

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ВЕСЕ

ЖУРНАЛ
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
И КУЛЬТУРЫ

29



Санкт-Петербург
2017

ВЕЧЕ

**Журнал
русской философии
и культуры**



Выпуск 29. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2017. – 354 с.

*Печатается по постановлению
Ученого совета Института философии
С.-Петербургского государственного университета*

Главный редактор

А. Ф. Замалеев

Заместитель редактора

А. Е. Рыбас

Редакционный совет

Ю. А. Бубнов (Воронежский гос. ун-т), **В. Д. Губин** (РГГУ),
С. И. Дудник (СПбГУ), **И. И. Евлампиев** (СПбГУ),
Б. А. Исаев (СПбГУ), **А. В. Малинов** (СПбГУ),
Е. Г. Соколов (СПбГУ), **А. В. Перцев** (УрГУ),
Л. Е. Шапошников (Нижегородский гос. пед. ун-т)

Версия журнала в Интернете: <http://philosophy.spbu.ru/1405/8737>

Адрес электронной почты: rusphil@mail.ru

Журнал издается с 1994 г.

© Редколлегия номера, 2017

© Авторы статей, 2017

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций.

Свидетельство о регистрации средства массовой информации
№ П 1216 от 16 ноября 1994 г.

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования

СОДЕРЖАНИЕ

МАТЕРИАЛЫ КОНФЕРЕНЦИИ

| | |
|--|----|
| <i>А. Ф. Замалеев.</i> От славянофильства к русофильству: разложение общеславянской идеи | 5 |
| <i>И. И. Евлампиев.</i> Русская идея и идея Европы..... | 8 |
| <i>Г. А. Гусарова, Т. Н. Решецкая.</i> Истоки гуманизма Ф. Скорины | 19 |
| <i>О. В. Новикова.</i> Три проекта цивилизационного развития Беларуси начала XX в.: И. Канчевский, В. Самойло, А. Цвикевич | 24 |
| <i>Й. Хоблик.</i> Слава Славы: Ян Коллар и его исследование религии славян..... | 31 |
| <i>И. А. Панченко.</i> Портретная фотогалерея депутатов Славянского съезда 1867 г. | 38 |

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ

| | |
|---|----|
| <i>Ю. Крочак.</i> Роль христианской письменности в формировании «эстетической самобытности» древнерусской культуры..... | 47 |
| <i>Т. Симосато.</i> К. М. Бэр и Н. И. Надеждин – основатели русской этнографии как науки | 56 |
| <i>А. В. Малинов.</i> Философия русской истории К. Д. Кавелина | 65 |
| <i>Ю. Хаяси.</i> Габриэль Марсель и Николай Бердяев: новый подход к «витальной» философии | 71 |
| <i>В. Т. Новиков, А. А. Легчилин.</i> Диалог, которого не было: к методологии органицизма Н. О. Лосского и И. Канта | 77 |
| <i>А. Ф. Замалеев.</i> Русская философия эпохи постклассики | 86 |

МОНОГРАФИЯ В НОМЕРЕ

| | |
|--|----|
| <i>А. Е. Рыбас.</i> Ричард Рорти как русский философ | 99 |
|--|----|

ВОПРОСЫ КУЛЬТУРОЛОГИИ

| | |
|--|-----|
| <i>Т. А. Балакирева.</i> Трансформация коммуникации на примере российского телевидения | 177 |
| <i>Т. А. Осипова.</i> Топология и хронология древнерусского мифа..... | 185 |
| <i>Л. В. Костюк.</i> Славянские мотивы в декоративно-прикладном искусстве Приднестровья..... | 191 |

ИЗ ИСТОРИИ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА

| | |
|---|-----|
| <i>А. В. Малинов, И. Ю. Пешперова.</i> Незабвенный учитель (В. И. Ламанский и И. И. Срезневский) | 197 |
| <i>В. И. Ламанский.</i> Положения [магистерской диссертации «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании»] | 203 |
| <i>И. И. Срезневский.</i> Записка об ученых трудах профессора В. И. Ламанского..... | 205 |
| <i>В. А. Курпьянов.</i> Панславизм В. И. Ламанского в контексте теории славянской взаимности XIX века | 209 |
| <i>Е. О. Ковалева.</i> Преемственность социокультурной традиции в свете воззрений славянофилов..... | 219 |
| <i>С. А. Троицкий.</i> Славянофильская теория искусства..... | 224 |

ПЕРВАЯ ПУБЛИКАЦИЯ

| | |
|--|-----|
| <i>Р. Какидзоэ.</i> Интермедальность в пьесе Д. Хармса «Елизавета Бам» ... | 237 |
| <i>В. А. Волков.</i> Труд в контексте идей А. П. Чехова и Н. Г. Чернышевского | 245 |
| <i>А. О. Царев.</i> Боль, болезни и медиализация восприятия в «Письмах русского путешественника» | 252 |
| <i>К. В. Шальнова.</i> Дискурс потребления: еда и напитки в «Письмах русского путешественника» Н. М. Карамзина..... | 264 |

ИССЛЕДОВАНИЯ

| | |
|---|-----|
| <i>К. Туронек-Островска.</i> Лу Андреас-Саломе о религиозном характере русской философии | 275 |
| <i>Л. Маевска.</i> Этическое творчество Анджея Гжегорчика..... | 285 |

ФИЛОСОФСКИЙ СЕМИНАР

| | |
|---|-----|
| <i>К. Н. Шиловская, И. Ечина, Д. С. Попов, Н. Закрошвили, Р. И. Джабраилов.</i> Анализ критики Г. И. Челпановым материализма в работе «О современных философских направлениях» | 297 |
|---|-----|

ИЗ РЕДАКЦИОННОЙ ПОЧТЫ

| | |
|--|-----|
| <i>С. Г. Коленько.</i> Прошлое и будущее русской артели..... | 308 |
| <i>Е. Н. Кукушкина.</i> Этнософский аспект «алтайской философии».... | 316 |
| <i>В. В. Ворочай.</i> Университетская философия в контексте социальных процессов: интеллектуальная история и коллективная биография. Итоги проекта | 323 |
| АННОТАЦИИ СТАТЕЙ | 332 |
| SUMMARIES | 340 |
| АВТОРЫ НОМЕРА | 348 |
| CONTENTS | 351 |

МАТЕРИАЛЫ КОНФЕРЕНЦИИ

Пятые международные чтения
по истории русской философии

СЛАВЯНСКАЯ ИДЕЯ В ИСТОРИИ И СОВРЕМЕННОСТИ: К 150-ЛЕТИЮ СЛАВЯНСКОГО СЪЕЗДА

А. Ф. Замалеев

ОТ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА К РУСОФИЛЬСТВУ: РАЗЛОЖЕНИЕ ОБЩЕСЛАВЯНСКОЙ ИДЕИ

Суть славянской идеи можно охарактеризовать вкратце как *панславизм*, т. е. как идею всеславянского единства; проще говоря – как славянофильство. Славянофильство было разным – как *этнокультурным* (например, чешское или болгарское славянофильство), так и *политико-идеологическим* (каковым являлось сербское, русское и польское славянофильство).

Нас интересует славянофильство второго рода. Первоначально оно зародилось в польской среде и было обусловлено стремлением Царства Польского, входившего в состав России, возродить прежнюю Речь Посполитую, расширив ее пределы «от моря до моря». Осуществление этой цели предполагалось путем объединения всех славян под флагом *антирусизма*, при этом особенное значение придавалось политическим организациям, возникавшим прежде всего в России, которые польская сторона перекраивала на свой лад.

Самый наглядный пример: Общество объединенных славян братьев Борисовых, идейным вдохновителем которого был член польского Патриотического общества Ю. Любинский. В подготовленных им документах, а именно в «Присяге» и «Правилах», или «Катехизисе», проводилась мысль о том, что все славяне должны составлять единство и из единого центра (подразумевалось Царство

Польское) «получать для себя правосудие и ему повиноваться». Печать Общества должна была иметь восемь граней, по числу основных «славянских поколений»: русских, поляков, иллирийцев, богемцев, кроатов, далматов, сербов, мораван. На следствии Ю. Любинский заявил: «Намерение наше было соединить все славянские народы и составить федеративную республику»¹. Другой активный член Общества И. И. Горбачевский (будущий декабрист) признавался, что «Общество имело главною целью освобождение всех славян от самовластия», разумеется, российского.

Можно привести и другой пример: Кирилло-Мефодиевское общество, возникшее на Украине в 1843 г. и действовавшее до 1847 г. Целью Общества было «присоединение к России иноземных славянских племен с тем, чтобы они были устроены на том основании, на котором стоит Царство Польское».

Н. И. Костомаров, говоря о панславизме, писал: «Это идея в числе других, порожденных нашим мыслительным веком, едва ли не самая нравственная, справедливая, богатая жизненно и полная надежд»². В качестве главного стержня панславизма (т. е., собственно, польского славянофильства) выдвигались три основных идеи: 1) стремление славянских народов выйти из вековой запоздалости; 2) стремление каждому из славянских народов даровать собственное развитие при помощи других родственных наций; 3) стремление всех славян принять живое участие в общей образованности человечества.

На почве идей Кирилло-Мефодиевского общества зародилось и упрочилось украинофильство, бывшее прямым отголоском польского славянофильства. На это прямо указывал М. Н. Катков: «Украинофильские стремления... точь-в-точь совпадают с враждебными русской народности польскими интересами»³.

Идейной реакцией на польское политическое славянофильство явилось славянофильство русское, возникшее в 40–50-е годы XIX в. Каковы же главные черты русского славянофильства?

Во-первых, в отличие от поляков, ратовавших за политизацию славянских народов, укрепление в них духа государственности, русские славянофилы настойчиво проводили тезис о «негосударственности» славянских народов, и прежде всего русского, который, по словам К. С. Аксакова, изначально не желал государственности и передал всю полноту государственной власти монарху-самодержцу.

¹ Цит. по: Дьяков В.А. Славянский вопрос в общественной жизни дореволюционной России. М., 1993. С. 60.

² Цит по: Там же. С. 70.

³ Катков М.Н. Имперское слово. М., 2002. С. 148.

Вот как, к примеру, описывает различие между польским «паном-королем» и русским царем А. С. Хомяков в драме «Димитрий Самозванец»:

Царь Димитрий!
Не в польской ты стране, где пан-король
Начальник панов, равный им. Россия
Возводит взор к увенчанной главе,
Как к дивному Творца изображенью...
Не часто, не без блеска, не в одежде,
Едва приличной дворянину, любит
Народ глядеть на русского царя¹.

Если русский народ, на манер поляков, увлечь политическими идеями, то из этого выйдет, полагали русские славянофилы, только революция, бунты, как это и случилось в Польше. Отсюда следовало грозное предупреждение, высказанное И. С. Аксаковым: «И те из славян, которые... станут, хотя бы только сочувствием, на сторону Польши, этого западноевропейского авангарда, этой передовой дружины латинских и германских племен, – те из славян не славяне, не достойны быть славянами и будут исключены из участия в общем славянском наследстве... Борьба России и Польши – это борьба двух миров – западноевропейского и восточнославянского, двух цивилизаций, двух просветительных и общественных начал жизни, латинства и православия»².

Соответственно, во-вторых, идея панславизма обуславливалась исключительно опорой на православие. Вот что говорится об этом в том же «Димитрии Самозванце»:

... русский любит горячо
Семью, Отчизну и царя; но более,
Но пламенной, сильнее любит он
Залог другой и лучшей жизни – веру³.

Как известно, религиозное различие кладется Хомяковым и в основу дифференциации народов: иранство и кушитство. Народы первой религиозной традиции – православные, второй – католики. При этом, разумеется, имелось в виду в первую очередь различие между поляками и русскими.

Все это стало причиной того, что русское славянофильство пошло по пути самоизоляции от славянских народов, отрицания идеи

¹ Хомяков А.С. Димитрий Самозванец // Хомяков А.С. Стихотворения и драмы. Л., 1969. С. 290.

² Цит. по: Тесля А.А. «Последний из “отцов”»: биография Ивана Аксакова. СПб., 2015. С. 348–349.

³ Хомяков А.С. Димитрий Самозванец. С. 296.

славизма как политико-идеологической категории. На первый план выдвигается принцип исторической самобытности русского народа, которая как раз и определялась «тремя вещами»: а) византийским православием; б) родовым безграничным самодержавием; в) сельской поземельной общиной, восходящей в своих истоках к допетровским древностям.

Отказ от идеи славизма особенно ярко выразился в воззрениях К. Н. Леонтьева, автора знаменитого трактата «Византизм и славянство». Вот, например, он задает вопрос: «Что такое славизм?» и отвечает: «Ответа нет! Напрасно мы будем искать какие-нибудь ясные, резкие черты, какие-нибудь определенные и яркие исторические свойства, которые были бы общи всем славянам»¹. С точки зрения Леонтьева, можно говорить о славянстве лишь как о некоем «племенном этнографическом отвлечении», идее общей крови и сходных языков – но не более. Так, на его взгляд, «истории древнеболгарского и древнесербского царств очень бесцветны и ничего особенного, резко характерного, славянского не представляют»². Чехи? У них вовсе нет собственно славянских привычек, произведений, вкусов: «все европейское!». Поэтому чехов лучше считать «немцами, переведенными на славянский язык»³. Из всего этого следует, заключает Леонтьев, два общих вывода: во-первых, идея славизма может поддерживаться только мощью России; во-вторых, сила России зиждется на византизме, и те, кто потрясают авторитет византизма, воюют косвенно и против всего славянства.

Таким образом, русское славянофильство уже в 70-е годы XIX в. перерождается в откровенное русофильство, которое способствовало развитию русофобских настроений в славянских странах.

И. И. Евлампиев

РУССКАЯ ИДЕЯ И ИДЕЯ ЕВРОПЫ⁴

«Русская идея» до наших дней остается весьма спорным и неопределенным понятием. Эта неопределенность во многом происходит из-за того, что русскую идею пытаются определить вне есте-

¹ *Леонтьев К.Н.* Византизм и славянство // Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьев. СПб., 1991. С. 200.

² Там же. С. 202.

³ Там же. С. 203.

⁴ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01168, Санкт-Петербургский государственный университет).

ственного для нее контекста. Она включает в себя представление об особом историческом предназначении России, но при всем ее своеобразии русская история является частью общеевропейской истории, это означает, что предназначение России должно как-то соотноситься с предназначением всей Европы, с ее явными или неявными историческими целями. Одно из распространенных заблуждений связано с предположением об уникальном характере русской идеи, однако каждая социальная общность, развивающаяся в истории, имеет свое предназначение и, как-то рефлексировав над ним, приходит к осознанию своей исторической миссии, а значит, и формулированию своей «идеи». Безусловно, своя «идея» есть и у Европы, понятой в ее географической и исторической целостности. Поэтому как бы ни понимать взаимодействие России и Европы – в духе ли согласия или в духе антагонизма, – определить русскую идею можно только через соотношение с соответствующей *идеей Европы*.

Кажется, что когда вопрос поставлен таким образом, ответ на него почти очевиден. Ведь Европа достаточно давно и в явном виде сформулировала свою историческую идею, более того она попыталась реализовать ее в окончательной форме через создание современной *единой Европы* на основе принципов либеральной демократии и свободной, рыночной экономики. Однако по прошествии достаточно большого времени после начала процесса объединения Европы уже можно констатировать существенное несоответствие идеальных целей и реальных результатов проведенных преобразований. По сути, Европа входит в эпоху радикального кризиса, который охватывает все стороны общественной жизни и окончательный итог которого сейчас трудно даже представить. В контексте наших размышлений достаточно отметить, что принципы, которые ныне рассматриваются в Европе как «незыблемое основание» ее бытия, появились не так уж давно и в этом смысле не могут рассматриваться как содержание «идеи Европы» в ее универсальном смысле, охватывающем всю многовековую историю европейской культуры.

Та либеральная идеология, которая восторжествовала в европейском общественном сознании после Второй мировой войны и ныне рассматривается европейцами как главное достижение истории и как абсолютная «гуманистическая» ценность, возникла только в эпоху Просвещения и по своим философским основаниям является наследницей достаточно примитивного просветительского механицизма (в том числе социального). В XIX в. и в первой половине XX в. эта идеология не играла значительной роли в европейском мировоззрении, поэтому ее решительное наступление в конце XX в. невозможно признать естественным и обусловленным какими-то внутренними факторами развития.

Мы живем в эпоху, когда постепенно выявляются не только итоги, но и скрытые причины тех процессов, которые определяли развитие цивилизации на протяжении последних двух столетий. В частности, мы уже вполне уверенно можем говорить о том, что воцарение либеральной идеологии в послевоенной Европе было одним из слагаемых реализации масштабного плана, с помощью которого США поставили Европу под свой контроль – экономический, политический и идеологический. В этом смысле либеральные основания единой Европы, строго говоря, являются не собственно европейской «идеей», а «идеей» американской. Можно было бы возразить, что американская цивилизация и по своему происхождению, и по своей сути является «ответвлением» европейской, и поэтому их нельзя совершенно противопоставлять друг другу; соответственно либеральную идеологию, ставшую основанием американской цивилизации – весьма успешной в своем материальном развитии, – казалось бы, вполне допустимо считать глубинным основанием самой Европы.

Чтобы оценить справедливость этого мнения, обратимся к одной давней книге, в которой, по нашему мнению, было дано очень точное предсказание важных процессов, происходящих в современном мире. Это книга Г. Кайзерлинга «Америка. Заря нового мира» (1930), в которой ее автор пытался понять особенности американской цивилизации и показать ее будущее значение в мире. Признавая идеалы XVIII в., идеалы Просвещения, основой развития и европейской и американской цивилизации в XIX-XX вв., Кайзерлинг видит принципиальное различие между идеологией США и Европы именно в степени использования наследия Просвещения. Европа в XIX в. осознала примитивность, поверхностность той модели общества и человека, которая была рождена Просвещением и ее философскими концепциями. Великие европейские мыслители подвергли уничтожающей критике эмпиризм, индивидуализм, социальный атомизм, механицизм просветительских представлений. Учитывая и частично используя уроки Просвещения, прежде всего критику феодально-средневекового понимания человека, европейская философия XIX в. пошла гораздо дальше этих примитивных представлений и создала сложные и глубокие системы, вполне адекватно описывающие индивидуальную жизнь личности и социальное бытие общества. Но особенностью развития американской цивилизации стало как раз то, что она в своих идеологических основах остановилась на мировоззрении Просвещения; *в области идеологии Америка так и осталась в XVIII в.*

Считая идеи Просвещения причиной тех изменений, которые привели к современному образу жизни, Кайзерлинг констатирует,

что «американцы суть наиболее типичные представители Запада. Причина этого заключается в том, что нигде более идеи XVIII в. не ощущались во всей своей чистоте в течение столь долгого времени. Если иметь в виду внутреннее переживание, в Америке никогда не было XIX столетия»¹. Но XIX век, в смысле философии и идеологии, – это открытие духовной глубины и бесконечной сложности человека и происходящее отсюда понимание невозможности простого решения сложных проблем личного и общественного бытия. Америка в этом смысле сохранила в чистоте просветительскую иллюзию простоты – простоты получения знания о всех вещах на свете и простоты решения всех встающих перед человеком и обществом проблем. «Сюда, – пишет Кайзерлинг, – а не в какую бы то ни было новизну уходят корни рутины и механистичности американской жизни. Конечно, без относящихся к XIX в. и более поздних изобретений не было бы большей части того, что составляет современную американскую жизнь. Однако дух, который их использует, принадлежит XVIII столетию; это старый, а не молодой дух. Институты не были бы сильнее живых людей, идеал Генри Форда, превращающий человека в деталь механизма, не мог бы сохраниться, если бы не были живы идеалы XVIII столетия. Когда они были молоды, их позитивная сторона была более заметна, чем негативная; впрочем, тогда вообще не представлялось возможным вообразить себе их воплощение в конкретных механизмах. Не является ли один лишь этот пример окончательным доказательством того, что механизация, доходящая до господства машин, всегда знаменует собой старческую дряхлость?»²

Американский образ жизни, построенный на таких идеологических основаниях, с течением времени утрачивал все позитивные идеалы, которые содержались в просветительской философии, сохраняя от нее только все более распространяющуюся механизацию жизни, которая прямо препятствует духовному развитию человека³.

¹ Кайзерлинг Г. Америка. Заря нового мира. СПб., 2002. С. 130–131.

² Там же. С. 132.

³ Тот факт, что критика Г. Кайзерлингом американской цивилизации не является преувеличенной, показывает совпадение его оценок с оценками других выдающихся западных мыслителей. В качестве примера можно привести точку зрения А. Кожева, пришедшего в своей известной книге, посвященной интерпретации философии Гегеля, к концепции «конца истории», главным смыслом которого является возвращение человека к состоянию животного (через все большую утрату духовной, культурной глубины существования). Несколько раз побывав в США, Кожев в примечании ко второму изданию своего труда так описал главный смысл своих впечатлений от Америки: «*American way of life* есть образ жизни, свойственный пост-историческому периоду... настоящее Со-

В результате, американская цивилизация к началу XX в. породила особый тип личности, главным качеством которого является *поверхностность, отсутствие духовной глубины*, своего рода «детскость». Как утверждает Кайзерлинг, у этого нового личностного типа «нет какой бы то ни было культурной основы», и поэтому «господствующие идеи и идеалы современной цивилизованной Америки... соответствуют не прогрессивному, а примитивному состоянию»¹.

Именно эту цивилизационную парадигму, отставшую более чем на сто лет от состояния, достигнутого к середине XX в. собственно европейской цивилизацией, Америка и стала насаждать в Европе после Второй мировой войны, причем главным орудием этого процесса стала как раз либеральная идеология, вместе с сопутствующими изменениями системы образования и всех институтов культурного развития. Результатом этого уже через полстолетия стали усиливающаяся деградация высокой, содержательной культуры, которая ныне уже почти исчезла из жизни европейцев, и постепенное «вызревание» того же личностного типа, который был описан Кайзерлингом и который остается господствующим в американской цивилизации. Трудно признать это весьма печальное положение дел выражением подлинной «идеи Европы»².

Для того чтобы увидеть, в чем заключена подлинная идея Европы, нужно обратиться к тем самым достижениям европейской цивилизации XIX в., которые оказались недоступны Америке. В наиболее концентрированном виде они проявились в немецком романтизме и в немецком идеализме начала XIX в. Мы уже отметили, что понятие «русскую идею» невозможно, если не поставить ее в контекст более универсальной идеи Европы. Но подобно тому, как на рубеже XIX и XX вв. русские мыслители стали активно размышлять о смысле «русской идеи», в начале XIX в. немецкие мыслители размышляли о смысле «немецкой идеи», о смысле исторического существования Германии как политического и культурного явления. Особенно много внимания этому посвятил Фихте, самым известным сочинением на эту тему стали его «Речи к немецкой нации». Можно найти множество интересных и важных параллелей между мыслями Фихте и рассуждениями русских мыслителей по поводу смысла

единенных Штатов это прообраз «вечного настоящего» всего человечества. Так, возвращение человека к животному представилось мне уже не возможностью в будущем, но действительностью в настоящем» (*Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. СПб., 2002. С. 540).

¹ *Кайзерлинг Г.* Америка. Заря нового мира. С. 135.

² См.: *Евлампиев И.И.* Актуальные уроки русского либерализма. Статья первая: Критика западной традиции // Вопросы философии. 2015. № 6. С. 90–99.

«русской идеи», но в данном случае наиболее важным является тот факт, что Фихте, пытаясь сформулировать смысл «немецкой идеи», прямо признает необходимость сначала четко определить смысл *идеи Европы*, поскольку историческое предназначение отдельной нации можно выявить только в соотношении с общеевропейским контекстом, т. е. в соотношении с идеей всей Европы.

Историческая концепция Фихте явилась естественным итогом его позднего религиозно-философского учения, в котором он попытался дать ясное выражение истинному христианству, восходящему к собственному учению Иисуса Христа, искаженному в ортодоксальном церковном христианстве и существовавшем в истории только в виде различных ересей «гностического» типа¹. Истинное христианство, подлинное учение Иисуса Христа, основано на идее *тождества* Бога и человека, в нем человек признается (в потенции) адекватным и полным явлением Бога в сфере бытия, существования (Бог «в себе» является несуществующим, не-сущим²). Поскольку Бог в равной степени обосновывает и бытие каждого человека, и бытие в целом, эта идея лишает основания как индивидуалистическое представление о человеке (теорию «робинзонады»), так и социальный «атомизм» в понимании общества, выражающийся в договорной теории государства, – т. е. лишает какого-либо основания ключевые принципы либеральной идеологии. Каждая личность должна пониматься как органическая часть духовного целого нации, человечества, всего бытия. При этом смысл существования личности и смысл ее подлинной внутренней свободы заключается вовсе не в охране своей мнимой «суверенности», а в служении тем целям, к которым устремлено целое – нация, человечество, все бытие. Высшей из всех возможных целей является расширение внутри закономерного, т. е. «мертвого», бытия сферы бытия *свободного, непредсказуемого, т. е. сферы культуры*. «Цель изолированной личности, – пишет Фихте, – собственное наслаждение, и своими силами она пользуется, как средствами для достижения этой цели; цель рода – *культура* и, как условие последней, достойное материальное существование»³.

¹ См.: *Евлампов И.И.* Неисказенное христианство и его первоисточники // Соловьевские исследования. 2016. № 4. С. 66–134.

² Это представление, развиваемое Фихте, появилось в христианской философии в начале I в., на самом раннем этапе ее развития, т. е. задолго до того, как было выражено Плотинем; см.: *Евлампов И.И.* Евангелие Истины и рождение христианской философии // История философии. 2017. № 1. С. 15–26.

³ *Фихте И.Г.* Основные черты современной эпохи // *Фихте И.Г.* Соч. В 2 т. Т. 2. СПб., 1993. С. 506.

Поскольку для Фихте разумным выражением духовного человеческого единства является государство, высшей целью правильного государства должно являться создание культуры и направление всех сил людей на культурное творчество. «Государство... смотрит на себя как на *замкнутое царство культуры*, и в качестве такого находится в естественной борьбе с некультурностью»¹. Восточные народы в своем тысячелетнем развитии не дошли до такого представления о смысле своего существования, только европейские народы смогли встать на высоту этой задачи. Именно в четком осознании этой высшей цели, как цели каждой отдельной личности и всего человеческого рода, и состоит, согласно Фихте, искомая *идея Европы*. Именно поэтому для исторической концепции Фихте имеет значение только европейская история: «...мы будем держаться только непосредственно тянущейся к нам нити истории, обращаясь с вопросами только к нашей истории, истории цивилизованной Европы, как царства культуры в данное время, и оставляя в стороне все другие ветви истории, которые, правда, произошли, по-видимому, от общего с нами источника, но еще не вернулись к последнему и не имели на нас непосредственного влияния; таковы, например, такие побочные ветви, как китайская и индийская культуры»².

Итак, *идея Европы есть идея человеческого общества (государства) как царства культуры*. Из этой идеи непосредственно следует необходимость объединения всех народов, поскольку культура — это сфера духовного взаимодействия и духовного единства народов. Признавая важнейшей чертой «мирового плана», «всеобщее распространение культуры», Фихте констатирует, что этот процесс будет распространяться до тех пор, «пока весь род, населяющий нашу планету, не сольется в *единую республику культурных народов*»³.

Но все-таки единение человечества, всех народов мира является слишком далекой, утопической целью; поэтому как о вполне реальной и близкой задаче Фихте говорит только о единении европейских наций, для этого нужно одно — чтобы каждая из них правильно поняла смысл идеи Европы как царства культуры и поставила себе целью занять свое естественное место в этом царстве: «...все христиане-европейцы составляют в сущности лишь один народ, признают всю Европу своим единым истинным отечеством и от одного края Европы до другого стремятся и влекутся почти к одной и той

¹ Там же. С. 541.

² Там же. С. 532.

³ Там же. С. 523–524.

же цели»¹. В связи с этим можно заметить, что радикальная ошибка того процесса объединения Европы, который происходит на наших глазах и уже явно демонстрирует свою неудачу, состоит как раз в том, что на первый план были выдвинуты экономические и политические факторы единства, а вовсе не культура.

В этом контексте уже нетрудно понять, что может означать «идея» отдельной нации внутри европейского культурного ареала. Процесс осознания европейцами общей им всем идеи Европы еще только начался, он еще далек от завершения, и ему противостоят весьма влиятельные ложные стереотипы, уводящие отдельных людей и целые нации от правильного понимания своего и общего европейского будущего. Нация, которая яснее других поняла смысл этого общего будущего и дальше других продвинулась на пути построения плодотворной культуры, предвещающей это будущее, имеет право и даже обязана призывать других к следованию тем же путем, она обязана брать на себя бремя культурного лидерства, даже если другие нации в силу сохраняющихся предрассудков не желают признавать это лидерство и глухи к призывам объединиться ради культуры, а не ради каких-то материальных выгод. Это ведет к выводу, что «просвещенный европеец», понимающий, что подлинной целью исторического развития наций является культурное творчество, должен признать своей родиной не только свое национальное государство, но и то государство, которое является лидером в культурном движении всей Европы: «...где отечество истинно просвещенного христианского европейца? Таким отечеством для него является вообще Европа, а в частности – в каждую отдельную эпоху – это то европейское государство, которое стоит на высоте культуры»².

В начале XIX в. Фихте признает нацией, наиболее глубоко понимающей и реализующей идею Европы, немецкую нацию, с этой мыслью он и обращается к своим соотечественникам в «Речах к немецкой нации», которые можно правильно понять только в контексте исторической концепции, изложенной в «Основных чертах современной эпохи» (такое правильное понимание отводит от Фихте нелепые обвинения в национализме³). Можно сказать, что Фихте провозглашает «немецкую идею», смысл которой заключается в признании предназначения немецкой нации к более активному служению идее Европы в тех условиях, когда другие нации не осозна-

¹ Там же. С. 566.

² Там же. С. 574.

³ См.: Малахов В.С. Национализм как политическая идеология. М., 2010. С. 126–127.

ют во всей полноте эту идею и не следуют ей. К сожалению, глубокий смысл речей и идей Фихте не был понят немцами, в своей основной массе они поняли предназначение Германии не в содействии культурному развитию Европы, а в создании могущественного государства, которое должно силой подчинить себе Европу и отомстить за все случаи национального унижения. «Немецкая идея» Фихте не была подхвачена другими мыслителями и, самое главное, не нашла правильного отражения в сознании людей, не стала важнейшим принципом жизни немецкой нации.

Но в середине XIX в. тот же ход мысли обнаружился в рассуждениях русских философов и писателей об отношении России и Европы. П. Чаадаев в Первом философическом письме, написанном в 20-е гг. высказывал мнение о второстепенности и незначительности русской нации перед великими культурными нациями Европы. Однако уже в 40–50-е гг. русская культура показала такую невероятную динамику развития, что следующее поколение мыслителей задумалось о том, кто реально является культурным лидером Европы, какая нация наиболее полно и глубоко осознала свое предназначение в служении будущей единой Европе, понявшей наконец свое предназначение в творении культуры. *Именно в рамках этой логики и возникло то, что мы называем «русской идеей»*, которая является творческим развитием представления о мировой истории и, в частности, истории Европы, предложенного Фихте. Важно увидеть, что русская идея возникла на основе понимания русскими мыслителями общего кризиса европейской цивилизации, связанного прежде всего с тем фактом, что культура имела все меньшее значение в оценках исторических успехов наций и государств. Может показаться странной и совершенно необоснованной критика Запада, звучавшая из России, в эпоху, которая теперь считается чуть ли не вершиной культурного развития Европы (XIX в.). Но если более внимательно присмотреться к этой критике, то нужно будет признать ее правомерность, ведь она относилась не собственно к накопленным западной цивилизацией культурным богатствам, а к той смене ориентиров, которая происходила в ней, начиная с XVII в. В ходе этой смены ориентиров материальные ценности и цели полностью оттеснили духовные, культурные цели на периферию общественного развития. Культура стала пониматься как что-то второстепенное, «дополнительное» по отношению к материальному могуществу нации – промышленному, военному, политическому. Европа во все большей и большей степени становилась прагматичной и материалистичной, т. е. идея Европы как царства культуры была предана забвению.

Именно эти процессы имел в виду В. Одоевский, когда в книге «Русские ночи» сформулировал вызывающий тезис «Запад гибнет!»

Об этом же писал А. Герцен в книге «С того берега», констатируя, что Европа оказалась во власти «мещанства». Это же имел в виду Достоевский, когда пророчествовал о близкой катастрофе, ожидающей Запад, в поздних записях в «Дневнике писателя»: «Да она накануне падения, ваша Европа, повсеместного, общего и ужасного. Муравейник, давно уже созидавшийся в ней без церкви и без Христа... с расшатанным до основания нравственным началом, утратившим всё, всё общее и всё абсолютное, – этот созидавшийся муравейник, говорю я, весь подкопан. Грядет четвертое сословие, стучится и ломится в дверь и, если ему не отворят, сломает дверь... Наступит нечто такое, чего никто и не мыслит»¹.

Размышления Достоевского особенно важны в этом контексте, поскольку он не только критикует Европу, утратившую свою «идею», но очень ясно формулирует смысл русской идеи в контексте ситуации забвения Западом своего культурного предназначения (хотя самого понятия «русская идея» Достоевский еще не использует). Наиболее важен здесь фрагмент романа «Подросток», в котором Версиков разъясняет своему сыну Макару, главному герою романа, значение понятия «русский европеец», примененного им к себе самому и обосновывающего *превосходство* России над Европой. «Один лишь русский, даже в наше время, то есть гораздо еще раньше, чем будет подведен всеобщий итог, получил уже способность становиться наиболее русским именно лишь тогда, когда он наиболее европеец. Это и есть самое существенное национальное различие наше от всех, и у нас на этот счет – как нигде. Я во Франции – француз, с немцем – немец, с древним греком – грек и тем самым наиболее русский. Тем самым я – настоящий русский и наиболее служу для России, ибо выставляю ее главную мысль»². В этом высказывании есть очевидная странность, которая требует объяснения. Непонятно, почему Версиков, говоря о современной Европе, вдруг упоминает древнего грека в ряду европейских народов. На деле этот «древний грек», появившийся в определении «русского европейца», мгновенно выводит это понятие из политической сферы в более общую и важную *сферу культуры*. Ведь Древняя Греция – это универсальный, незаменимый исток европейской культуры; если бы Версиков отождествлял себя только в современными ему народами, во всем несовершенстве их исторического положения, он не мог бы претендовать на то, чтобы выражать европейскую идею во всей ее

¹ Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1881 г. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л., 1971–1990. Т. 26. С. 167.

² Достоевский Ф.М. Подросток // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 13. С. 377.

полноте. Ибо европейская идея – это *идея культуры, бесконечного культурного творчества, во всем богатстве его исторических проявлений*. Европа для Версилова – это не совокупность современных государств и народов, а целостное многообразие культуры в ее историческом существовании от «древнего грека» до настоящего дня.

Не случайно, далее Версиров говорит о бесконечной ценности европейской культуры для каждого «настоящего русского»: «Русскому Европа так же драгоценна, как Россия: каждый камень в ней мил и дорог. Европа так же была отечеством нашим, как и Россия. О, более! Нельзя более любить Россию, чем люблю ее я, но я никогда не упрекал себя за то, что Венеция, Рим, Париж, сокровища их наук и искусств, вся история их – мне милей, чем Россия. О, русским дороги эти старые чужие камни, эти чудеса старого божьего мира, эти осколки святых чудес; и даже это нам дороже, чем им самим! У них теперь другие мысли и другие чувства, и они перестали дорожить старыми камнями...»¹.

Последняя фраза в этом признании дает ответ на вопрос о причинах, по которым современных европейцев Версиров отказывается считать *подлинными* европейцами – именно потому, что они изменили идее абсолютной ценности культуры, т. е. *идее Европы* в ее главной сущности; перестав быть европейцами, они превратились в эгоистичных и меркантильных французов, немцев, англичан и т. д. «Там консерватор всего только борется за существование; да и петролейщик лезет лишь из-за права на кусок. Одна Россия живет не для себя, а для мысли, и согласись, мой друг, знаменательный факт, что вот уже почти столетие, как Россия живет решительно не для себя, а для одной лишь Европы!»². Это высказывание может показаться очень странным в устах важнейшего героя, выражающего взгляды позднего Достоевского, который отрицательно относился к Европе и к защищавшим его западникам и стоял на позициях «почвенничества». Однако никакого противоречия с другими тезисами, в которых Достоевский резко критикует Европу, здесь нет, ведь «Европа» в контексте этого суждения означает вовсе не современную реальную Европу, а *европейскую культуру* во всем ее историческом богатстве, именно ради этой «Европы» живет и должна жить Россия, именно в сохранении и дальнейшем созидании этой «Европы» и заключается весь смысл русской идеи.

Такое понимание русской идеи в целом соответствует логике рассуждений Фихте в работах «Основные черты современной эпохи» и «Речи к немецкой нации», только в отличие от Фихте Досто-

¹ Там же.

² Там же.

евский считает, что не немцы, а русские должны вернуть всю Европу к ее подлинному историческому предназначению – к признанию культуры и культурного творчества главной и единственной ценностью и целью цивилизации. История последнего столетия показала, что немецкая нация не смогла реализовать то предназначение, которое, возможно, было у нее в начале XIX в. В современной Европе объединенная Германия демонстрирует еще больший упадок высокой культуры и еще большую приверженность чисто материальным ценностям, чем другие европейские нации. А вот Россия после всех кровавых потрясений XX в. постепенно формирует парадигму исторического развития, в которой на первом плане находятся культура и духовные ценности и который поэтому вполне соответствует высоким задачам *идеи Европы*. И это означает, что она близка к реализации той самой *русской идеи*, смысл которой пытались определить ее лучшие умы на протяжении целого столетия.

Г. А. Гусарова, Т. Н. Решецкая

ИСТОКИ ГУМАНИЗМА Ф. СКОРИНЫ

2017-й год проходит под знаком 500-летия белорусского книгопечатания, развитию которого во многом способствовал выдающийся первопечатник Франциск Скорина. Благодаря ему изменилась история не только белорусской, но и всей славянской культуры. При участии Ф. Скорины происходило формирование национального белорусского языка, который он сумел поднять на один уровень с такими классическими языками, как латинский, древнегреческий и древнееврейский. Сам Ф. Скорина называл язык изданных им библейских книг русским, извещая тем самым читателей о существовании в Беларуси его времени двух письменных языков – старобелорусского и церковнославянского.

Ф. Скорина выступил в качестве создателя нового литературного жанра – предисловий, где нашли отражение его общественно-политические, философские, правовые и педагогические взгляды. Подробные предисловия он писал в основном к малоизвестным простому читателю книгам Ветхого Завета, а короткие заметки в виде аннотаций – к книгам Нового Завета, хорошо известным христианам из церковных чтений. Таким образом, Ф. Скорина стал основателем ещё одного «микрожанра» в белорусской литературе – аннотаций к книге. Адресуя плоды своего труда простому читателю, он заботился о доступности текста, объясняя сюжет, композицию, главные образы. Его аннотации свидетельствуют о просветитель-

ском направлении первых печатных белорусских книг. Творчество Ф. Скорины публицистическое, потому что печатное дело, текстологию, философию, литературную и даже теологическую интерпретацию библейских книг он старался приблизить к актуальным национальным и правовым проблемам своего времени. Ф. Скорина не профессиональный теолог, а просветитель, учитель и общественный деятель, популяризатор отечественного и общечеловеческого культурного наследия¹.

Будучи представителем ренессансной культуры, Ф. Скорина пропагандировал её философию – гуманизм, который наивысшей ценностью провозглашал самого человека и его право на свободное развитие, считая его не «рабом божьим», а творцом. Все предисловия и послесловия в старославянской Библии Ф. Скорины проникнуты заботой о разумном упорядочении общества, воспитании человека, установлении достойной жизни на земле. Гуманист-просветитель оставил своё нравственное завещание, основной принцип которого выражает идеи добра и справедливости.

Ф. Скорина – один из первых европейских реформаторов религии и морали. В его комментариях наблюдается тенденция к разрыву связи между моралью и учением официальной церкви. Источник моральных понятий он стремился найти прежде всего в самом человеке, в его уме, в личном отношении к Богу. Именно поэтому в своих комментариях он акцентировал внимание на морально-этической сущности Библии. В религии Ф. Скорина стремился раскрыть не внешнюю, догматично-обрядовую сторону, а её внутреннюю, философско-этическую, сущность, воспринятые христианством фундаментальные общечеловеческие моральные ценности.

Опережая время, Ф. Скорина признавал важность образования, обосновывал социально-активную гражданскую позицию. Он писал: «Эта книга (Библия. – *Авт.*) детям и простым людям – наука, а мудрецам и учёным – интерес... В добрых делах и в любви к Отчизне уподобляйтесь». Он подчеркивал важность познания не только Бога, но и человека, установления отношений между людьми на основе справедливости и человеколюбия, воспитания благородных «людей посполитых», человеческих чувств, норм поведения, патриотизма в обществе. Характерная особенность этико-гуманистического мировоззрения Ф. Скорины – патриотизм. Он является основателем национально-патриотической традиции в истории белорусской культуры и общественной мысли. Если для большинства сред-

¹ См.: *Конан У.М.* Скарына Францыск // Мысліцелі і асветнікі Беларусі, X–XIX стагоддзі: энцыкл. давед. / склад. Г. А. Маслыка; гал. рэд. Б. І. Сачанка. Мінск, 1995. С.127.

невековых мыслителей был характерен христианский космополитизм, то для Ф. Скорины на первый план выдвигались интересы народа и родной земли, чувство долга перед Родиной и «братьями русью, людьми посполитыми». Патриотическое начало в мировоззрении Ф. Скорины наиболее чётко сформулировано в следующих словах: «Понеже от прирожения звери, ходящие в пустыни, знают ямы своя; птицы, летающие по воздуху, ведают гнезда своя; рыбы, плавающие по морю и в реках, чуют виры своя; пчелы и тым подобная боронят ульев своих, – тако же и люди, игде зродилися и ускормлены суть по Бозе, к тому месту великую ласку имають»¹.

Ф. Скорина как мыслитель-гуманист эпохи Возрождения обращается к проблемам человека и общества, пытается найти их решение, отличающееся от религиозного. В его мировоззрении доминирует этический момент. Главным становится вопрос: «Как жить человеку, какие нравственно-этические ценности и идеалы ему следует исповедовать, чтобы его частная и общественная жизнь не вступали в противоречие с его совестью?». Он рассматривал и разрешал вопросы о смысле жизни, достоинстве человека, происхождении нравственных убеждений, духовно-нравственной свободе, общем и индивидуальном благе, гражданской ответственности и др. Утверждая самоценность человеческой жизни, он реабилитировал земное бытие, но не отрицал и веру в загробную жизнь. Этика Ф. Скорины ориентирует человека преимущественно на реальную, общественно-полезную земную жизнь, служение «пожитку посполитому», постоянное интеллектуально-нравственное совершенствование, «абы научившися мудрости», люди «добре живучи на свете». Проблемы смысла жизни и высшего блага философ рассматривал в предисловиях к книгам «Иисус Сирахов», «Екклезиаст» и др. В предисловии к «Притчам Соломона» Ф. Скорина утверждал, что главное назначение человека – в совершенствовании земной жизни, а объект этики – проблема «яко ся имати справовати и житии на сем свете»².

Обращаясь к внутреннему миру человека, заботясь о его интеллектуальных, нравственных добродетелях, философ-гуманист доказывал, что истинное благородство и достоинство человека не в происхождении, знатности, общественном положении и не в религиозном усердии, а в таких качествах, как интеллект, моральный облик, способности, благодаря которым он приносит реальную пользу обществу. Идеалом Ф. Скорины был человек, который соединял библейскую и философскую мудрость, «духа святога и философии ис-

¹ Цит по: Там же. С. 134.

² *Скарына Ф.* Прадмовы і пасляслоўі / рэд. В. В. Барысенка. Мінск: Навука і тэхніка, 1969. С. 75.

полненный». В его представлении мудрость – это не только вера, моральность, но и знания. Он понимал её в аристотелевском смысле – как знание существующего: «Мудрость, якобы мощь в драгом камени, и яко злато в земли, и ядро у вореху. Кто ю найдетъ, сей найде милость и достанетъ благословения от господа, и приидетъ к нему все доброе посполу с нею, хвала и честь безчисленая мощия ея, – она убо есть мати всех добрых речей и учитель всякому доброму умению»¹. Белорусский мыслитель стремился выяснить происхождение моральных представлений человека. Согласно Ф. Скорине, понятия морали имеют двойственную основу: индивидуальный разум и божественное откровение. Причём естественный нравственный закон обладает приоритетом: «прежде всех законов или прав писаных закон прироженный, всем людям от господа Бога дан есть»².

Письменным источником моральных норм, по его мнению, является Библия. Согласно религиозно-этическому учению Ф. Скорины, человек посредством этой книги осуществляет прямой и интимный диалог с Богом и самостоятельно, без церковного посредничества может разобраться в морально-этическом смысле «божественного откровения», чтобы достичь нравственного совершенства. Исходные положения морали в представлении Ф. Скорины выступают как веление нравственного долга и совести. Он обосновал мысль о личной ответственности человека за свои деяния. Его религиозно-нравственную позицию можно квалифицировать как проявление ренессансного индивидуализма, утверждавшего мораль внутренних помыслов в противоположность официальной церковной морали загробного воздаяния.

Ф. Скорина большое значение придавал эстетическому воспитанию и духовному совершенствованию людей посредством искусства, обращая внимание на «Псалтырь» – книгу, которая из всех частей Библии более близка к искусству. Песни и стихи её «всяки немощи, духовные и телесные, уздравляют, мир и покой чинят, смутки и печаль отгоняют, чувство в молитвах дают, людей в присядь заводят, лавку и милость укрепляют», они «покой денным суетам и роботам, защититель малых и радость старым, потеха и песня, женам набожная молитва, детям малым початок всякое доброе науцы, дорослым поможение в науце, мужам модное утверждение»; псалом и «свято украшает», и «жестокое сердце мягчит», он «вкупе тело пением веселит и душу учит»³. Тут содержится догадка мыс-

¹ *Конан У.М.* Скарына Францыск. С. 133.

² *Скарына Ф.* Прадмовы і пасляслоўі. С. 107.

³ *Падокшынь С.А.* Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі: Ад Францыска Скарыны да Сімяона Полацкага. Мінск: Нав. і тэхн., 1990. С. 77.

лителя относительно смысловой многозначности и многофункциональности искусства в отличие от смысловой однозначности научных логических суждений. Ф. Скорина был убеждён во всестороннем воздействии поэзии и музыки и соответствующем богатстве эстетического переживания.

Для него высшее благо – земное, это интеллектуально насыщенная, нравственно совершенная и общественно-полезная жизнь, служение сначала людям, а потом уже Богу или служение Богу через служение людям, общему благу. В центре внимания Ф. Скорины находится духовный мир человека, его ценности, идеалы, призвание. «Да совершен будет человек Божий и на всяко дело добро уготован, яко святыи апостол Павел пишет. И сего ради святыи письма уставлена суть к нашему назначению, исправлению, духовному и телесному, различными обычаями».

Лишь около десяти лет занимался Ф. Скорина издательской деятельностью, но вышедшие с его станка книги, носившие религиозный характер, до сих пор считаются выдающимся культурным явлением, интерес к которому не ослабевает. Всего около 520 экземпляров его книг, в том числе 28 в Республике Беларусь, сохранились до нашего времени.

В настоящее время издание скориновских книг тесно связано с сотрудничеством Беларуси и России. Из союзного бюджета в 2015–2016 гг. были выделены средства на издание книги «Франциск Скорина. Человек мира» общим тиражом 1000 экземпляров. Научно-популярная, красочная книга Алеся Суши о жизни великого первопечатника привлекла внимание многих посетителей на XXIV Международной выставке-ярмарке, прошедшей под знаком 500-летия белорусской печатной книги (февраль 2017 г.). На ней были представлены более тридцати стран, что свидетельствует об интересе к книге, её значимости в современном мире.

В 2017 г. начата работа над изданием «Книжного наследия Франциска Скорины», которое выйдет в серии «Энциклопедия раритетов» при тесном сотрудничестве с ведущими библиотеками и научными центрами Москвы и Санкт-Петербурга. В апреле 2017 г. во время проведения конференции «500-летие издания первой славянской Библии Ф. Скорины» Российская государственная библиотека передала Беларуси цифровые копии коллекций издания Скорины¹.

Сегодня появился новый уникальный интернет-проект «Созвучие: литература и публицистика стран Содружества» (sozvuchie.by), который имеет все шансы в ближайшем будущем обрести статус

¹ *Леоневич Ю.* Притяжение слова Скорины // Беларусь сегодня. 2017. 9 февраля. С. 7.

международного гуманитарного интернет-ресурса. Соответствующее предложение уже направлено в Исполком СНГ для внесения на рассмотрение Совета глав государств Содружества.

По мнению Михаила Швыдкого, сопредседателя правления Межгосударственного фонда гуманитарного сотрудничества, «и в России, и в Беларуси, и в Казахстане, и на Кавказе слово ценится очень высоко... В этом смысле 500-летний юбилей белорусского книгопечатания очень важен. Это событие, объединяющее нас, поскольку Франциск Скорина был и белорусом, и европейцем. Он жил в мире, который я бы назвал интернационалом образованных людей. И этот юбилей – отличный повод еще раз сказать об объединяющей роли книги, славянской книги»¹.

Несмотря на стремительное развитие новых информационных технологий, книга по-прежнему занимает значительное место в образовательной и духовной жизни общества. Франциск Скорина считал её средством возвышения человеческой личности, её духовного обогащения. Его книги повлияли не только на развитие духовной культуры Беларуси, но стимулировали возникновение книгопечатания и в Московском государстве.

Служение добру, Родине, «людem посполитым» Ф. Скорина возводил в ранг подвижничества, под которым он понимал прежде всего светскую деятельность на пользу простых людей.

О. В. Новикова

ТРИ ПРОЕКТА ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ БЕЛАРУСИ НАЧАЛА XX в.: И. КАНЧЕВСКИЙ, В. САМОЙЛО, А. ЦВИКЕВИЧ

Философско-историческая проблематика – одно из важнейших направлений в развитии как белорусской, так и русской философских традиций. Важность анализа этой проблематики И. В. Киреевский определил следующим образом: «Наша философия должна развиваться из нашей жизни, создаваться из текущих вопросов, из господствующих интересов нашего народного и частного быта»².

¹ Книги Ф. Скорины как объединяющий фактор славянской культуры // Редакция газеты «Советская Белоруссия». URL: <https://www.sb.by/articles/slyshat-drug-druga.html>.

² *Киреевский И.В.* Обзорение русской словесности 1829 года // *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 68.

В то же время, белорусская философско-историческая мысль отличается от русской философской традиции хотя бы потому, что актуальной для белорусских мыслителей XIX – начала XX столетий была проблема национального самоопределения на фоне российской и польской ассимиляции. Так, в разработанной в начале XX в. В. Ластовским концепции утверждается, что этническое сообщество, проживающее на территории современной ему Беларуси, происходит от обитавшего на этих землях в I тыс. н.э. племени кривичей, и поэтому нужно вернуть исторические наименования: белорусы – кривичи, Беларусь – Кривия: «Мы, хочучы быць самаістым славянскім народам, выносім з гісторыі нашай і нашага народу на сьвет прастарае племяннае і нацыянальнае сваё найменьне – Крывічы»¹. Однако белорусской культурной традиции удалось избежать опасности уклона в цивилизационный изоляционизм, защищая право белорусов на национальную самобытность и собственную уникальную историю.

Вопрос о национальном самоопределении Беларуси – государственно-политическом, хозяйственно-экономическом, религиозно-культурном – наиболее остро вставал в переломные периоды существования государства в составе других государств и союзов. Такими периодами были объединение Великого Княжества Литовского и Королевства Польского в федеративное государство – Речь Посполитую в 1569 году, распад этого государства, начало разделов Польши и вхождение Беларуси в состав Российской империи, крушение этой империи в начале XX века.

Обратим внимание на взгляды трех белорусских мыслителей первой половины XX века, в творчестве которых проблемам выбора белорусским народом стратегии развития, выявления затрудняющих его национальное самоопределение причин и экспликации ценностных приоритетов было уделено специальное внимание.

Одним из наиболее ярких представителей белорусской философии истории стал И. Абдиралович-Канчевский (1896–1923), философско-исторические взгляды которого изложены в эссе «Извечный путь. Опыт белорусского мировоззрения», которое отличается оригинальностью философско-культурологического анализа, драматизмом, образностью стиля повествования и глубоко личностным отношением к предмету рассмотрения – исторической судьбе белорусского народа. Работа И. Абдираловича-Канчевского тематически близка концепциям культурно-исторических типов Н. Данилевского, К. Леонтьева, морфологии культуры О. Шпенглера, историосо-

¹ *Ластоўскі В.* Падручны расійска-крыўскі (беларускі) слоўнік. Выданне факсімільнага тыпу. Мінск: Навука і тэхніка, 1990. С. 10.

фии Н. Бердяева, но прежде всего характеризуется сильными экзистенциалистскими мотивами.

Согласно концепции И. Канчевского, Беларусь на протяжении всей своей истории, начиная с X века – времени крещения, была ареной борьбы двух направлений европейской культуры – западного и восточного, причем разделившая их граница проходит через Беларусь, Украину и прячется в Балканских краях. В результате этой перманентной борьбы возникло и оформилось специфически белорусское национальное мировоззрение, суть которого в том, что «колебание между Востоком и Западом и искренняя неприязнь к тому и к другому являются основной чертой истории белорусского народа»¹.

Истоки подобной мировоззренческой амбивалентности автор усматривает в древности, когда западные славяне после христианизации берут латинский образец хозяйственно-экономического и духовного развития Византийско-Римской империи, а восточные – византийский. При этом И. Канчевский артикулирует тот факт, что как западные, так и восточные славяне принимают культуру с ее формальной стороны. Любопытно, что на это обстоятельство обращает внимание также Н. С. Лесков, один из персонажей которого говорит: «...во Христа-то мы крестимся, да во Христа не облакаемся»². И белорусы, приняв христианство, не забыли о своих старых убеждениях, но долгие века белорусы стояли на перепутье: один путь был на Запад, второй – на Восток. «Так наши тропинки, начинаясь вместе, расходились в разные, противоположные стороны»³, и хотя с течением времени различие между этими двумя культурными типами уменьшилось, но все же продолжает оставаться ощутимым.

Автор останавливается на социально-психологических особенностях человека православного Востока и человека католического Запада, стремясь дать им объективную и панорамную архетипическую характеристику. Он отмечает привлекательные для белорусов качества человека Востока – простоту, открытость, доброту, соответствие внешности внутренней сущности, и человека Запада – трезвость мышления, способность к компромиссам, терпимость к чужому мнению. «Словом, – продолжает мыслитель, – нам нравились искренность и определенность Востока, а с другой стороны – большая объективность и более человеческое самочувствие Запада.

¹ *Абдіраловіч І.* Адвечным шляхам (Дасьледзіны беларускага сьветагляду). Мінск: Навука і тэхніка, 1993. С. 8–9.

² *Лесков Н.С.* На краю света // *Лесков Н.С.* Собр. соч. в 6. т. Т. 3. М.: Правда, 1973. С. 217.

³ *Абдіраловіч І.* Адвечным шляхам (Дасьледзіны беларускага сьветагляду). С. 12.

Жизнь требовала синтеза, гармонии обоих направлений, что... как увидим, оказалось невозможным»¹. И мыслитель раскрывает причину, почему в итоге белорусский народ не делает окончательного выбора между европейскими культурами Запада и Востока: это сопровождающее всю его историю «насилие над нашими душами», которое осуществлялось в разных формах: «Восток сразу захватывает много, Запад – по своей деликатности – меньше... Зато Запад – великий человек на малые дела, и его способности сильно отдаются на белорусской шее»².

В таком историческом наследии – «буферном» положении Беларуси и ее колебании между двумя социально-культурными центрами – коренится «великая трагедия народного духа», которому отказывают в праве на самобытность, не понимая, что «вместе с белорускостью мы теряем и лучшую часть человечности»³. Не соглашаясь со сложившимся мнением о неспособности белорусов выразить свой культурный идеал, поскольку они остаются в ситуации социокультурного выбора между мессианскими культурами Востока и Запада, Канчевский говорит о необходимости внутреннего культурно-исторического самоопределения и создания собственных национальных форм культурной жизни.

Сознавая сложность этого процесса духовного возрождения, Канчевский предостерегает от возможности появления собственно-белорусского мессианизма, чтобы «найденные формы новой белорусской жизни не стали для нас самих великой тюрьмой и издевательством»⁴. В этом плане, по его мнению, наибольшую опасность представляет характерная и для Востока, и для Запада застывшая «форма жизни» – уклад, нормативная модель социального и духовного бытия, сложившаяся в результате человеческой деятельности. Первооснова ее силы, с одной стороны, – в привязанности человека к плодам своего творения, в желании им вечного существования и, с другой, в «корысти», то есть выгоды ретрансляции формы для поддержания стабильности социально-политического и исторического уклада жизни общества.

Белорусский мыслитель артикулирует факт приобретения формой тем большей нормативности, чем слабее развита духовность народа, хотя признает принципиальную необходимость формы, так как в ней заключена сущность материальной жизни общества. Вместе с тем, он настаивает на том, что следует искать формы, приспособ-

¹ Там же. С. 15.

² Там же. С. 16.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 17.

собленные к изменчивости жизни, эластичные, текучие. Истинная основа жизни, по его убеждению, – это свободное творчество, пример которому можно найти в искусстве, которое «не имеет своего канона, не имеет утвержденных путей, образцов»¹. И. Канчевский дифференцирует понятия субъектов индивидуальной (человек) и социально-исторической (народ, нация) деятельности. Если отдельный человек может найти личное спасение в художественном творчестве, то в общественной жизни массы всегда идут к социальному творчеству только через политический переворот и революцию. Как полагает философ, это не лучший путь для народа, но единственно возможный в условиях, когда народ лишен свободы, творчества и возможности развивать национальную культуру.

Вместе с тем, и это особенно важно, И. Канчевский подчеркивает, что творчество масс основано на творчестве единиц и революция без индивидуального творчества – лишь великая беспросветная смута, живой иллюстрацией чего может служить Россия начала XX века. Гарантировать возможность общественного творчества можно только в случае отсутствия чужого принуждения, для чего, соответственно, необходима политическая независимость. В качестве оптимального варианта человеческого общежития и условия для возможности реального творчества он рассматривает кооперацию – «единственное общественное явление, которое без принуждения объединяет своих членов и не декларирует принуждения для других». В кооперации ему импонирует отсутствие застывшей формы – «готовых рецептов улучшения жизни». Лозунг кооперации – «Твори. Создавая – разрушаем»². Тем самым И. Канчевский постулирует свободное творчество человека как единственный идеал для всего будущего общества. Но это достижимо только в условиях независимости Беларуси.

Вторая яркая фигура в это знаковое для белорусской социально-философской мысли время – Владимир Самойло (1878–1941), для которого осмысление проблемы цивилизационного выбора народа тоже было приоритетным, хотя перспективные ценностные ориентации он усматривал в ином. Не приняв советскую власть, он уехал в 1918 г. в находившийся под властью поляков Вильно. Критикуя политику полонизации белорусского населения, он отмечал, что проводимая правительством Пилсудского политика воплощает в себе как достоинства, так и недостатки амбивалентного «польского мира» (зачастую необоснованный оптимизм, самомнение, при этом развитая культура и система госуправления). Однако, подчеркивает

¹ Там же. С. 27.

² Там же. С. 41.

В. Самойло, этот аппарат «удивительно неудачно, просто фатально и самоубийственно пользуется этими своими преимуществами, приходит к обратным результатам. Недостаток, мягко говоря, морально-государственного “самоограничения” и здесь мстит за себя, как и во всяком ином случае»¹.

Не видя перспектив общественного развития ни на пути советизации Беларуси, ни на пути ее полонизации, В. Самойло связывает их с национальным возрождением, а именно с духовным возрождением народа, предполагающим активное обращение к христианским ценностям. Причем актуализация христианских ценностей в жизни белорусов, по его мысли, должна вызвать у них прилив «божественной энергии». Поэтому, «чтобы стать действительно “живым христианином”, человек должен сам, своим существом рано или поздно пережить какой-то необычный миг, как будто некий взрыв от огня, поднесенного к самой душе, к той взрывной смеси, что сохраняется в ней, пережить настоящую духовную революцию»².

Революция эта призвана способствовать духовно-нравственному преобразению белорусского народа, особая роль в котором, как считает В. Самойло, должна принадлежать двум объективным феноменам, имманентно свойственным белорусам. Во-первых, «национальной поэзии», пробуждающей душевные силы народа. Интерпретируя это положение, можно сказать, что выбор ее в качестве одного из определяющих факторов обусловлен тем обстоятельством, что национальная поэзия выполняет, как минимум, две важные функции: креативную, созидательную – побуждающую человека к духовному творчеству, и социально-коммуникативную, «открывающую» мир белорусам и белорусов миру. Во-вторых, на духовно-нравственное преобразование белорусского народа оказывает заметное влияние выработка у критического самосознания, которое философ понимает как самоуважение, причем это качество характерно не только для представителей творческой интеллигенции, которые учат «своими речами и писаниями», но и для тех, кто учит народ «своим жизненным примером» (В. Самойло имеет здесь в виду противостояние виленских белорусов политике полонизации).

Третий, не менее яркий мыслитель этого времени, короткий жизненный путь которого связан как с научно-теоретической, так и с политико-практической деятельностью – Александр Цвикевич (1888–1937). Его перу принадлежат две работы: «Краткий очерк возникновения Белорусской Народной Республики», одним из соз-

¹ Сулима (Самойло В.). «Сим победиши!..»: Очерк критического оптимизма // Неман. 1992. № 1. С. 169.

² Там же. С. 159.

дателей и видных деятелей которой он был, и «Западно-руссизм», которая в большей мере имеет концептуальный характер, хотя в ней тоже присутствует политико-практическая подоплека. В частности, будучи приверженцем независимости Беларуси, А. Цвикевич выступает как оппонент и «кривичской» концепции В. Ластовского, абсолютизирующей национальную самобытность белорусского народа, и концепции «западно-руссизма», которая, напротив, нивелирует эту самобытность. Он поясняет свою позицию следующим образом: «Под “западно-руссизмом” мы понимаем то течение в истории общественной мысли Беларуси, которое считало, что Беларусь не является страной с особой национальной культурой и не имеет для этого никакого права на самостоятельное культурное и политическое развитие, но что она является культурно и государственно частью России и должна быть рассмотрена как один из ее составных элементов. Представители этого течения стремились довести, что Беларусь, как “Западная Россия”, нераздельно связана с целым – “единой великой Россией” и что белорусы, как одно из славянских племен, органично входят в состав “единого русского народа”»¹.

Отмечая предпосылки становления этого идейного течения в окружении Екатерины II, Александра I, А. Цвикевич относит его оформление к эпохе Николая I, а именно к инициации его генерал-губернатором «Северо-Западного края» Н. Муравьевым. Прослеживая эволюцию идей этого течения от взглядов М. Кояловича до позиции «последнего эпигона» – «Союза Белорусской Демократии», возникшего в период революции 1917 года, автор подводит читателя к выводу, что сущность его не изменилась. Об этом, по мысли А. Цвикевича, свидетельствует тот факт, что руководители этой организации, утверждая, что белорусский язык – не более чем диалект русского языка, потребовали, чтобы преподавание в учебных заведениях Беларуси осуществлялось исключительно на общегосударственном русском языке². Иными словами, «западно-руссизм», как идейное течение, пренебрегал национально-культурной самобытностью и игнорировал суверенность белорусского народа.

В этой связи, по мысли А. Цвикевича, перед Беларусью встала дилемма социально-политической ориентации: либо путь самостоятельного развития на принципах демократической республики, либо развитие в рамках возникшего Советского Союза как его составной части. Возглавляя несколько лет правительство БНР в эмиграции, А. Цвикевич пришел к выводу о несостоятельности первого пути и

¹ Цвiкeвiч А. Западно-руссизм: Нарысы з гiсторыi грамадзкай мьслi на Беларусi ў XIX i пачатку XX в. 2-е изд. Мiнск: Навука i тэхнiка, 1993. С. 7.

² Там же. С. 332.

возвратился в Минск, где стал последовательным сторонником идеи о том, что возрождению Беларуси как нации соответствует путь социалистических преобразований, в котором часть суверенитета республики переносится на весь Союз, но, в свою очередь, Беларусь наделяется частью союзного суверенитета.

Мы обратили внимание на три проекта цивилизационного развития Беларуси, возникшие в первую четверть XX века. Ни один из этих проектов не был воплощен на практике. Тем не менее, философское осмысление исторической судьбы белорусского народа деятелями белорусской культуры имело широкий резонанс в современном им обществе и оказалось востребованным в современной независимой Беларуси.

Й. Хоблик

СЛАВА СЛАВЫ: ЯН КОЛЛАР И ЕГО ИССЛЕДОВАНИЕ РЕЛИГИИ СЛАВЯН

Евангелистский священник, поэт и духовный мыслитель Ян Коллар (1793–1852) олицетворяет чешское и одновременно словацкое национальное возрождение. Несмотря на то, что он родился в словацком городке Мошовце, писал Коллар на чешском. На чешском языке он написал свой объемный и очень многоплановый труд «Дочь Славы» (1824, 1832), примечательный в контексте своего времени, который явился первым в своем роде в истории чешской литературы¹. Это сочинение можно назвать своеобразной энциклопедией славистики в 615 сонетах. Сегодня о них слышал почти каждый чех или словак, но мало кто их знает. Это объемное собрание сонетов самой своей формой хочет изысканно представить и широко раскрыть программную идею, которую называют панславизмом. На примере сочинения Коллара, первого протагониста этой идеи в чешских краях, хорошо можно увидеть, как с помощью лозунга панславизма славянский народ, который столетиями являлся частью западной цивилизации, должен был смириться с западными идеями. Чешский философ Вацлав Черный обращает внимание на гуманистический характер панславизма у Коллара, отдаленность этой идеи

¹ *Putna M.C. Překlad a výklad Slávy dcery z panslavistického mýtu do kulturní historie // Kollár J., Putna M.C. Slávy dcera: Báseň lyricko-epická v pěti zpěvích. Překlad a výklad Slávy dcery z panslavistického mýtu do kulturní historie. Praha: Academia, 2014. С. 9.*

от агрессивного национализма, а также на сильные ностальгические нотки и полную аполитичность¹.

Но здесь мы будем говорить не об этом, а сделаем предметом рассмотрения саму попытку создать науку, предпринятую на фоне панславизма. Может показаться, что речь пойдет об истории одного научного заблуждения, но это не совсем так: гипотеза Коллара, кроме того, что она обладает своеобразным обаянием, представляет собой шаг вперед на пути к созданию современных гуманитарных наук. Она предшествует более позднему религиоведению, но лишь как предзнаменование, потому что религиоведение не связано прямо с учением Коллара.

Ян Коллар на пути к научному подходу

Коллар был систематически образованным человеком. Он имел представление о науке, и у него были способности к тому, чтобы заниматься ей. Однако исследования, на которые он мог опираться, были написаны в конфузной форме, причем факты не всегда были отделены в них от плодов фантазии. Не хватало также проработанной методологии, что замедляло процесс становления гуманитарных наук в современном их понимании.

На протяжении всего средневековья христианские летописцы и историки обращали внимание на языческие культы и мифы, остатки и воспоминания отжившего. Пустые места они потом заполняли заимствованиями или собственным творчеством.

Поступательное развитие науки мы можем наблюдать лишь со второй половины XIX века. Условия для этого подготовили чех Павел Иосиф Шафаржик (1795–1861), современник Коллара, писавший на словацком (о нем мы поговорим ниже), и ряд ученых после него (Иосиф Эрбен, Й. Е. Воцел, В. Брандл, Й. Перволф). Но настоящую научную работу мы можем видеть только в «Очерках по славянской мифологии» (1891) и «Мифологии славян» (1907) Яна Махала (1855–1939).

Наряду с этим расширялось изучение славянской мифологии, особенно в Польше и в России, что вписывается в более широкий исследовательский контекст того времени. Произведение Коллара подтверждает более ранний поиск связей в индоевропейском пантеоне. В начале XIX в. устанавливается индоевропейское языкознание благодаря Францу Боппу (1791–1867). Но лишь с 60-х годов XIX в. начала развиваться «сравнительная (компаративная) мифология», которую создали индонемецкий филолог Адальберт Кунн (1812–

¹ Černý V. Vývoj a zločiny panslavismu. Sešity Knihovny Václava Havla, 2'11. C. 9–25.

1881) и классический филолог Вильгельм Шварц (1821–1899). Особенно эту науку популяризировал на основе индологии оксфордский профессор немецкого происхождения Фридрих Макс Мюллер (1823–1900).

Яна Коллара мы можем исследователем, научное творчество которого базировалось на анализе мифов и обходилось без точных данных, представляя собой подготовительную стадию в развитии славистики и религиоведения.

Слава как олицетворение славянской идеи

После того, как мы определили место Коллара в истории исследований, рассмотрим еще одно главное его произведение – «Дочь Славы» – и связанные с ним религиозные коннотации. Как известно, это произведение во многом биографично. Личная жизнь Коллара является иллюстрацией того, как он вырабатывал свою основную идею. Благодаря тому, что Колллар предпочел филологию ремеслу мясника, он смог познакомиться с двумя личностями, которые его вдохновили. Так, с помощью веймарского лютеранского суперинтенданта Иоганна Готфреда Гердера («священника человечности», которому он был благодарен за его оценку славянства)¹ и философа Якоба Фридриха Фриза Колллар сумел соединить сухой рационализм с религией сердца². А также он смог познакомиться со своим возлюбленным идеалом, который стал для него со временем даже идеалом славянства. Парадоксально, что Мина (полное имя Велемина Фредерика Шмит), немка по происхождению, так никогда и не выучила ни чешский, ни словацкий языки. Лишь у её семьи, возможно, были славянские корни в городке Лужице. Колллар женился на ней спустя 18 лет с момента знакомства. Эта «дочь Славы» в своей литературной версии все же сильно эволюционировала. Последняя версия «Дочери Славы» в сравнении с поэмами 1821 года очень изменена благодаря рефлексии, которая отодвинула на задний план эротические моменты в пользу мифических и славистических³.

Попытка исследовать славянскую религию

Коллар относился к эпохе ранней постгердеровской романтической науки, то есть науки, которая еще не была знакома с прагматическим позитивизмом специализированного эмпирического исследова-

¹ Lochman J.M. Duchovní odkaz obrození. Praha: Kalich, 1964. С. 167–172.

² Там же. С. 165–167.

³ Macura V. Slávy dcera – Jan Kollár 1824, 1832 // Slovník básnických knih. Díla české poezie od obrození do roku 1945 / M. Červenka aj. Praha: Československý spisovatel, 1990. С. 281.

дования¹. У него также мы можем найти попытки преодоления партикуляризма и стремление к трансдисциплинарности. Идея гармонического целого сблизила науку и искусство, но она также предполагала наличие божественной инстанции². Такая наука могла привести даже к определенной легкомысленности, которая могла ее дискредитировать.

Сочетание панславизма и научности мы находим и в работе того же периода – этнографическом исследовании с нотками языкознания, истории, археологии и изучения мифологии и национальной поэзии. В отличие от Шафаржика, Коллар размышляет и о том времени, которое не оставило после себя письменных источников³. Что касается мифологии, то он с удовольствием констатирует тот факт, что ею перестали пренебрегать, и ссылается на Гердера, Гейне, Вагнера и других. Сам он кажется создателем мифов – в смысле «новой мифологии»⁴ Фридриха Шлегеля, которая реабилитирует настоящую поэзию.

Название книги, о которой мы здесь говорим, указывает на важнейший концепт поэтического цикла Коллара: «Слава богине и происхождение названия “славув”, или “славянский”» (1839). Автор прибегает к компаративистике и для сравнения использует индийскую и другие религии; кроме того, он собирает огромное количество материала. В данном случае Коллар следует призыву времени, пытаясь упорядочить старославянскую религию⁵ и удовлетворить романтический интерес европейцев к Индии – колыбели индоевропейцев. Но основной целью работы Коллара является разбор происхождения названия славян, которое, как полагалось, происходит от имени мнимой богини древних славян Славы.

Сама книга появилась в результате острой предметной дискуссии. Главная часть сочинения Коллара стилизована как сборник писем Павлу Йозефу Шафаржику, который отреагировал на этимологические рассуждения Коллара в его «Размышлениях о названиях,

¹ *Bödecker H.E.* Entstehung der Soziologie // Die Wende von der Aufklärung zur Romantik 1760–1820 / H. A. Glaser, G. M. Vajda (eds.) Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2001. С. 289.

² *Köchy K.* Ganzheit und Wissenschaft: Das historische Fallbeispiel der romantischen Naturforschung. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997. С. 399.

³ *Kollár J.* Sláva bohyně a původ jména Slavův čili Slavjanův v listech k velectěnému příteli panu P. J. Šafaříkovi od Jana Kollára. S přídávky srovnalost indického a slavského života, řeči a básně ukazujícími. Pešť: J. M. Trattner-Károlyi, 1839. С. 6.

⁴ *Schlegel F.* Rede über die Mythologie // Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Erste Abteilung: Kritische Neuausgabe, 2. München, Paderborn, Wien: Schöningh; Zürich: Thomas, 1967. С. 311–312.

⁵ *Macura V.* Mytologie Slávy dcery. С. 38.

началах и древностях славского народа и его племени» (1830) в своих «Славянских древностях» (1837) и потом сам попросил Коллара критически отнестись к своему филологическому труду.

В своем трактате Коллар, в отличие от Шафаржика, старается объяснить различие гласных «а» в слове «Слава» (*чешск.* Sláva) и «о» в слове «славянин» (*чешск.* Slovan)¹, настаивая на том, что это альтернатива. Реконструируя эволюцию данной фонетической альтернативы, Коллар приводит свидетельства, доказывающие, что Слава, как богиня всего славянства, занимает важное место в истории мифологии. Должно быть абсолютно понятно, что славяне поклоняются Славе так же, как многие другие народы – своим национальным богам². Одновременно он ссылается на общие корни мифологических представлений всех индоевропейцев. Происхождение славян, а с ними и Славы, Коллар, как и Шафаржик, ищет в Индии³.

Чередувание гласных «а» и «о» Коллар обосновывает, показывая тождество корневых морфем «слав-» и «слов-». Предпочтение он отдает форме «слав-», потому что она чаще используется в личных именах. «Слав-» должна была быть исходной, простой корневой морфемой, обозначающей названия народа и края, и от нее впоследствии было произведено имя богини Славы. Таким образом, возникает целая система взаимосвязанных понятий: Слава – богиня, слав – поклонник Славы, слава – поклонница Славы, славы – поклонники Славы, Слав – место, деревня, край либо богини Славы, либо ее поклонников, либо народов, относящихся к славам⁴.

О религиозно-этической ценности подобных рассуждений, естественно, не могло быть и речи. Так, уже Шафаржик встретил работу Коллара жесткой критикой. В письме к русскому историку Михаилу Погодину от 22 ноября 1839 г. он писал: «Книга Коллара “Слава богине” мне вообще не нравится: данная дилемма создала лишь сумбур. Все настоящее и новое в ней можно уместить на одном листе»⁵. Хотя, как шаг к серьезным исследованиям, трактат Коллара, безусловно, заслуживает внимания.

Пример метода Коллара

Читатель, который сегодня прикоснется к книге Коллара, будет очень удивлен большим количеством собранной информации о ко-

¹ Kollár J. Sláva bohyně... С. 80–98.

² Там же. С. 73.

³ Там же. С. 61.

⁴ Там же. С. 134.

⁵ Šafářik P.J. Z listov. URL: http://zlatyfond.sme.sk/dielo/1485/Safarik_Z-listov/6. См. также: Korespondence Pavla Josefa Šafářika, I; Vzájemné dopisy P. J. Šafářika s ruskými učenými, I–II. Praha: Česká akademie věd a umění, 1927.

гда-то известной Славе. И было бы утомительно и даже невозможно проверить каждый факт, который Коллар привел сцелью подтверждения своей гипотезы. Нам хватит одного интересного примера, к которому мы должны добавить небольшое пояснение. В Чехии (и в других странах средней Европы) издавна пекут любимый пирог, который называется бабовка. По мнению Коллара, название это происходит от названия формы, которую индусы называли *Bhāvanī* и в ней пекли пирог к празднику богини *Bhāvanī*¹. *Bhāvanī* является при этом другим именем *Ragyna Devī*, которая попала в сферу уважения космической материнской силы. Этому отвечает и символика – источник, а также круговые миски, которые у Коллара ассоциировались с формами для бабовки. Морфема «баба» само по себе подтверждает данную теорию, потому что в языческие времена наверняка оно имело какое-то отношение к плодородности, порождающей духовные создания.

Идея связи средней Европы с Кашмиром является в данном случае слишком смелой. В среднюю Европу бабовки, скорее всего, завезли римляне². Но и предположительный путь бабовки из Кашмира в Рим не доказан. А кроме того, конечно, можно усмотреть в бабовке такой же вагинальный символ, как и в индийской миске, который ассоциируется с богиней-матерью Терра Матер (как это и сделал Коллар), но и у этой универсальной символики нельзя автоматически искать историческую последовательность определенных явлений.

Ангажированный в изучении религии

Коллар, интересовавшийся славянством, поэзией и наукой, не хотел скрывать свои намерения, но и не хотел вести себя нечестно с точки зрения науки. В его время уже давно созрело требование иметь беспристрастную науку, но также преобладало простое, подходящее до наивности доверие к фактам. И все же, в творчестве Коллара можно найти определенный переломный момент: поэт Коллар, как оратор Гердера, выступает олицетворением средневропейской позиции в универсальной перспективе духа своего времени, и этим он располагает к себе читателей. Но как ученый, он остается один, друзья уходят от него, и в большинстве случаев он терпит неудачу³.

В ретроспективе мы видим противоречие между наивным исследованием и серьезным национально-культурным интересом. Мы

¹ *Kollár J. Sláva bohyně... С. 324–330.*

² *Krauβ I. Chronik bildschöner Backwerke. Stuttgart: Matthaes, 1999. С. 86.*

³ *Černý V. Vývoj a zločiny panslavismu. С. 19–21.*

понимаем, что этого противоречия Коллар не замечал, так что отмеченное выше доверие к фактам не мешало ему с интересом изучать религию. Он считал Славу известной в давние времена. Он не гнушался языческих богов, как и христиане эпохи Возрождения. Ее черты он прорисовывал постепенно и не прямо – как лицо богини, национальной богини, с которой ассоциируется не только огонь, но и солнце, и которая является небесной богиней, дарящей счастье и бессмертие.

Как мы уже отмечали, Слава олицетворяла древнее происхождение славян и их древнюю силу. Нигде Коллар не говорит о том, что хотел бы возродить ее культ, но пытается с ее помощью дать имя духу славянства. В этом проявляется странный симбиоз мифологии, поэзии и науки.

В контексте чешского и словацкого национального возрождения мы находим национальный интерес, вызвавший потребность в этнографии, которая должна была популяризовать не только национальные, но и всеславянские ценности. Сохранение и обогащение коллективной памяти народа было потребностью того времени.

Заключение

Когда, в отличие от Коллара, один из известнейших чешских историков Франтишек Палацкий отказался от панславизма, он не отказался от славянской взаимности, и в этом вопросе он сходится с Колларом (когда Палацкий приехал в 1867 г. на народоведческую выставку в Москву, он не принимал идею панславизма, но верил в славянскую взаимность и в возможность демократии и гуманизма вследствие отмены крепостного права. В XIX веке казалось, что у славянства есть будущее. Этот идеал поддержала Дочь Славы, но соединить науку с идеалом не получилось.

О Колларе как об исследователе современные чешские ученые – слависты и религиоведы – практически никогда не упоминают. Но несмотря на это, стоит задуматься над двумя важными выводами, которые можно извлечь из чтения работ Коллара. Во-первых, при анализе в гуманитарных науках нужно сохранять чувство целостности. Нельзя, к примеру, изучать чешское язычество, не изучая религии других славян. Во-вторых, хотя теория Коллара представляет собой наивную фазу изучения чешской дохристианской религии, она предостерегает нас от наивности стремления к беспристрастию в науке и учит современных исследователей использовать интуицию и фантазию, без которых наука в лучшем случае осталась бы мертвым знанием.

И. А. Панченко

ПОРТРЕТНАЯ ФОТОГАЛЕРЕЯ ДЕПУТАТОВ СЛАВЯНСКОГО СЪЕЗДА 1867 Г.

В 2017 г. отмечается 150 лет со времени проведения в московском Манеже Всероссийской этнографической выставки (23 апреля – 19 июня 1867 г.), запечатлевшей духовное единство и историческую значимость многомиллионного славянского мира, представители которого, как и прежде, проживают на территории многих европейских государств. С 4 мая по 4 июня 1867 г. в Петербурге и Москве состоялся знаменитый Славянский съезд. Он был непосредственно связан с памятной выставкой и имел самостоятельное значение. Этим важным событиям в истории России и Европы посвящены многочисленные публикации отечественных и зарубежных исследователей¹. Также в нашей стране и за ее пределами постоянно вызывают научный и общественный интерес личности создателей выставки и участников съезда, среди которых – делегация славян Западной и Южной Европы. Однако до сих пор их фотопортреты – это мало кому известная визуальная информация. Как предмет изучения фотографическая иконография участников съезда из числа западных и южных славян на настоящий момент нашла своего исследователя только в лице автора данной публикации.

В российских национальных собраниях фотографические изображения участников съезда 1867 г. хранятся в Государственном Литературном музее, Государственном Историческом музее, Научной библиотеке МГУ им. М. В. Ломоносова. На данный момент самой представительной портретной фотогалереей славянских депутатов обладает сокровищница отечественного искусства – Государственный Русский музей. В одном из его подразделений, в секторе архива изображений, среди исторических альбомов хранится уникальный памятник – «Славяне в России 1867», в состав которого включены 77 снимков. До недавнего времени в силу разных причин этот фотоальбом не был изучен и атрибутирован. Но как выясни-

¹ Среди них: Всероссийская этнографическая выставка и славянский съезд в мае 1867 года. М., 1867; Всероссийская этнографическая выставка и славянский съезд 1867 года. М., 2017; *Главачка М.* От Венского Информбюро. Еще раз о путешествии славян в Россию в 1867 году // *Родина*. 2006. № 4. С. 116–121; Славянские форумы и проблемы славяноведения. Сборник статей / Отв. ред. М. Ю. Досталь, И. В. Крючков. М., Ставрополь, 2008; Славянское движение XIX–XX веков: съезды, конгрессы, совещания, манифесты, обращения / Отв. Ред. М. Ю. Досталь. М., 1998.

лось позднее, история его создания замечательна и принадлежит петербургскому периоду рассматриваемого съезда.

Как известно, 4 мая 1867 г. представительная славянская делегация в числе 62 человек пересекла границу Российской империи и прибыла 8 мая, в понедельник, на Николаевский вокзал Санкт-Петербурга, где была торжественно встречена и препровождена в заказанные для них комнаты гостиницы «Бель-Вю» («Belle-Vue»), находившейся, как нам удалось установить, на Невском проспекте (современный адрес – д. 66). Место проживания было выбрано очень верно: в центральной части города. Рядом находились важнейшие места проведения мероприятий съезда, в том числе Дворянское собрание, Императорская Публичная библиотека и др. Так как этот съезд был особым по характеру проведения (не было четкого графика открытия и закрытия, мероприятий и т. д.), то и гости на него прибывали постепенно. Некоторые из них не поехали затем 15 мая в Москву¹, а иные сразу направились только туда, – обо всем этом и не только ежедневно (со среды 10 мая, с № 127) сообщала столичная газета «Санкт-Петербургские ведомости». Естественно, что визит славянских делегатов исторического съезда всколыхнул сочувствующее им российское общество, заинтересовал портретистов-светописцев двух столиц, пожелавших снять приехавших депутатов, поэтому фотолетопись пребывания славян в России включает петербургский и московский периоды.

Автором было установлено, что фотосессия славянских делегатов в Петербурге происходила рядом с их гостиницей – в «Фотографии Императорской Публичной библиотеки», располагавшейся в те годы по адресу Невский пр., д. 60, где работал столичный светописец Александр Петрович фон Барт, проживавший также недалеко: Малая Конюшенная ул., д. 6, кв. 14². Других сведений о мастере на настоящий момент обнаружить пока не представляется возможным. В силу указанных выше обстоятельств фотографическая съемка славян происходила в указанном фотоателье не одномоментно, а по мере прибытия гостей в северную столицу с 8 по 14 мая. Например, болгарин И. Богоров, прибывший 13 мая, мог быть снят 13–15 мая, а И. Субботич – в день приезда 14 мая или на следующий день³.

¹ Санкт-Петербургские ведомости. 16 мая 1867 г. № 133. С. 2.

² Данные об адресе найдены автором во «Всеобщей адресной книге С.-Петербурга, с Васильевским островом, Петербургскою и Выборгскою сторонами и Охтою: в 5 отделениях. Предисл. Г. Д. Гоппе, Г. К. Корнфельда». СПб., 1867–1868. С. 222.

³ Санкт-Петербургские ведомости. 13 мая 1867 г. № 130. С. 2; Санкт-Петербургские ведомости. 14 мая 1867 г. № 131. С. 1.

Рассмотрим пристально весь комплекс портретов, сделанных А. П. фон Бартом для альбома «Славяне в России 1867». Всего в фотоателье было исполнено 77 вертикальных по расположению портретных отпечатков на альбуминовой бумаге (основном материале 1860-х гг.) популярного в 1850–1860-е гг. фотоформата «карт-визит» (8,5x5,5 см), каждый из которых наклеен на лист плотной голубого цвета бумаги (23x18 см) с золотым обрезом. В нижней части всех 77 листов по центру тиснением способом обратного конгрева исполнены на французском языке название и адрес фотоателье, где состоялась фотосъемка: «Barth Photographe de la Bibliotheque Imperiale Perspective de Nevski 60 Saint Petersburg» – «Барт Фотограф Императорской библиотеки Невский проспект 60». Все листы имеют декоративное украшение в виде изящной линейно-узорчатой окантовки, сделанной (возможно, самим фотографом или работником его мастерской) вручную акварелью, белилами и черными чернилами в славянской стилистике. Под 72 фотографиями на листах бумаги за рамками окантовки находятся отцентрованные автографы изображенных, исполненные черными чернилами. В пяти случаях на листах в центре кириллицей черными чернилами написана фамилия депутата (опять же самим фотографом или его помощником): Ценова, Смоляр, Палацкий-сын, Радак, Волич¹.

При атрибуции имен и фамилий изображенных на портретах персон нам пришлось учитывать, изучить и сопоставить множество опубликованных списков славянских гостей в дореволюционной и современной литературе, в том числе на чешском и немецком языках², одновременно «распознавая» автографы на еще одном произведении – фотомонтаже из коллекции ГИМ, явно близком по портретному содержанию рассматриваемому альбому, речь о котором пойдет ниже. Приняв во внимание все разночтения в указании состава и написании имен и фамилий предположительных и приехавших представителей славянской делегации (всего, возможно, их было около 107 человек), нам удалось расшифровать автографы под фотографиями в альбоме и таким образом закончить атрибуцию портретов депутатов Славянского съезда для альбома «Славяне в

¹ В силу объективных причин фотографии были наклеены гораздо позднее, чем были поставлены автографы.

² Всероссийская этнографическая выставка и славянский съезд в мае 1867 года. М., 1867. С. 151; *Главачка М.* Еще раз о поездке австрийских славян в Россию в 1867 г. // *Славяноведение.* 2007. № 1. С. 64–65; *Московские ведомости.* 11 мая 1867 г. № 102. С. 3; *Санкт-Петербургские ведомости:* 10 мая 1867 г. № 127. С. 1; 13 мая 1867 г. № 130. С. 2; 14 мая 1867 г. № 131. С. 1; *Шипова Т.Н.* *Московские фотографии. 1839–1930.* История московской фотографии. М., 2012. С. 55–56.

России 1867», результат которой приводим в виде списка изображенных, соответствующего порядковым номерам, указанным на 77 листах¹. В основном славянские депутаты приходили на съемку в павильон в европейском костюме, и лишь некоторые – в одежде, имеющей стилистические признаки национального наряда западных и южных славян. На сюртуках многих гостей с левой стороны прикреплены украшения в виде белой розетки, значение которой пока остается невыясненным.

Очевидно, что фотограф снимал славянских гостей «на скорую руку» (торопясь запечатлеть их «на память»), поэтому встречаются композиционные несовершенства (излишняя «сдвинутость» модели в кадре вправо, влево, вверх, вниз), монотонный повтор поз (как правило, сидящая фигура поясного или поколенного кадрирования в трехчетвертном развороте), один и тот же темный нейтральный фон, редкие предметы антуража фотоателье и, как следствие, фиксационный характер получившихся снимков – «для истории», хотя прослеживаются и характер, и индивидуальность каждой модели. При этом только одно изображение было отредактировано ретушью – портрет С. Радака.

¹ 1. Бретислав Елинек 2. Франтишек Палацкий (отец) 3. Михаил Полит 4. Андрей Синобад 5. Александр Гудец 6. Эммануил Вавра 7. Карел Ичинский 8. Иван Богоров 9. Милан Миличевич 10. Игнац Фукс 11. Евгений Павлевич 12. Стефан Тодорович 13. Карел Топинка 14. Ян Барако 15. Франтишек Ригер 16. Яков Головацкий 17. Иосиф Субботич 18. Павел Мудрость 19. Ян Данило 20. Медо Пучич 21. Драгутин Петрович 22. Михаил Молчан 23. Илья Янкович 24. Иосиф Гамерник 25. Милодар Медакович 26. Мирко Бедекович 27. Карел Рогачек 28. Генрих Гоура 29. Алоиз Звержина 30. Любомир Радивоевич 31. Христофор Бабич 32. Петр Дучман 33. Гвидо Манес 34. Александр Вукашинович 35. Томаш Павлович 36. Живко Васильевич 37. Флориан Ценова 38. Иван Смоляр 39. Ян Палацкий (сын) 40. Стефан Радак 41. Спиридон Билбия 42. Карел Матуш 43. Василий Котур 44. Ян Кубишта 45. Иван Вилгар 46. Александр Мусулин 47. Еремей Ковачевич 48. Антонин Врятко 49. Карел Виллани 50. Феликс Лай 51. Антонин Немец 52. Владан Георгиевич 53. Осип Ливчак 54. Янко Шафарик 55. Франтишек Скрейшовский 56. Андрей Радлинский 57. Матия Маяр 58. Николай Бегович 59. Рафаил Кукич 60. Франтишек Браунер 61. Стефан Волич 62. Николай Ковачевич 63. Адольф Патера 64. Урош Милутинович 65. Лазарь Костич 66. Фома Черный 67. Петр Маткович 68. Милан Петрониевич 69. Антонин Коутский 70. Осип Коларж 71. Йован Милинкович 72. Иван Крстич 73. Ян Ясенский 74. Карел Эрбен 75. Абель Лукшич 76. Юлиус Грегг 77. Франтишек Прудек. Из приведенного списка следует, что участники съезда – видные деятели славянской культуры и просвещения XIX столетия. Автором установлено, что 26 снимков представляют чешскую и 30 – сербскую делегации, 4 – далматинскую, 3 – словацкую, 3 – словенскую, 3 – хорватскую, 1 – болгарскую. Также в состав альбома входят 3 портрета русинов из Восточной Галиции, 1 – русина из Венгрии, 2 – сербов-лужичан и 1 – кошуба из Пруссии.

Лаконичные по исполнению и стилистике портреты славян отмечены чертами общей демократизации русского искусства и, в частности, светописы середины XIX в., представляя собой в первую очередь иконографическую энциклопедию участников Славянского съезда 1867 г. Но при этом они были помещены в специально созданный, представительский по виду (и замечательно сохранившийся) «альбом на память» в виде шкатулки (размером 25x21x4 см), обтянутой снаружи темно-малиновым бархатом и украшенный медными деталями: накладками, двумя застежками, а также названием на крышке «Славяне в России» и годом в виде кириллической надписи, означающей «1867». Нижняя часть шкатулки опирается на четыре медные жуковины-ножки. Внутри альбом обтянут (как и передний форзац) муаром песочного цвета и имеет для удобства закладывания определенных и извлечения одновременно всех листов с фотографиями длинную розовую атласную ленту-закладку с «флажком» на конце, которая выступает почти на 5 см из глубины шкатулки, обклеенной снаружи по контуру золоченой фольгой.

Как правило, альбомы подобного внешнего вида и содержания по иконографической и событийной важности (а съезд и выставка 1867 г. были именно таковыми) становились «августейшими подношениями». Тем более, правящая в то время императорская чета Александр II и Мария Александровна (с началом воцарения которой совпало интенсивное развитие фотографии как вида искусства), как и все представители дома Романовых, выказывала неподдельный интерес к светописы в различных ее жанрах и проявлениях. С тех пор дарение членам царской семьи фотоснимков, оформленных в виде альбомов, исполненных в связи с важными событиями, стало для многих фотографов обычной практикой. И действительно, изучаемый альбом ранее хранился в Императорском Эрмитаже, в Отделении гравюр и рисунков (шкаф 76, полка 2, № 186), о чем свидетельствует наклеенная этикетка установленного образца на специальной коробке для хранения (чуть больше формата альбома – 25,5x21,5x4,5 см), обтянутой темно-зеленым коленкором. В Русский музей данный альбом поступил 9 июля 1930 г. из Государственного Эрмитажа по акту в числе многих альбомов с гравюрами, литографиями и проч. И почти восемьдесят пять лет листы с фотоснимками участников Славянского форума, несомненно, обладающими исторической, художественной и иконографической ценностью, не имели атрибуции. В 2014 г. в ходе планомерного изучения и раскрытия фонда альбомов из собрания Русского музея автором была инициирована научная работа по атрибуции данного памятника, и благодаря впервые проведенной атрибуции данного альбома стало допод-

лино известно, кто в действительности был участником петербургского этапа Славянского съезда 1867 г.

Кроме рассмотренного альбома, в ГРМ хранятся еще фотографии на «славянскую тему». В «иностранным» альбоме «карт-визитов» из коллекции петербургского профессора Н. С. Бакшеева хранится «Портрет Ф. Ригера», где на лицевой стороне паспарту в нижнем левом углу есть типографская надпись: «Phot. Barth», а на обороте значится: «Фотография Императорской Публичной Библиотеки на Невском просп. напротив Аничкова сада д. Глазунова № 60 в С.-Петербурге». Данный «визит-портрет» явно сделан с того же негатива, что и портрет указанного лица из славянского альбома, но кадрирован в вертикальный овальный формат уже «погрудно».

Групповой портрет «Славянские гости Ковачевич, Ригер, Палацкий, Браунер, Головацкий» (1867), находящийся также в бакшевском альбоме, можно тоже отнести к работе А.П. фон Барта¹.

Также автору удалось провести атрибуцию и некоторых памятников, связанных с запечатлением лиц славянской делегации в московский период исторического съезда. В понедельник 15 мая славяне (по списку 75 человек, среди которых «12 были экспонентами и жертвователями на этнографической выставке»²) после торжественного обеда отбыли на экстренном поезде в Москву, где почти все гостили до 27 мая. В Петербург они возвращались уже не одновременно и не в полном составе: кто-то поехал сразу на родину.

Начавшийся 16 мая московский этап славянских встреч знаменит растиражированным в нескольких современных изданиях (в отличие от столичной фотосессии) изображением 64 депутатов³, исполненным в «Русской фотографии», принадлежавшей мастеру светописи, главному участнику фотографической части этнографической выставки Никандру Матвеевичу Аласину (ул. Волхонка, д. 4). Несмотря на широкую известность этой (видимо, первой в своем роде!) групповой фотографии-монтажа «Славянские гости. Май 1867» (отпечаток на альбуминовой бумаге, картон; 56x76 см)

¹ В музее хранятся и два снимка неизвестного фотографа с коллажа «Императорская Публичная библиотека. В память посещения славян 9 мая 1867», где наряду с пятнадцатью российскими лицами представлены портреты видных западноевропейских славянских деятелей разных лет: Колляра, Шафарика, Ганки, Добровского, Раича.

² Санкт-Петербургские ведомости. 13 мая 1867 г. № 130. С. 2.

³ *Сабурова Т.Г.* Портрет в русской фотографии. Избранные произведения 1850–1910-х гг. из собрания Государственного Исторического музея. М., 2006. С. 120–121; *Шангина И.И.* Картинки с выставки // Родина. № 1–2. М., 2006. С. 220; *Шитова Т.Н.* Московские фотографии. 1839–1930. История московской фотографии. М., 2012. С. 57.

из собрания ГИМ¹, лица, запечатленные на 64 овальных портретах, до недавнего времени не были никем атрибутированы, поэтому представилась возможность это сделать, тем более что автор уже занимался обозначенной темой. Благодаря проведенной трудоемкой атрибуции персоналий для альбома «Славяне в России 1867» и имеющимся автографам портретированных, находящихся на лицевой стороне паспарту фотографии-монтажа, стало возможно и относительно скорое составление московского списка славянских гостей в соответствии с указанной нумерацией (№№ 1–64)². При этом период съемки в силу разных факторов следует очертить с 17 по 25 мая. В продажу фотопортреты славян в виде самостоятельных «визитных карточек» поступили в Москве не позднее 31 мая 1867 г., причем по «довольно дорогой цене – 50 коп. за портрет»³. При этом портреты, исполненные в столице, готовы не были, о чем сообщали «Санкт-Петербургские ведомости»: «Кстати о фотографиях: хорошо бы было снять фотографию со всей депутации; приятно было бы каждому иметь ее на память о Славянском съезде. Странно, что до сих пор не готовы фотографии наших гостей, делавшиеся в Петербурге. Депутация выезжает из Москвы в субботу, некоторые же уже уехали из Москвы»⁴. Продававшиеся отпечатки (часть из них ныне в собрании ГЛМ) были сделаны с тех же негативов, что и портреты для фотомонтажа, но в отличие от последних не кадрированы «погрудно» в вертикальный овальный формат⁵. Отметим, что на груп-

¹ *Сабурова Т.Г.* Портрет в русской фотографии. С. 119; *Шутова Т.Н.* Московские фотографы. 1839–1930. История московской фотографии. С. 57.

² 1. Я. Головацкий 2. Ф. Палацкий 3. М. Петрониевич 4. Ф. Ригер 5. Е. Ковачевич 6. И. Субботич 7. У. Милутиноаич 8. Н. Бегович 9. М. Миличевич 10. Р. Кукич 11. Ф. Черный 12. А. Мусулин 13. П. Мудрость 14. И. Гамерник 15. Я. Шафарик 16. Ф. Браунер 17. М. Полит 18. К. Эрбен 19. С. Тодорович 20. И. Смоляр 21. С. Радак 22. М. Молчан 23. Ф. Ценова 24. М. Маяр 25. П. Маткович 26. О. Ливчак 27. Е. Павлевич 28. А. Вртытко 29. А. Радлинский 30. А. Вукашинович 31. Э. Вавра 32. А. Худец 33. О. Коларж 34. Б. Елинек 35. М. Медакович 36. К. Виллани 37. И. Янкович 38. Г. Гоура 39. В. Котур 40. Ю. Грегр 41. А. Лукшич 42. Г. Манес 43. Ф. Прудек 44. Ф. Скрейшовский 45. И. Вилгар 46. К. Ичинский 47. А. Патера 48. Л. Радивоевич 49. М. Бедекевич 50. И. Крстич 51. К. Магуш 52. Й. Милинкович 53. Х. Бабич 54. А. Немец 55. И. Пламенац 56. П. Вукотич 57. В. Георгиевич 58. Я. Есенский 59. Л. Костич 60. Ф. Лай 61. Я. Кубишта 62. Я. Барако 63. С. Билбия 64. С. Волич.

³ Санкт-Петербургские ведомости. 31 мая 1867 г. № 148. С. 2.

⁴ Санкт-Петербургские ведомости. 28 мая 1867 г. № 145. С. 2.

⁵ В центре рассматриваемого коллажа также находится фотография мастерской Н. М. Аласина из альбома «Виды Москвы» (1867; 14 листов, хранится в ГРМ, поднесен в октябре 1867 г. принцессе Дагмар – будущей императрице Марии Федоровне – накануне ее свадьбы с цесаревичем Александром), экземп-

повой фотографии по разным причинам отсутствуют персоналии, представленные на снимках в альбоме «Славяне в России 1867»: Я. Палацкий, К. Топинка, А. Звержина, А. Коутский, Ж. Васильевич, К. Рогачек, И. Фукс, Я. Данило, М. Пучич, А. Синобад, Н. Ковачевич, Т. Павлович, Д. Петрович, И. Богоров, П. Дучман. В свою очередь, в собрании Русского музея нет двух значимых делегатов (приглашенных специальной телеграммой 13 мая во время пребывания славян в Петербурге) – черногорцев Ильи Пламенаца и Петра Вукотича, а именно они приехали в национальных костюмах (и далматинцы¹), чего так ждали хозяева мероприятий от всех славянских гостей. И именно они входят в те двадцать три портрета славян, исполненные в отечественных и зарубежных фотоателье², которые хранятся в составе альбома славянофила Ю. Ф. Самарина в собрании фотографий ГЛМ (Москва)³. В Москве славяне также снялись – в известном фотоателье М. М. Панова. Шесть альбуминовых отпечатков портретов, оставшихся от этой съемки, ныне хранятся в Отделе редких книг и рукописей НБ МГУ имени М. В. Ломоносова (С. Волич, Д. Петрович, А. Вукашинович, С. Радак, Я. Шафарик, Й. Милинкович)⁴. Следовательно, впервые произведенная атрибуция фотографий-монтажа (ГИМ) и отдельных фотопортретов выявила московских участников Славянского съезда 1867 г., который закончился официально 4 июня, когда в час дня поезд со славянскими деятелями в торжественной обстановке отбыл с Николаевского вокзала Санкт-Петербурга.

Итак, пристально изучив уникальный фотографический материал из собраний ГРМ, ГИМ, ГЛМ и НБ МГУ, историческую и со-

ляры которого были подарены некоторым славянским гостям: черногорцам И. Пламенацу и П. Вукотичу (См.: Всероссийская этнографическая выставка и славянский съезд в мае 1867 года. М., 1867. С. 409).

¹ Всероссийская этнографическая выставка и славянский съезд в мае 1867 года. С. 182.

² В 2017 г. несколько портретов из остающихся неизвестными изображений славянских гостей атрибутированы нами по запросу хранителя фотофонда ГЛМ М. А. Зусманович, которая незадолго до этого, благодаря в том числе и разным статьям автора данной публикации, уже атрибутировала значительную часть снимков. Таким образом, стали известны следующие персоналии: Ф. Ригер, Ф. Палацкий, Н. Бегович, М. Петрониевич, Е. Павлевич, У. Милутинович, Я. Головацкий, М. Молчан, П. Вукотич, И. Пламенац, А. Вукашинович (два портрета), Г. Манес, Э. Вавра, М. Полит, М. Горник, Ф. Браунер, Ю. Грегр.

³ *Шутова Т.Н.* Московские фотографы. 1839–1930. История московской фотографии. С. 56–59.

⁴ В 2015 г. по запросу сотрудника данного отдела Е. В. Зименко нам удалось атрибутировать два портрета из этого фонда, до последнего времени причислявшиеся к неизвестным, – А. Вукашиновича и Д. Петровича.

временную литературу, имеющую отношение к истории Славянского съезда 1867 г. и его участникам из числа западных и южных славян, нам удалось впервые атрибутировать их фотографические персоналии, ввести их в научный оборот¹, расширить наше представление по многим вопросам, касающимся развития отечественной светописы середины XIX столетия.

С 2014 по 2017 гг. в разных контекстах и для различных аудиторий в статьях и докладах автору удалось осветить промежуточные результаты своей работы². Но именно данная статья на настоящий момент может считаться итоговой, обобщающей все найденные сведения о местонахождении портретов депутатов рассматриваемого съезда, особенно принимая во внимание знаменательную юбилейную дату, которая отмечается в этом году как в России, так и за рубежом – в государствах, чьи видные представители стали участниками знаменитого Славянского съезда 1867 г.

¹ Выражаю благодарность старшим научным сотрудникам Русского музея А. А. Макаровой за подтверждение даты на альбоме, исполненной кириллицей, и А. Г. Метелкиной, указавшей на Акт поступления данного альбома из Государственного Эрмитажа в 1930 г., хранителю изобразительных фондов ГЛМ Т. Н. Шиповой за консультацию по поводу подтверждения авторства фотографий альбома «Славяне в России 1867», а также хранителю фотографического фонда ГЛМ М. А. Зусманович за возможность ознакомиться с альбомом из личной коллекции Ю. Ф. Самарина и сотруднику Отдела редких книг и рукописей НБ МГУ им. М. В. Ломоносова Е. В. Зименко за возможность увидеть хранящиеся здесь фотопортреты славянских гостей.

² *Панченко И.А.*: 1) Персоналии участников Славянского съезда 1867 г. (доклад на открытии кабинета сербского языка и литературы на филологическом факультете СПбГУ, 2014); 2) Персоналии участников Славянского съезда 1867 г. // XX Державинские чтения: современные и исторические проблемы болгаристики и славистики: Материалы XLIV Международной филологической конференции. СПбГУ, филологический факультет, 10–15 марта 2015 г. СПб., 2015. С. 70–79; 3) Исторические фотографии из собрания Русского музея. Альбом «Славяне в России 1867» // Семинар «Учет и описание фотодокументов в составе личных фондов». СПб., ЦГАЛИ. 8–9 сентября 2015 г. URL: <https://spbarchives.ru/documents/10157/62e58b18-0585-4a54-9ca4-6bfa85537e3b>; 4) Фотографический портрет формата «карт-визит» в фотоальбомах из собрания Государственного Русского музея // Сборник докладов Международной конференции «Фотография в музее» 17–19 мая 2016 г. СПб.: РОСФОТО, 2016. С. 12–19; 5) Интервью для фильма «А. Радлинский» // Радио и ТВ Словакии, 2017.

Ю. Крочак

РОЛЬ ХРИСТИАНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ В ФОРМИРОВАНИИ «ЭСТЕТИЧЕСКОЙ САМОВЫТНОСТИ» ДРЕВНЕРУССКОЙ КУЛЬТУРЫ¹

Искусство слова, в первую очередь слова письменного, в его не-утилитарном измерении принадлежит сфере эстетики, понимаемой как всякая сознательная деятельность человека, которая передает и выражает определенные идеи и эмоции и результатом которой является духовное (метафизическое) удовлетворение. В таком ключе эстетику понимали выдающиеся русские мыслители, прежде всего Алексей Лосев и Дмитрий Лихачев, а также их ученики: Сергей Аверинцев и Виктор Бычков. Они рассматривали древнерусскую культуру и в частности ее письменность в рамках «раскрытия ее эстетической самобытности»² или «анализа ее эстетической специфики»³. Поэтому с определенной точки зрения история культуры Древней Руси будет историей формирования эстетических феноменов, отношений и опытов, которые вызвало к жизни христианство: неотделимые друг от друга христианское слово и христианский образ.

Древнерусская литература дает изобилие примеров подобного толкования эстетической (неутилитарной) функции «слова». К примеру, в «Изборнике 1076 года» можно найти мысль, что чтение книг необходимо для праведной жизни: «полезно, братья, чтение книг каждому христианину... Ни корабля без гвоздей не сделать, ни пра-

¹ Данная статья является частью исследовательского проекта, финансируемого из средств Национального Научного Центра Польши (Narodowe Centrum Nauki), номер постановления: DEC-2016/21/D/HS1/03396.

² Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 356.

³ Бычков В.В. Русская средневековая эстетика. XI–XVII века. М., 1995. С. 11. См. также: Бычков В.В. Эстетическое сознание Древней Руси. М., 1988. С. 8; Аверинцев С.С. Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики // Древнерусское искусство. Зарубежные связи / Ред. Г. В. Попов. М., 1975. С. 375.

ведника – без чтения книг, и как у пленников на уме родители их, так у праведника – чтение книг»¹. Похожую мысль высказывает летописец в статье под 6545/1037 годом: «велика ведь бывает польза от учения книжного; книгами наставляемы и поучаемы на путь покаяния, ибо от слов книжных обретаем мудрость и воздержание»². «Книжное знание» слаще, чем мед, утверждали Кирилл Туровский и Даниил Заточник³. Оно облагораживает душу, ум и сердце. Человек, который обретает книжное знание, становится расположенным к принятию Божьей благодати. Эстетическая функция слова отождествлена тут с его этической функцией, красота «книжного знания» одновременно является добротолубием (любовью к доброте), нравственной, практической мудростью.

Искусство слова в значении «риторика, красноречие» ассоциировалось иногда с греческой, языческой культурой, а потому осуждалось как «хитрость»⁴, то есть софистика; в свою очередь, искусство слова как результат книжного знания оценивалось положительно из-за прямого отношения к христианству. Однако устный (в том числе риторический) и книжный моменты в древнерусской словесности неотделимы друг от друга из-за того, что средневековая литература сливалась с устным творчеством. На эту особенность обратил внимание американский исследователь Уолтер Онг, упоминая важность дебатов и комментариев к Священному Писанию в культуре Средневековья. Книжники и писцы при написании сочинений часто имели в виду их публичное чтение и поэтому писали их риторическим стилем. Лучший пример – «Слово о Законе и Благодати» Илариона Киевского († 1055), которое, вероятнее всего, читалось во время освящения Собора св. Софии в Киеве⁵, или «Послание Фомы Климента Смолятича († 1164), читавшееся вслух перед князем.

¹ Изборник 1076 года / Пер. В. В. Колесов // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 2: XI–XII века / Ред. Д. С. Лихачев, Л. А. Дмитриев, А. А. Алексеев, Н. В. Поньрко. СПб., 1999. С. 407.

² Повесть временных лет / Пер. Д. С. Лихачев. СПб., 1996. С. 204.

³ «Да накаплють ти слашше меду словеса усть моих» (цит. по: *Соколова Л.В.* К характеристике «Слова» Даниила Заточника (реконструкция и интерпретация первоначального текста) // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 46. СПб., 1993. С. 252; «Сладко бо медвеный сот и добро сахар, обоего же добръ е книгий разум: сия убо суть сокровища вѣ чныя жизни» (цит. по: *Еремин И.П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 12. М., Л., 1956. С. 340.

⁴ Послание Климента Смолятича / Пер. Н. В. Поньрко // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. СПб., 1997. С. 120–121.

⁵ Софийская первая летопись // Полное собрание русских летописей. Т. 5. Л., 1925. С. 126. Некоторые исследователи указывают на то, что текст пропове-

Книжный момент в древнерусской словесности естественным образом связан с развитием того, что кембриджский ученый Симон Франклин назвал «технологией письма». Не существовало древнерусской книжности без письменности, а письменности – без христианства. Утверждать так можно потому, что до сих пор нет однозначных, бесспорных доказательств того, что до христианства на Руси была своя система письма: таким доказательством не могут быть ни договоры Руси с греками 912, 945 и 972 гг. (возможно, это сделанные позже переводы с греческого)¹, ни гнездовская надпись, которая может оказаться памятником не русской, а болгарской эпиграфики². Более того, черноризец Храбр, книжник преславской книжной школы, в сочинении «О письменах» сообщает, что славяне-язычники не употребляли букв, а только «черты и резы»³. Первой несомненно древнерусской надписью считается надпись конца X – самого начала XI века на сребреннике Владимира Великого: «Владимир на столе – а се его сребро». Надпись является декларацией, заявляющей о создании нового христианского государства⁴.

Тот же Владимир сразу же после крещения «посылал собирать у лучших людей детей и отдавать их в обучение книжное»⁵. Под словами «обучение книжное» подразумевалась, скорее всего, подготовка к церковной службе. Не до конца ясно, была ли эта государственная система достаточной, чтобы воспитать будущих книжников. Российский славист Дмитрий Буланин утверждает, что нет. Государство положило начало этому процессу, но возникновение интеллектуальной элиты необходимо связывать с самостоятельной, «домашней» умственной работой отдельных личностей⁶. В следующем поколении «детей, отданных в обучение книжное», действительно появляются вы-

ди слишком усложненный, чтобы его можно было огласить во время литургии: Иларион мог прочесть сокращенный вариант или вообще не оглашать проповеди, рассчитанной на чтение заинтересованными лицами. См.: Буланин Б.М. Традиции и новации в интерпретации русской письменной культуры первых веков. СПб., 2010. С. 15.

¹ Обнорский С.П. Язык договоров русских с греками // Язык и мышление / Ред. И. И. Мещанинов. М., 1936. С. 79–103; Якубинский Л.П. История древнерусского языка. С. 89–91. Ср.: Ларин Б.А. Лекции по истории русского литературного языка. СПб., 2005. С. 31–32.

² Медынцева А.А. Грамотность в Древней Руси. По памятникам эпиграфики X – первой половины XIII века. М., 2000. С. 233–234.

³ Куев К.М. Черноризец Храбр. София, 1967.

⁴ Медынцева А.А. Грамотность в Древней Руси. По памятникам эпиграфики X – первой половины XIII века. С. 258.

⁵ Повесть временных лет / пер. Д. С. Лихачев. СПб., 1996. РМЛ 6496/988.

⁶ Ср.: Буланин Д.М. Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв. Мюнхен, 1991. С. 271.

дающиеся личности, например первый русский митрополит, книжник и монах Иларион († 1055) и один из основателей Киево-Печерской лавры Феодосий Печерский († 1074). В Новгороде Великом происходят похожие события: в Первой Софийской летописи в статье под 6538/1030 годом можно прочесть, что сын Владимира Великого Ярослав Мудрый взял «от старост и попов» триста детей для книжного обучения: «И прииде к Новгороду, собра от старосты и поповыи детеи 300 учити книгам»¹. Можно предположить, что среди упомянутых детей могли находиться дьякон Григорий, создатель Остромирова Евангелия (1056/1057), Упырь Лихой, переписчик пророческих книг Ветхого Завета с толкованиями Феодорита Кирского (1047), Кирик Новгородец (1110–1158), а также некоторые авторы надписей на стенах церкви Софии Новгородской. Бремя организации письменной христианской культуры легло именно на них.

Литература, т. е. в условиях Древней Руси прежде всего книжно-религиозная письменность², как форма прекрасного (т. е. предмет исследования эстетики), являлась мощным, но довольно мало-распространенным инструментом в самоосмыслении древнерусской культуры и истории. Поначалу, т. е. в X–XIII вв., слово в письменном виде играло меньшую роль, чем другие искусства (архитектура, скульптура, живопись), из-за недостаточного уровня грамотности населения. На первый взгляд может показаться, что находки археологов в виде надписей на разных предметах – кирпичках, стенах, бе-

¹ Софийская первая летопись. С. 126.

² Тут любопытно заметить, что, по мнению Д. С. Лихачева, в Древней Руси не было противопоставления светской, религиозной и даже народной культуры, поэтому письменность как таковая (кроме, может быть, юридических и административных документов) представляла собой единство, или «двуединство», фольклора и литературы. Народная словесность пользовалась межзаветными, апокрифическими сюжетами, а в книжной письменности были народные вкрапления. Похожие явления замечаем в древнерусской христианской скульптуре, которая не свободна от народных сюжетов. Это своеобразное явление исследователи называют «двоеверием». В Древней Руси сформировалась «культура двоеверия», которая оставляла христианство и язычество открытыми к взаимодействию. См.: *Лихачев Д.С.* Избранное. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. СПб., 1998. С. 19–20; *Живов В.М.* Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002. С. 99; *Naumow A.E.* Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej. Wrocław, 1976; *Biblia Slavorum Apocaryphorum. Novum Testamentum / Red. G. Minczew, M. Skowronek, I. Petrov.* Łódź, 2009; *Апокрифы Древней Руси: тексты и исследования.* М., 1997; *Вагнер Ф.К.* Скульптура Древней Руси. Владимир, Боголюбово. М., 1969. С. 45–53; *Киселева М.С.* Книжность и феномен двоеверия в культуре Древней Руси // *Verbum.* 2000. Т. 3. С. 62–36; *Киселева М.С.* Учение книжное: текст и контекст древнерусской книжности. М., 2000.

рестяных грамотах, деревянных табличках¹ – свидетельствуют об обратном, что некоторая часть населения была грамотной и пользовалась письмом. Однако встречавшееся среди населения умение писать и читать имело, скорее всего, деловое, прикладное, утилитарное предназначение, замкнутое преимущественно в рамках разговорного, естественного, раздробленного на диалекты языка². Разговорно-деловой язык – древнерусский – не был нормирован или кодифицирован, учебников для него не писали, изучали только кириллическую азбуку, о чем свидетельствуют некоторые берестяные грамоты (например № 199–210). В немногих училищах³, которые тогда существовали, обучали, кажется, правилам церковнославянского и, быть может, иногда греческого, поскольку грамматические конструкции этих языков имели точные соответствия, хотя грамматики церковнославянского языка как таковой не существовало. Первая появилась только во второй половине XVI в., автором которой был Мелетий (Смотрицкий).

Языком христианства на Руси был по преимуществу русифицированный церковнославянский (церковнославянский русский извода), который перенял непосредственно из греческого определенный философский заряд, т. е. абстрактные понятия (например: το αγαθόν – благо, πνεύμα – дух, ψυχή – душа и т. п.) Одновременно, кирилло-мефодиевское «терминовтворчество», т. е. классический церковнославянский язык греческих переводов, шло не только через заимствование, калькирование или транспозицию, но также путем осмысления существующих славянских ассоциативных рядов и значений⁴. Речь тут идет, конечно, о языке солунских славян, поэтому в условиях Руси и вообще за пределами Балкан церковнославянский требовал изучения не только грамматического, но и историко-смыслового, ибо, по словам Бориса Успенского, он «понимался на Руси не просто как одна из возможных систем передачи информации, но прежде всего как система символического представления православного вероиспове-

¹ См.: *Медынцева А.А.* Грамотность в Древней Руси. По памятникам эпиграфики X – первой половины XIII века; *Тихомиров М.Н.* Древнерусские города. М., 1956. С. 263–269.

² *Франклин С.* Письменность, общество и культура в Древней Руси / Пер. Д. М. Буланин. СПб., 2010. С. 480.

³ А. И. Соболевский считал, что училищ в Древней Руси вообще не существовало, а были «мастера», которые преподавали грамоту. См.: *Соболевский А.И.* История русского литературного языка. Л., 1980. С. 32.

⁴ Е. М. Верещагин называет это «ментализацией». См.: *Верещагин Е.М.* У истоков славянской философской терминологии: ментализация как прием терминотворчества // Вопросы языкознания. 1982. № 6. С. 105–113.

дания, т. е. как икона православия»¹. Церковнославянский не для всех был интуитивно понятным, а потому не функционировал как средство выражения письменной и устной мысли для большей части населения и даже для низшего духовенства, которое запоминало литургические тексты наизусть². Следовательно, христианская письменность касалась далеко не всех, но идеи, в ней содержащиеся, повлияли в некоторой степени на мировоззрение и мироощущение высшего социального слоя (князей, клира), его практические, общественно-политические решения. Этот тезис подтверждается примерами из жизни и деятельности Андрея Боголюбского и Рюрика Ростиславовича. Князья были известны как люди образованные, культурные, добродетельные и книголюбивые. Андрей, кроме чтения книг, сам их писал³, а Рюрик вдохновлялся сочинениями Иоанна Злотоуста⁴ (например, при возведении стены вокруг монастыря архангела Михаила).

В статье под 6683/1175 годом летописец сообщает, что Андрей Боголюбский уподобился царю Соломону и построил в Боголюбове «святая святых» – церковь Рождества Пресвятой Богородицы, более того, обустроил город Владимир и пристроил Золотые Ворота, а также поставил многие монастыри⁵. В статье под 6708/1199 годом сообщается о строительных подвигах Рюрика Ростиславовича.

Книги, христианская письменность – священное писание, переводы творений греческих отцов церкви и творчество древнерусских авторов – открыли князьям «сердце очи»⁶ (нравственное зрение), повлияли на их поведение в отношении к населению, прежде всего к бедным, сиротам, нищим, и на их строительную деятельность.

Упомянутая письменность в условиях Древней Руси развивалась не только на церковнославянском, но и на древнерусском языках, хотя Борис Успенский утверждает, что в Древней Руси существ-

¹ Успенский Б.А. Раскол и культурный конфликт XVII века // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. 1. М., 1996. С. 486. См. также: Лотман Ю.М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Византизм и Русь / Ред. Г. К. Вагнер. М., 1989. с. 227–235; Успенский Б.А. Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси: восприятие церковнославянского и русского языка // Византизм и Русь. М., 2002. С. 206–226.

² См.: Franklin S. On the socio-cultural dynamics of written culture in pre-Mongol Rus: The graphic environment and typologies of writing // Verbum. 2000. Т. 3; Франклин С. Письменность, общество и культура в Древней Руси.

³ См.: Филипповский Г.Ю. «Слово» Андрея Боголюбского о празднике 1 августа // Памятники истории и культуры. Вып. 1. Ярославль, 1983. С. 75–84; Погodin М.П. Князь Андрей Боголюбский // ЖМНП. 1849. Ч. 63, отд. 2. С. 145–185.

⁴ ПСРЛ. 1908. Л. 243 об. 6708/1199.

⁵ ПСРЛ. Т. 2, 1908. Л. 206.

⁶ Там же.

вовало яркое противопоставление книжного (церковнославянского) и некнижного (бытового древнерусского) языков, функционировавших на двух независимых уровнях. По его мнению, невозможно было ожидать разговоров на церковнославянском и религиозной письменности на древнерусском. Такую языковую ситуацию Успенский называет диглоссией¹. Олег Трубачев считал такую теорию неверной и предложил понятие «двуязычие», предполагающее естественное влияние языков друг на друга². История научного толкования отношений между церковнославянским и древнерусским языками и образования русского литературного языка начинается уже с XIX в., с трудов Алексея Шахматова. За Шахматовым последовали Сергей Обнорский и Лев Якубинский, которые утверждали, что русский литературный язык образовался на основе живой восточнославянской речи, а не мертвого, лишённого внутреннего развития старославянского языка³. В XX в. защитниками теории Шахматова были Никита Толстой и Николай Трубецкой.

Современные лингвистические исследования памятников древнерусской книжной письменности (например, работы Анатолия Алексеева и Владимира Колесова⁴) указывают, что церковнославянские тексты имеют очень много древнерусских вкраплений, иногда, как в «Житии Феодосия Печерского», церковнославянский и древнерусский являются равноправными формами выражения информации⁵. Более того, древнерусский оказывается не только языком устного, но и литературного творчества, о чем свидетельствуют такие произведения, как «Слово о полку Игореве» и «Поучение» Владимира Мономаха⁶. Сходный пример можно найти в содержании некоторых берестяных грамот (напр. Торж. 17; № 272), где язык разговорный перемешивается с книжным, церковнославянским. В грамоте конца XII в., найденной в Торжке (№ 17), автор переписал фрагмент церковнославянского «Слова о Премудрости» Кирилла

¹ Успенский Б.А. Языковая ситуация Киевской Руси и ее значение для истории русского литературного языка. М., 1983. С. 3–10; Успенский Б.А. История русского литературного языка (XI–XVII). М., 2002. С. 32–40.

² Трубачев О.Н. В поисках единства. М., 2005. С. 19–20.

³ См.: Виноградов В.В. История русского литературного языка. М., 1978. С. 65–67.

⁴ Алексеев А.А. Почему в Древней Руси не было диглоссии; Клименко Л.П. История русского литературного языка с точки зрения теории диглоссии; Колесов В.В. Критические заметки о «древнерусской диглоссии» // Литературный язык Древней Руси. Проблемы исторического языкознания. Вып. 3. Л., 1998.

⁵ Ларин Б.А. Лекции по истории русского литературного языка (X – середина XVIII в.): Учебник. СПб., 2005. С. 153–156.

⁶ Якубинский Л.П. История древнерусского языка. М., 1953.

Туровского, но в бытовой орфографии для «домашнего использования»¹. Виктор Виноградов также обращал внимание на «книжно-славянское наслоение» в некоторых других берестяных грамотах (№ 9, 10, 28, 42, 53). Находки археологов указывают на то, что какое-то знание церковнославянского и литературная образованность среди низших социальных слоев были возможны, но следует подчеркнуть, что речь идет тут о высококвалифицированных ремесленниках, обслуживающих нужды церкви и знати². Некоторые надписи на стенах Софии Новгородской также свидетельствуют о том, что их авторы, по преимуществу дьяки, т. е. младшие клирики, и клир вообще довольно хорошо понимали разные уровни языка: от диалектной формы до книжной, от поэтической до литургической³.

Итак, книжную письменность, которая появилась вместе с усвоением христианского мировосприятия, можно назвать наиболее выразительной формой письменного слова. Ее иногда делят на девять основных жанров: скриптурный, литургический, вероучительный, проповеднический, житийный, канонико-юридический, мемориальный, научный и бытовой⁴. Они плавно переходят друг в друга. К примеру, «Слово» Илариона будет одновременно принадлежать к жанру письменности вероучительной и проповеднической, подобное можно сказать и о летописях. В целом, думается, что книжная письменность пыталась осмыслить исторический опыт древнерусского государства в эстетическом и философском ключе, тем самым стремясь создать общенациональную традицию.

Древнерусская книжность выполняла политические и пропагандистские функции, но они не были для нее основными. Основными можно считать функции «неутилитарные»: идейные, религиозные. Крещение Руси подтолкнуло к необходимости сформулировать смысл русской истории и ее цель. Осмысление истории, коллективной и личной жизни происходило на языке христианства и находило выражение в том числе и в письменности.

Неутилитарное измерение христианской письменности проявлялось в начальный период существования Киевской Руси прежде всего в упомянутом осмыслении ее истории: элементы историософии организовали культурную жизнь Древней Руси. Поэтому в

¹ Зализняк А.А. Древненовгородский диалект. М., 2004. С. 464–465.

² Медынцева А.А. Грамотность в Древней Руси. По памятникам эпиграфики X – первой половины XIII века. С. 271–272.

³ Гуптиус А.А., Михеев С.М. О подготовке свода надписей-граффити Новгородского Софийского собора // Письменность, литература, фольклор славянских народов. История славистики // XV Международный съезд славистов (Минск, 20–27 августа 2013 г.). М., 2013. С. 152–179.

⁴ Верещагин Е.М. Христианская книжность Древней Руси. М., 1996. С. 5–6.

«книжной топографии древнерусской церковной культуры»¹ особое место занимают летописи, вид книжной письменности, который отчасти дает философское осмысление историческому опыту народа. В научной среде встречается определение летописи как светского творчества, но, по мнению Дмитрия Буланина, это прежде всего «памятник духовной письменности», путь к пониманию которого «лежит через постижение древнейшего корпуса русской религиозной письменности в целом»². Ведь летописец не только хронологически описывает происшествия, но, будучи вовлеченным в описываемые события, осмысляет и эстетизирует их.

Подводя итоги, можно сказать, что адекватно оценить масштаб эстетического влияния христианской книжности, ее важность и диапазон воздействия довольно трудно, но само ее появление означало качественный шаг вперед, ибо до введения христианства письмо как таковое было ограничено прикладными функциями, о чем сообщает «Повесть временных лет» и черноризец Храбр в сочинении «О письменах». Поэтому, с одной стороны, христианская письменность не выполняла массовых общественных функций, у нее была довольно узкая аудитория, которая бы ее понимала, в отличие от пластических искусств и христианских обрядов. Книги переписывались по заказу, мало кто мог приобрести их, а сама литература, прежде всего церковнославянская, нередко была скована строгими схемами и приемами³ (хотя Дмитрий Лихачев считал их проявлением этикета, а не штампов⁴). Из-за дороговизны и художественной ценности книги являлись произведениями искусства⁵, но реально доступ к ним имели только князья и писари-книжники, которые их копировали⁶. Население в массе своей имело, скорее, доступ к христианской «письменности второго разряда», т. е. к надписям в ин-

¹ Пиккио Р. Влияние церковной культуры на литературные приемы Древней Руси // Пиккио Р. *Slavia Orthodoxa: Литература и язык*. М., 2003. С. 126.

² Буланин Б.М. Традиции и новации в интерпретации русской письменной культуры первых веков. СПб., 2010. С. 21.

³ Пиккио Р. Влияние церковной культуры на литературные приемы Древней Руси. С. 132–135; Лопутько О.П. О природе устойчивых формул древнерусской письменности // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 10 / Ред. М. Ю. Люстров. М., 2000. С. 80–87.

⁴ Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 95.

⁵ Напр.: Изборник 1073, Юрьевское Евангелие, Остромирово Евангелие, Мстиславово Евангелие.

⁶ Любопытно, что, по расчетам исследователей, количество книг души населения было довольно большим. Б. В. Сапунов утверждал, что в Древней Руси XI–XIII вв. в обращении находилось около ста сорока тысяч книг нескольких сот названий, что свидетельствует о высоком развитии культуры и грамотности. См.: Сапунов Б.В. Книга в России XI–XIII вв. Л., 1978. С. 14.

терьере церквей и соборов (на стенах, иконах¹, фресках, мозаиках). Именно они, а не книги, могли давать первое представление о христианском искусстве слова и формировать мировоззрение. С другой стороны, книги являлись хранителями общехристианских сюжетов, знаний о мире, доступ к которым имела узкая, но очень влиятельная группа людей, которая решала общественные задачи. Таким образом христианская письменность дала плоды на практике и впоследствии сказалась на идейно-культурном своеобразии Древней Руси.

Т. Симосато

К. М. БЭР И Н. И. НАДЕЖДИН – ОСНОВАТЕЛИ РУССКОЙ ЭТНОГРАФИИ КАК НАУКИ²

Данная статья ставит целью показать особое направление русской этнографии путем анализа идей двух ученых, руководивших этнографическим отделением Русского Географического Общества: его первого председателя – Карла Максимовича Бэра (1792–1876) и Николая Ивановича Надеждина (1804–1856).

В истории русской этнографии считается, что Н. И. Надеждин впервые поставил вопрос об изучении самого исторического образования народности, т. е. рассмотрел «историческое формирование русской народности»³. В советское время К. М. Бэр и Н. И. Надеждин считались выразителями «либерально-буржуазного» направления, которое было еще сравнительно «прогрессивным» в русской этнографии⁴.

Однако в последнее время западные ученые противопоставляют Надеждина и Бэра. Так, Н. Найт утверждает, что в противовес сравнительной этнографии Бэра как «науки» империи Надеждин взял инициативу создания этнографии русской народности⁵. А. Ел-

¹ См.: *Галченко М.Г.* Надписи на древнерусских иконах XII–XV. М., 1997.

² Автор выражает искреннюю благодарность Сергею Волковскому за редактирование статьи. Работа выполнена при поддержке JSPS KAKENHI (Grant No. 17K03166).

³ *Пытин А.* Изучения русской народности. Историко-литературный обзор. V: Н. И. Надеждин // Вестник Европы. 1882. Кн. 6. С. 661.

⁴ *Токарев С.А.* История русской этнографии (дооктябрьский период). М., 1966. С. 267.

⁵ Knight N. Science, empire, and nationality: ethnography in the Russian Geographical Society, 1845–1855 // *Imperial Russia: new histories for the empire* / J. Burbank, D. L. Ransel (eds.) Bloomington: Indiana University Press, 1998. P. 116–122.

фимов тоже считает, что если идеи Бэра находились внутри рамок общего европейского естественнонаучного проекта, то интересы Надеждина остались в границах русского империалистического и националистического геополитического романтизма. Надеждин, по Елфимову, отличал естественнонаучные составляющие от компонентов типологических, гуманитарных исследований, и потом на основе этого различия стала господствовать тенденция, придающая более важное значение этнографическому «описанию», нежели разъяснению «научных законов» физической антропологии, и в советской этнографии направление Надеждина сохранилось, а подходы Бэра, несмотря на их более «научный» характер, игнорировались¹.

Однако для того, чтобы выяснить взаимоотношения Бэра и Надеждина и определить характер направления деятельности в этнографическом отделе РГО, нужно тщательно проанализировать выступления двух этих руководителей русской этнографии.

* * *

В марте 1846 г. на собрании РГО Бэр читал доклад в русском переводе под названием «Об этнографических исследованиях вообще и в России в особенности». Этот доклад ясным образом продемонстрировал стремление Бэра к установлению этнографии как науки. В основе его утверждения о необходимости этнографических исследований вообще лежит критическое осознание современной ему ситуации с народами. Бэр считал, что под давлением западного «просвещения» уничтожаются малочисленные народы и поэтому нужно записать памятники их существования для будущего исторического изучения.

Он пишет: «Запасы для работ этнографических уменьшаются с каждым днем вследствие распространяющегося просвещения, которое сглаживает различия племен. Народы исчезают и остаются одни имена их. История открытия Сибири показала много имен народов, которые уже не существуют. Некоторые племена близки к уничтожению, напр. ливы [малочисленный прибалтийско-финский народ] и кривинги [почти исчезнувшее финно-угорское племя]»².

¹ *Elfimov A.* Russian ethnography as a science: truths claimed, trails followed // *An Empire of Others: Creating Ethnographic Knowledge in Imperial Russia and the USSR* / R. Cvetkovski, A. Hofmeister (eds.) Budapest, New York: Central European University Press, 2014. P. 58–61.

² *Бер К.М.* Об этнографических исследованиях вообще и в России в особенности // *Записки Русского Географического Общества.* Кн. 1–2. 2-е изд. СПб., 1849. С. 65.

Очевидно, что Бэр обращает свое внимание на коренные народы, которые жили и живут на территории Российской империи. Он также подчеркивает необходимость этнографических исследований простонародной бытовой жизни: «Мы видим, что быт народный, соответствующий природе, все более и более изгоняется просвещением запада. Посему-то еще настоятельнее является надобность сохранить для будущего, в верных описаниях, особенности народного быта, прежде нежели это будет поздно»¹.

Интерес Бэра к самобытному быту непросвещенного простого народа можно объяснить его критическим взглядом на колониальный экспансионизм западноевропейского христианства и просветительства. Бэр, говоря об отношении испанцев к коренному населению Америки и об отношении к «диким» людям во Франции и в Германии, пишет: «Мы ограничиваемся желанием ясно представить, как в различное время и при различных отношениях народы, почитавшие себя более просвещенными, смотрели различно на положение менее образованных. Каждому известно, например, что в средние века народы Западной Европы были твердо убеждены, будто положение всех нехристианских племен есть самое ужасное и что обращение их в христианство, хотя бы оно совещалось мечом и огнем и хотя бы за ним следовало самое тяжелое и унижительное рабство, есть со всем тем не только христианский подвиг, но даже большое благодеяние для этого народа»².

Хотя Бэр признает, что оценки достижения «просвещения» могут быть различными в зависимости от личного взгляда на собственное общественное положение, он все-таки подчеркивает негативную сторону европейского «просвещения»: «Я должен припомнить, что долго верили и теперь еще отчасти верят, будто приближение к просвещенным формам жизни осчастлиливает грубые народы и дает им скорое развитие, хотя распространение в последнее время европейского просвещения подтвердило это предложение только в немногих местах»³.

Считая, что европейское «просвещение» выгодно исключительно для меньшинства населения Земли, он следующим образом указывает на печальные судьбы большинства народов вне Европы: «Большое число народов других частей света не сделались ни счастливее, ни лучше от сближения их с европейцами. Некоторые исчезают, другие превращены в рабов, большая часть потеряла много радостей своей жизни, частью от уничтожения морального самосоз-

¹ Там же. С. 77.

² Там же. С. 66–67.

³ Там же. С. 73–74.

нения, частью от уменьшения средств к жизни. Никто не удивится, что народ тяготится и становится мрачным, если его средства к жизни уменьшены пришельцами»¹.

Как видно из этой цитаты, Бэр считает, что счастье народа состоит в существовании самого народа, сохраняющего свою свободу и материально-экономическую самостоятельность, которые дают ему радость жизни и нравственное самосознание.

По его схеме всеобщего развития народов, каждый народ постепенно проходит путь от ступени удовлетворения животных потребностей самосохранения через среднюю ступень «потребности эгоизма: желание выигрыша, увеличения богатства материального, стремление господствовать, искание славы, также желание нематериальных сокровищ» к чисто умственному влечению «к удовлетворению высших потребностей – а отсюда поэзия и словесность», т. е. к высшей степени образованности².

Исходя из такой точки зрения постепенности развития «образованности» народов и их государств, Бэр говорит о необходимости иметь «полное знание государственной жизни», чтобы найти настоящую постепенность, которой должно следовать в образовании народа. «Для этого совершенно необходимы сведения о многообразных формах жизни народной и о том, в какой степени они зависят от условий местности, племенных различий и умственных особенностей и как действуют на самосознание народа»³. Здесь можно сказать, что для Бэра главная задача этнографического исследования состоит в точном познании состояния «образованности» различных народов с тем, чтобы государство могло постепенно и медленно развивать народ, не допуская при этом внезапные перемены образа жизни, которые могут убить его жизненную силу и привести к уничтожению⁴.

Хотя Бэр, упоминая такие имена представителей физической антропологии, как И. Кант, К. Мейнерс и И. Блуменбах⁵, признает, что условия местности и телесная организация определяют различия способностей народов⁶, он также подчеркивает важность культурного наследия народа: «Все, что народ сохранил от прошедшего, может повести часто к весьма важным заключениям. Сюда мы отнесем: физические свойства народа, умственные способности его, религию, предрассудки, нравы, способы к жизни, жилища, посуду,

¹ Там же. С. 74.

² Там же. С. 75.

³ Там же. С. 76–77.

⁴ Там же. С. 74.

⁵ Там же. С. 68.

⁶ Там же. С. 70.

оружие, язык, поверья, сказки, песни, музыку и проч. Даже часто местные названия дают достовернейшие сведения, чем подлинные документы»¹.

Здесь Бэр отдает приоритет преданиям как живым источникам перед письменностью. Это вполне естественно, учитывая, что он считает именно «поэзию» выражением высшей степени образованности и самосознания каждого народа.

В заключение своего доклада он, излагая свой конкретный опыт полевых исследований на Новой Земле, очерчивает свое идейное направление в этнографических исследованиях. Он пишет: «Я был поражен строгостью, с коей промышленники следуют правилам, введенным обычаем. Эти правила исполняются точнее, чем писанные законы во всех государствах. Всеобщее в русском народе обыкновение устраивать артели для общих промыслов здесь доведено до высшей степени»². Таким образом, он видит в обычном праве рыбаков северной России высшую форму развития объединения промышленников для совместной работы и моральной образованности. Дальше он пишет: «Не менее удивила меня в этой стране всеобщая безопасность и неприкосновенность собственности при совершенном отсутствии полиции и правителей»³.

При этом нужно заметить, что Бэр справедливо отмечает и другую сторону нравственного характера народа Новой Земли, говоря следующее: «Но здесь меня уверили, что те же люди столько честные, верные и бескорыстные далеко на севере, делаются хитрыми и лукавыми в сношениях с полицейскими властями. Там они почитают свои обычаи необходимостью, здесь же видят в законах только препоны, которые надобно обойти»⁴. С его точки зрения, проблема состоит в отношениях народа с полицейскими властями, так как «законы обычая основаны не только на общей необходимости. Они зависят также от природных свойств человека»⁵.

Таким образом, можно сказать, что Бэр, критически относясь к европейскому «просвещению», уничтожающему и унифицирующему разнообразие народностей, рассматривает этнографию как научное средство для того, чтобы не только познавать народность, но также оберегать и развивать своеобразную «образованность» народа, которая сохраняется в предании и обычаях несмотря на европейское «просвещение».

¹ Там же. С. 71.

² Там же. С. 77.

³ Там же. С. 79.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

В октябре того же года на годовом собрании РГО Надеждин прочитал доклад «Об этнографическом изучении народности русской». Сравнивая его с выступлением Бэра, мы находим, что предлагаемая Надеждиным задача этнографии не противоречит позиции Бэра, а, скорее, дополняет и уточняет ее с точки зрения Надеждина как специалиста по истории и филологии. Если аргументация Бэра строится вокруг жизненной необходимости этнографии как таковой, то цель Надеждина – сформировать организацию «этнографии России» наряду с отделами топографии, статистики и геодезии в рамках РГО.

Надеждин, четко определив назначение русской этнографии как самопознание самого народа русского, утверждает, что у русского народа довольно материалов «для русской этнографии», которые передаются «в так называемых народных приметах и поверьях, сказках и песнях, пословицах и прибаутках, замечательных и изобилием и характерностью в особенности у человека русского», но самой этнографии как науки еще нет, так как собирание материалов не систематизировано и собранные материалы не подвергаются строгой критике. Поэтому, по мнению Надеждина, для становления этнографии как науки необходим специальный отдел, изучающий исключительно «этнографию России»¹.

Самой важной заслугой Надеждина можно считать то, что он, признав способность человека «видоизменять естественный порядок земного устройства», стремится понять отвлеченное понятие «человек» на уровне разнообразной действительной жизни человечества, отличающейся от части «натуральной истории», или зоологии². Он, подчеркивая важность применения лингвистики в этнографическом исследовании, высоко оценивает работу известного чешского ученого П. Шафарика «Славянское народописание» (Прага, 1842)³. Отмечая важность языка в этнографии, Надеждин также утверждает, что «внимание этнографии естественно должно обращаться порознь на обе составные ее стихии, т. е. “телесную” и “духовную”»⁴.

Говоря о физической этнографии, изучающей телесные элементы, Надеждин, упоминая нескольких западноевропейских ученых по френологии, таких как Капмер, Блуменбах и Оуэн, пишет: «Во-

¹ Надеждин Н.И. Об этнографическом изучении народности русской // Этнографическое обозрение. 1994. №1. С. 108–109.

² Там же. С. 109.

³ Там же. С. 112.

⁴ Там же.

обще, приложение естественного познания человека к народознанию началось весьма недавно и до сих пор не может хвалиться особенно успешностью развития»¹. При этом он замечает, что «общественная образованность» или то, что называется обыкновенно «цивилизацией», имеет силу возводить физические различия народов как будто к общему однообразному виду». Кроме того, он берет работу Причарда (J. C. Prichard) «История природы человечества», в которой утверждается единство человеческого рода, и цитирует вывод в рассуждении о «физико-этнографическом характере племени славянского»: «Если оно имеет в этом отношении какие-либо особенности, так эти особенности не должны быть очень резки, а потому нелегко могут быть и замечены»².

Итак, Надеждин придает более важное значение «психической этнографии», изучающей духовную природу отдельного народа, нежели «физической этнографии». Он считает, что собственным предметом психической этнографии является «народная в собственном смысле психология», или разбор и оценка удельного достоинства народного ума и народной *нравственности*, как они проявляются в составляющих народ личностями, *семейное* устройство народа со всеми его особенностями, *домохозяйство* и вообще промышленность, жизнь и образованность общественная, поскольку развита народом из самого себя, *религия*, как «народ ее себе придумал или присвоил», чем человек доказывает, что «он живет не только как ему можется, но как сам хочет и как умеет»³.

Можно считать, что указанные сферы исследований «этнографии» относятся к тогдашней германской «статистике (*staatskunde*)» как одной из отраслей камеральных наук, схожей с современным страноведением, изучающим социологические, экономические, политологические и культурологические данные. Однако Надеждин так объясняет разницу между «статистикой» и «этнографией»: «статистика рассматривает народный быт как составную стихию жизни государственной, везде имеет в виду отношение народа к государству, тогда как этнография во всем видит лишь народ и в нем смотрит только на его значение и место в роде человеческом»⁴.

Из этого объяснения видно, что для Надеждина этнография изучает любую народность независимо от государственности. Поэтому он признает важным предметом русской этнографии «рус-

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же. С. 114–115.

⁴ Там же.

ских» вне Российского государства, например «закарпатскую Русь»¹.

Для того, чтобы глубже осознать смысл народности как предмета этнографического изучения в мировоззрении Надеждина, нужно рассмотреть ценностную сторону этого понятия. Согласно Надеждину, у каждого народа есть своя духовная жизнь, и, следовательно, у него должна быть собственная народная поэзия, через которую люди могут подниматься до высот совершенства «общечеловеческого». В таком его понимании народности она имеет в себе также идейную, аксиологическую плоскость². Поэтому не удивительно, что Надеждин придавал самое важное значение религии среди всяких духовных явлений у каждого народа, в том числе «нецивилизованного» и нехристианского³, и что он со всей душой изучал неофициальные религиозные движения в работах «Исследование о скопческой ереси» и «О заграничных раскольниках»⁴.

* * *

Проект этнографического отдела РГО осуществлялся в виде «Этнографических сборников», и первый выпуск вышел в свет в 1853 г. под редакцией Надеждина и К. Д. Кавелина. В «Предисловии» к сборнику редактор, как представляется, Надеждин, пишет: «С самого своего основания Общество стало получать от частных лиц сборники песен, сказки, записанные простонародные обряды, праздники, поверья и тому подобные этнографические материалы. Достоинства этих сборников доказывали сочувствие людей просвещенных к занятиям Общества и готовность их содействовать его трудам. Но в то же время, недостатки таких сборников, именно неполнота и отсутствие общего плана, указывали на необходимость дать направление и единство собиранию этнографических материалов в России»⁵.

В целях систематизации исследовательской деятельности РГО в 1847 г. была издана программа, по которой все желающие могли

¹ *Надеждин Н.И.* Об этнографическом изучении народности русской // Этнографическое обозрение. 1994. №2. С. 133.

² *Симосато Т. Н. И.* Надеждин: от эстетики и литературной критики к этнографическому изучению культуры // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2015. № 5. С. 26.

³ *Надеждин Н.* Свод инструкции для Камчатской экспедиции, предпринимаемой Императорским Русским географическим обществом. I. Часть этнографическая. СПб., 1852. С. 25.

⁴ *Соловей Т.Д.* Николай Иванович Надеждин. У истоков отечественной этнологической науки // Этнографическое обозрение. 1994. № 1. С. 106.

⁵ [*Надеждин Н.И.*] Предисловие // Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским Географическим Обществом. Вып. 1. 1853. С. V.

посылать описания местных достопримечательностей по определенному плану, охватывавшему следующее: «наружность жителей; отличительные особенности их наречия; домашний быт (жилища, домашнюю утварь, одежду, пищу, обычаи и обряды, сопровождающие разные эпохи и случаи жизни, народную медицину, любимые занятия, народное увеселение, как-то: песни, пляски, музыку; расчет денежных средств жителей); юридические обычаи; умственные и нравственные способности и образование; наконец – местные народные предания и памятники». Очевидно, что кроме «наружности жителей» остальные предметы описания относятся к так называемой «психической этнографии», по терминологии Надеждина. Под его руководством более семи тысяч экземпляров этой программы были разосланы во все губернии в виде «инструкции» для желающих передать этнографические материалы в РГО¹.

В результате такой организации массовых исследований РГО получило не менее двух тысяч экземпляров описаний местных достопримечательностей. Из них в качестве образцов этнографических материалов для первого выпуска сборника было выбрано 11 статей. По словам редактора, все статьи этого выпуска были напечатаны «с дипломатической точностью», так как того требовало «историческое и научное значение памятников русской народной жизни, содержащихся в этнографических описаниях»².

Интересно, что большинство описаний бытовой жизни местного населения было предоставлено местной духовной интеллигенцией (священниками, профессорами и студентами духовных семинарий), а также учителями гимназий и помещиками. Таким образом впервые в истории России началось проведение организованных и систематизированных исследований по этнографии, а также было налажено издание их результатов.

В заключение хотелось бы сказать, что без совместных усилий Бэра и Надеждина не могло бы произойти становление этнографии как официальной, общепризнанной науки в рамках Императорского Русского Географического Общества, а также сообщества ученых, способного собирать богатые культурные ресурсы в целях поиска идентичности различных народностей, проживающих в России, и противостоять при этом господствующей на Западе тенденции распространения «физической этнографии».

¹ Там же. С. VI.

² Там же. С. IX.

ФИЛОСОФИЯ РУССКОЙ ИСТОРИИ К. Д. КАВЕЛИНА¹

В историю русской философии Константин Дмитриевич Кавелин (1818–1885) вошел как один из крупнейших представителей русского западничества. В. В. Зеньковский относил его к последователям «полупозитивизма»². В отечественной науке сформировалась богатая историография, в которой рассматриваются различные стороны научного и философского наследия Кавелина. Так, в истории российской исторической науки Кавелина наравне с С. М. Соловьевым, Б. Н. Чичериным, А. Д. Градовским и др. относят к «государственной», или «юридической», школе³. Историко-философская интерпретация наследия Кавелина была предложена в монографиях и статьях В. К. Кантора, Р. А. Арсланова, А. Н. Ерыгина⁴. В журнальных публикациях раскрываются многообразные аспекты как философского⁵, этического¹, социально-политического², так и

¹ Статья подготовлена при поддержке РФФИ (№ 15-03-00488).

² *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 2. Л.: «ЭГО», 1991. С. 152–155.

³ *Рубинштейн Н.Л.* Русская историография. М.: ОГИЗ, Госполитиздат, 1941. С. 311–312; *Иллерицкий В.Е.* Историография. О государственной школе в русской историографии // Вопросы истории. 1959. № 5. С. 141–159; *Кутаев В.А.* Государственная школа в русской историографии: время переоценки // Вопросы истории. 1995. № 3. С. 161–164; *Иллерицкая Н.В.* Историко-юридическое направление в русской историографии второй половины XIX века. М.: РГГУ, 1998. 160 с.; *Киреева Р.А.* Государственная школа: историческая концепция К. Д. Кавелина и Б. Н. Чичерина. М.: ОГИ, 2004. 512 с.; *Климов И.П.* Государственная школа в российской историко-правовой науке XIX века // Вестник Тюменского государственного университета. 2011. № 3. С. 214–219.

⁴ *Кантор В.К.* Русское искусство и «профессорская культура» (Литературно-эстетические взгляды К. Д. Кавелина) // Вопросы литературы. 1978. № 3. С. 155–186; *Кантор В.К.* К. Д. Кавелин // *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М.: Правда, 1989. С. 3–8; *Кантор В.К.* Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ). М.: РОССПЭН, 2001. 704 с.; *Арсланов Р.А.* Кавелин: человек и мыслитель. М.: Изд-во РУДН, 2000. 377 с.; *Ерыгин А.Н.* Традиционная и модернизирующая Россия в философии истории русского либерализма (К. Д. Кавелин, С. М. Соловьев, Б. Н. Чичерин). Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского университета, 2004. 373 с.

⁵ *Белоус А.О.* Философская концепция К.Д. Кавелина // Омский научный вестник. 2005. № 5 (59). С. 78–81; *Михайлова Е.Е., Пьянова Л.В.* Герменевтическая стратегия интерпретации философских воззрений Кавелина // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2007. Т. 10(38).

философско-исторического учения Кавелина³. Научное мировоззрение Кавелина сложилось под влиянием Т. Н. Грановского и В. Г. Белинского. Он в своих философско-исторических исканиях, безусловно, продолжал то направление, которое было обозначено в работах Т. Н. Грановского⁴. Недолгое время он занимал кафедру истории русского законодательства в Московском университете, а затем преподавал в Петербургском университете.

Кавелин известен как автор антиславянофильской концепции русской истории, которая в основных чертах была им разработана в 40-е годы XIX в. Программным документом западничества стала его статья, написанная на основе курса лекций, читавшегося в Московском университете в 1844–1848 гг., «Взгляд на юридический быт древней России», опубликованная в первом номере журнала «Современник» за 1847 г. По словам В. Г. Белинского, с этой статьи «начинается философское изучение нашей истории». Дальнейшее уточнение высказанные Кавелиным положения получили в его полемике с Ю. Ф. Самариним.

№ 2. С. 81–86; *Живайкина А.А.* К.Д. Кавелин: Опыт философского анализа культуры // Известия Саратовского университета. 2009. Т. 9. Сер. «Философия. Психология. Педагогика». Вып. 4. С. 8–12; *Позудина Т.В.* Философия К. Д. Кавелина // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2013. № 3–1. С. 29–40.

¹ *Загороднова И.В.* К вопросу о науках, средствах и идеалах, формирующих нравственную личность (по работам К. Д. Кавелина) // Интеграция образования. 2001. № 4. С. 10–12; *Вялов А.И.* Этические взгляды К. Д. Кавелина // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». 2013. № 23 (166). Вып. 26. С. 204–214; *Вялов А.И., Чеснова Е.Н.* Реконструкция учения К. Д. Кавелина о соотношении этики // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2014. № 2. С. 86–92.

² *Арсланов Р.А.* История Российского государства в концепции К. Д. Кавелина // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия «История России». 2007. № 1. С. 37–47; *Терехова Н.С.* Идея государства в социально-политической концепции К. Д. Кавелина // Известия Алтайского государственного университета. 2007. № 4–3 (56). С. 257–261.

³ *Михайлова Е.Е., Пьянова Л.В.* Гуманистический смысл философии истории К. Д. Кавелина // Вестник Тверского государственного технического университета. 2007. № 11. С. 200–203; *Тюлина А.В.* К. Д. Кавелин о природе исторического процесса // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. Аспирантские тетради. 2008. № 27 (61) С. 285–291.

⁴ *Безлепкин Н.И.* Философия истории Т. Н. Грановского // Вече. 2015. № 27(2). С. 33–38; *Безлепкин Н.И.* Философско-исторический дискурс всеобщей истории Т. Н. Грановского // Россия в глобальном мире. 2015. № 7 (30). С. 632–638.

Кавелин постулирует единство в смысловом отношении русской и западноевропейской истории. По его словам, «мы народ европейский, способный к совершенствованию, к развитию, который не любит повторяться и бесчисленное число веков стоять на одной точке»¹. В чем же должно было состоять это развитие? «Новая история привела меня к мысли, что оно должно состоять в постепенном отрицании, распадении исключительно кровного элемента и в постепенном приготовлении личности к самостоятельному действию»². Однако основания, исходные точки русской и западноевропейской истории прямо противоположны. В интерпретации исторического процесса вообще и русского в частности Кавелин опирался на философию Г. В. Ф. Гегеля и работу тартуского историка Ф. Г. Эверса «Древнейшее русское право в историческом его раскрытии» (СПб., 1835). У Ф. Г. Эверса Кавелин заимствовал представление о перерастании родового быта в государственный³.

В русской истории, считал Кавелин, мы видим не коснение и застой, а изменение и развитие форм. Однако историческое развитие России имело направление «совершенно обратное европейскому». Вывод Кавелина категоричен: «Мы не можем относиться ко всему нашему иначе, как отрицательно»⁴. Чем же он обосновывал свой вывод? Германские племена – основные деятели европейской истории – изначально обладали представлением о личности, чувством индивидуальности и обособленности; их быт строился на юридических основаниях. Христианство, способствовавшее открытию внутреннего мира человека, также утверждало личностное начало. Принятие христианства привело к смягчению нравов германских племен. Другой источник воспитания личности в истории – восприятие наследия античной культуры. Дальнейшее развитие «германского элемента» способствовало становлению «гуманности», следствием чего является благосостояние и нравственное развитие каждого отдельного человека в современном европейском обществе.

¹ Кавелин К.Д. Взгляд на юридический быт древней России // Кавелин К.Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М.: Правда, 1989. С. 13.

² Кавелин К.Д. Ответ «Москвитянину» // Кавелин К.Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. С. 77.

³ Горькова Л.В. Теория родового быта Густава Эверса: теория и развитие историографии проблемы // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. 2013. № 2. С. 32–37.

⁴ Кавелин К.Д. Краткий взгляд на русскую историю // Кавелин К.Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. С. 168.

Иной исторический путь прошла Россия. Славяне изначально не обладали ни началом личности, ни юридическими представлениями. По слова Кавелина, «наша древняя, внутренняя история была постепенным развитием исключительно кровного, родственного начала»¹. Ход русской истории определяется преодолением общинного, патриархального, «кровного элемента» и постепенным «высвобождением, рождением личности». Периоды русской истории – это периоды становления личности. Община, основанная на родственном, кровном быте, не развивает, с точки зрения Кавелина, гражданских добродетелей, глушит индивидуальность. «Семейный быт, – констатировал историк, – действует противоположно. Здесь человек как-то расплывается; его силы, ничем не сосредоточенные, лишены упругости, энергии и распускаются в море близких, мирных отношений. Здесь человек убаюкивается, предается покою и нравственно дремлет. Он доверчив, слаб и беспечен как дитя. О глубоком чувстве личности не может быть и речи»². «Кровный быт не может развить общественного духа и гражданских добродетелей»³. «Общество, основанное на патриархальных отношениях, не дает простора и места личности»⁴, «родовой быт исключает личность»⁵. Первоначальная прививка личного начала была связана с призванием варягов. Благодаря этому в славянском обществе возникли противоположные элементы, конфликт которых определяет всю русскую историю. Можно выделить этапы такого конфликта или, по словам Кавелина, «отрицания»: борьба родового, общинного начала с семейным, представленным единым княжеским родом. В этом смысл киевского и удельного периодов русской истории. Другой конфликт определяет московский период – это борьба семейного и государственного начала, государственного и кровного быта, «семейного закона» и «личной самостоятельности». Личность здесь понимается выше родового и семейного начала, но еще подчинена государству. «На сцену действия выступает личность. Она не произвольно выходит из кровного союза, ставит себя выше семьи: она отрицает их во имя идеи, и эта идея – государство»⁶. Еще один конфликт связан с борьбой крепостного начала с началом индивидуальным, объясняющий народные восстания и колонизацию новых территорий. В строгом смысле начало личности у нас, полагает Кавелин, «стало действовать и развиваться» только с

¹ Кавелин К.Д. Взгляд на юридический быт древней России. С. 19.

² Там же. С. 22.

³ Там же. С. 28.

⁴ Кавелин К.Д. Ответ «Москвитянину». С. 88.

⁵ Там же. С. 90.

⁶ Кавелин К.Д. Взгляд на юридический быт древней России. С. 48.

XVIII в. Развитие личности в России шло извне, сверху, через «высшие слои» общества. «Умственное и нравственное развитие, – писал он, – невозможно без развитой, самостоятельной личности, все древнерусские формы, как ведущие свое начало из патриархального порядка вещей, препятствовали ее развитию; стало быть, действительно, не шутя, мы начали жить умственно и нравственно только в XVIII веке»¹. Император Петр I, утверждал Кавелин, – «первая свободная великорусская личность», заявляющая себя «ненавистью к порядку дел», «необузданностью и гневом», «пренебрежением к действительности», «верующее только в себя и свою силу»². «В Петре Великом, – писал Кавелин, – личность на русской почве вступила в свои безусловные права, отрешилась от непосредственных, природных, исключительно национальных определений, победила их и подчинила себе. Вся частная жизнь Петра, вся его государственная деятельность есть первая фаза осуществления начала личности в русской истории»³. «Не поняв Петра, нельзя понять России», – заключал историк⁴.

Вывод Кавелина таков: «Итак, внутренняя история России – не безобразная груда бессмысленных, ничем не связанных фактов. Она, напротив, – стройное, органическое, разумное развитие нашей жизни, всегда единой, как всякая жизнь, всегда самостоятельной, даже во время и после реформы (реформы Петра I – *А. М.*). Исчерпавши все свои исключительно национальные элементы, мы вышли в жизнь общечеловеческую, оставаясь тем же, чем были и прежде, – русскими славянами. У нас не было начала личности: древняя русская жизнь его создала; с XVIII века оно стало действовать и развиваться»⁵. Сформулированная Кавелиным в статье теория родового быта, согласно которой в русской истории происходит постепенная замена родового быта вотчинным, а вотчинного государственным, сыграла заметную роль в становлении «государственной», или «юридической», школы в русской историографии. Историческое развитие рассматривается здесь как становление государственных, юридических форм и в то же время игнорируются такие начала русской исторической жизни как община и христианство.

Кавелин неоднократно подчеркивал необходимость для русской истории теории, понимая под последней «обнаружение законов развития», т. е. поиск внутренних причин истории. Теория от-

¹ Кавелин К.Д. Ответ «Москвитянину». С. 93–94.

² Кавелин К.Д. Краткий взгляд на русскую историю. С. 163.

³ Кавелин К.Д. Взгляд на юридический быт древней России. С. 59.

⁴ Кавелин К.Д. Мысли и заметки о русской истории // Кавелин К.Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. С. 173.

⁵ Кавелин К.Д. Взгляд на юридический быт древней России. С. 66.

бирает факты, проверяет и сравнивает их, указывая на единство в разнообразных и разновременных явлениях и давая целостное представление об этих явлениях. «Взгляд, теория, – писал Кавелин, – определяют важность фактов, придают им жизнь и смысл, мешают запутаться в их бесконечном лабиринте; словом, только с их помощью можно воссоздать историю, как она была»¹. По его словам, «теория русской истории есть обнаружение законов»². Законосообразность истории, в которой раскрывается единство исторического процесса, реализуется, как полагал Кавелин, в сочетании творческого и самостоятельного элемента (субъективное начало в истории) с необходимым и обязательным (объективное начало). Обе эти составляющие исторического процесса должны находиться в гармонии, что позволяет представлять историю как органическое целое.

Исходным моментом кавелинского понимания исторического развития является его интерпретация жизни и человека. Жизнь, с точки зрения Кавелина, не представляет собой целостности; «жизнь есть только известное определение данных элементов»³, противоположных друг другу. Их борьба определяет ход истории. В человеке, согласно Кавелину, нет ничего абсолютного, неизменного. Он – потенциальная личность, т. е. «создает свои определения из себя»⁴. Отсюда развитие происходит через «столкновения, вражду, практическое отрицание» противоположных элементов. Итогом и целью исторического развития, по мысли Кавелина, должно быть максимальное развитие личности, «совершенно свободная деятельность лица». «Смысл и цель истории», утверждает он, состоит в уменьшении и уничтожении «таких оскорбительных для человеческого достоинства явлений. В их уменьшении, в уничтожении их возможности учреждениями, образованием, перерождением нравов и обычаев и заключается смысл и цель истории»⁵. Личность представляет собой безусловную ценность и определяется через самосознание своего безусловного достоинства.

Кавелиным была предложена и схема развития историографии. На первоначальном этапе история предстает «как любопытная сказка о старине», использует небылицы и обращается к воображению. Затем история начинает пониматься как «поучение и справка». И наконец, история становится «источником и зеркалом народного сознания»⁶.

¹ Там же. С. 14.

² Кавелин К.Д. Ответ «Москвитянину». С. 68.

³ Кавелин К.Д. Краткий взгляд на русскую историю. С. 162.

⁴ Кавелин К.Д. Ответ «Москвитянину». С. 83–84.

⁵ Там же. С. 92.

⁶ Кавелин К.Д. Мысли и заметки о русской истории. С. 171.

Последующая эволюция взглядов Кавелина, во многом вызванная полемикой со славянофилами, привела к смягчению его позиции, к отказу от крайних формулировок. В то же время, Кавелин постепенно отходил от философских установок гегельянства, отдавая предпочтение новому философскому течению – позитивизму¹. Либеральное в своих истоках понимание личности, отстаивание идеи единства исторического процесса и универсальности социально-культурного пути западноевропейских народов, убежденность в том, что социально-историческое развитие России возможно только в русле европейской культуры – следует отнести к аксиоматике кавелинского западничества. Личность – активная сторона истории и жизни, действующая свободно и несущая ответственность за свои поступки. Такой личностью в жизни и науке был и сам Константин Дмитриевич Кавелин.

Ю. Хаяси

ГАБРИЭЛЬ МАРСЕЛЬ И НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ: НОВЫЙ ПОДХОД К «ВИТАЛЬНОЙ» ФИЛОСОФИИ

Автор настоящей статьи желает рассмотреть в сравнительном ключе взаимоотношения между Н. А. Бердяевым и Г. Марселем. Нужно отметить, что данная тема находится лишь в начале своего осмысления. Так, В. П. Визгин, опираясь на различные мемуарные свидетельства, отмечает приближение Бердяева к Хайдеггеру, Ясперсу, и Марселю², однако автору настоящей статьи думается, что имеет смысл пересмотреть эти отношения с точки зрения развития теории психоанализа после фрейдизма, с одной стороны, и философии творчества под влиянием мысли М. Пруста, с другой.

В настоящей работе сначала рассматривается проблема познания и творчества, затем – отношения между этикой и психологией, представленные в сочинениях Бердяева, Марселя и Пруста. Разумеется, автор предполагает описать указанные вопросы лишь в общих чертах.

Особенностью философии первой половины XX в. было внимание к иррациональному в человеческой жизни, или, по выраже-

¹ *Безлепкин Н.И.* Позитивистская программа университетской философии истории в России на рубеже XIX–XX вв. // Россия в глобальном мире. 2017. № 10 (33). С. 494–502.

² *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993. С. 21.

нию Бердяева, «первожизни, бытию еще темном»¹. Тот же Бердяев придавал большое значение иррациональным категориям «страх» и «страдание», интересовавшим, между прочим, также Марселя и Пруста. Последний, в частности, утверждал: «Chaque jour j'attache moins de prix à l'intelligence... les vérités de l'intelligence semblent bien peu réelles»².

Естественно, что если реальность понимается вне рационально направленной мысли, то бытие познается через акт свободы³. Это непосредственное восприятие мира обозначается Бердяевым как «опыт жизни», в котором внутренне гармонируют акт познания и бытийственный акт, при этом сутью их является защита свободы и независимости философии от религии и науки⁴.

В частом использовании столь субъективного термина самопознания, как «судьба», между прочим, проявляется стремление к новому методу философствования. Идеалом для Бердяева является творческая личность, описанная в работе «Самопознание» – его философской автобиографии. Что касается Марселя, то в его философском дневнике также раскрывается живой образ «человека-философа» («Journal Métaphisique»).

В автобиографии Бердяева и в дневниках Марселя фигура автора непременно совпадает с фигурой писателя. Именно поэтому эти философские сочинения очень похожи на художественные произведения, которые создавал и Пруст. Так, в 1908 г. Пруст долго размышлял над тем, писать ли ему роман либо представить свои мысли в виде философской статьи. В конце концов ему пришлось признать невозможность изобразить средствами научной логики единство художественного мира, в то время как создать художественными средствами некий гармоничный мир, что было типично для романа XIX в., ему тоже было не под силу. В результате мир Пруста предстал перед читателем как череда рассыпанных образов, как амальгама различных деталей жизни и мира: целостность времени в этом мире нарушена, а его ритм прерывист⁵.

По сравнению с Прустом, Бердяев и Марсель, кажется, без особых трудностей отыскивали свой метод изображения познания и бы-

¹ Визгин В.П. Николай Бердяев и Габриэль Марсель: к феномену встречи. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=111

² Proust M. Contre Saint-Beuve. Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1971. P. 211. «С каждым днем я все менее признаю ценность чистого разума... истины чистого разума кажутся мне все менее реальными» (пер. мой. – Ю.Х.).

³ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 45.

⁴ Там же. С. 21–22.

⁵ Compagnon A. Proust entre deux siècles. Seuil, 1989. P. 32–33. См. также: Deleuze G. Proust et les signes. PUF, 1964. P. 150–151.

тия. Интуитивное раскрытие универсального в индивидуальном, названное Бердяевым «методом экзистенциально-антропоцентрическим»¹, возможно через описание своей собственной судьбы, поэтому они оставили попытки создания какой-либо завершенной философской системы либо теории. Марсель, так же как и Бердяев, считает, что христианская вера в Бога открывает путь к истинному общению, причем субъект веры не является общей мыслью (*Le sujet de la foi n'est pas la pensée en général*)², а имеет персональный характер³.

Бердяев, в свою очередь, полагает, что история (движение в историческом времени) есть не круговое, циклическое движение, а испытание творческого акта, мессианское ожидание⁴. Для Марселя надежда существует лишь в религиозном сознании истории, вне логической и математической категорий, где нет ничего гарантированного и все вечно останется открытым⁵ (*l'espérance*). В своем философском дневнике Марсель пишет:

«8 *Février*.

Mon histoire ne m'est pas transparente; elle n'est mon histoire que parce qu'elle ne m'est pas transparent...

11 *Février*.

...Au fond, "mon histoire" n'est pas une notion claire. D'une part, je m'interprète moi-même comme objet d'une biographie possible. De l'autre... j'appréhende toute biographie comme fiction»⁶.

Здесь Марсель, подобно Бердяеву, верен персонализму, полагая, что биография является лучшим методом философствования, однако этот метод также налагает на автора свои ограничения.

Хотелось бы отметить, что Бердяев утверждает исторический смысл концепции страха⁷, лежащего в основе жизни⁸ и вызывающего сознание смерти и страдания в будущем. Принимая во внимание психологическое понятие «страх» Кьеркегора и его космическое

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 254.

² Pietro P. Gabriel Marcel et la Méthodologie de L'invérifiable. Desclée de Brouwer, 1953. P. 26.

³ См.: Ricœur P. Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Temps Présent, 1947. P. 371.

⁴ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 346, 348.

⁵ Pietro P. Gabriel Marcel et la Méthodologie de L'invérifiable. P. 28.

⁶ Marcel G. Être et Avoir. Éditions Montaigne, 1935. P. 188. (Моя история для меня неуловима; она является моей именно потому, что она для меня неуловима... В принципе, «моя история» – совершенно нечеткое понятие. С одной стороны, я рассматриваю самого себя в качестве объекта возможной биографии. С другой стороны... я боюсь любой биографией как фикции. (Пер. мой. – Ю.Х.)).

⁷ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 346.

⁸ Там же. С. 285.

значение у Хайдеггера, философ приходит к выводу о том, что нужно отделять страх животный, низший, неисторический, от страха духовного, Божьего, собственно исторического¹.

Марсель также интересовался данной проблемой и даже сделал попытку исторически проанализировать страх в мировоззрении таких европейских философов, как св. Августин, Паскаль, Кьеркегор, Хайдеггер, Ницше, Гёте, Сартр и, наконец, Жид («L'homme problématique»). Точно так же, как Бердяев, он подчеркивал сложность терминологии страха, отмечал экзистенциальное значение этого термина на французском. При этом Марсель пишет, что в истории страх (*l'inquiétude*) считался болезнью, однако его можно понимать и по-другому, то есть началом духовного прогресса (*tout progrès spirituel*) либо подлинного творчества². Как раз в этом Прусту и можно противопоставить Бердяева и Марселя как христианских экзистенциалистов.

Переходя ко второму вопросу данной статьи, а именно к теме взаимоотношений этики и психологии, автор хотел бы рассмотреть прежде всего такую дискуссионную проблему, как возможность этики в психоанализе.

Очевидно, что Бердяев в принципе отвергает психоанализ и подобный ход мыслей, чтобы сохранить верность этической посылке своей философии. Так, признавая влияние на себя Пруста в «Самопознании», он в работе «О назначении человека» критически оценивает прустовское изображение распадающейся на отдельные элементы личности. Дело в том, что органическое единство души необходимо для того, чтобы нести в себе божественное начало³. Тем не менее, верно ли таким негативным образом оценивать Пруста? На наш взгляд, проблема состоит в том, какую роль играет этика в творчестве того либо иного философа. Особенная черта философии Бердяева – его склонность к этике, особенно к персонализму.

Пруст, близкий к современной постмодернистской психологии, не считает этику серьезным препятствием. Так, в романе «Поиск утраченного времени» он использует метафору «вторая квартира» (*un second appartement*), указывая на подсознательное, более важную онтологическую посылку. Если «первая квартира» символизирует жизнь днем, то «вторая» – это пространство, совершенно отличное от места реальной жизни, будучи в котором, можно игнорировать всякий порядок жизни, времени и общества. Находясь в нем, человек

¹ Там же. С. 287.

² Marcel G. L'homme problématique. Association Présence de Gabriel Marcel, 1998. P. 84, 103.

³ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 63.

испытывает другую правду жизни, которую невозможно познать в трезвом состоянии: «J'entrais dans le sommeil, laquelle est comme un second appartement que nous aurions et où, délaissant le nôtre, nous serions allé dormir... La race qui l'habite, comme celle des premiers humains, est androgyne. Un homme y apparaît au bout d'un instant sous l'aspect d'une femme. Les choses y ont une aptitude à devenir des hommes, les hommes des amis et des ennemis. Le temps qui s'écoule pour le dormeur, durant ces sommeils-là, est absolument différent du temps dans lequel s'accomplit la vie de l'homme réveillé»¹.

Кроме того, в романе занимает важное место тема однополой любви, в то время как Бердяев, конечно же, критически относится к данному явлению: «Любовь однополая онтологически осуждена тем, что в ней не достигается андрогинная целостность, разорванная половина остается в своей стихии, не приобретает к полярной ей стихии, т. е. нарушается закон полярности бытия»². Интересно, что в данном случае философ рассуждает предельно рационально, оставив в стороне свои религиозные и этические догматы, и мнение его основано здесь на философии творческого движения. Таким образом, Бердяев выступает против слепой стихии, в то время как Пруст имеет склонность к аналитическому изображению слепоты стихии однополой любви, олицетворяемой в романе такими образами, как Альбертина, невеста главного рассказчика, и Барон Шарлю.

Нет необходимости дольше останавливаться на противоречиях, существующих между этикой и психологией, так как, по словам Рикёра, в психоанализе чувственные страсти понимаются в конфликтных отношениях культурного мира, таких как отношения с родителями, с авторитетом и так далее, то есть в контексте культурной реальности³. По мнению Рикёра, психоанализ – это диалектика страсти и культуры, и оригинальность фрейдизма состоит в том, что этот метод считает этику не отдельной, самостоятельной проблемой, но специфическим аспектом целой культуры⁴. Следовательно, психиатры всегда понимают этику, по выражению Рикёра, лишь

¹ Proust M. *Sodome et Gomorrhe*. II. Gallimard, 1989. P. 370. (Я погружаюсь в сон, и это похоже на нашу «вторую квартиру», куда мы идем спать, оставляя свой дом... Раса, населяющая ее, подобно первочеловекам, андрогинна... Мужчина предстает там спустя некоторое время в виде женщины. Вещи обладают способностью становиться людьми, а люди – друзьями либо врагами. Время, проводимое спящим в течение этих бессонных ночей, совершенно отличается от времени, в котором протекает жизнь бодрствующего человека. (Пер. мой. – Ю.Х.)).

² Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 210.

³ Ricoeur P. *On Psychoanalysis*. Cambridge, 2012. P. 121.

⁴ Ibid. P. 122.

«экономически»: они считают, что этика является неким пределом культуры и имеет смысл только в контексте оттенка эмоции, не имея исключительной ценности в культуре¹.

Итак, Бердяев и Марсель отстаивали этическую базу философии, вследствие чего в центре их мировоззрений лежат торжество личности (а не индивидуума) и свобода творчества. Они хотели сохранить личность от распада ее внутреннего мира с помощью христианской веры. Пруст же пытался восстановить утраченный образ посредством памяти, но затем понял, что самые важные для человека образы не воссоздаются во всей своей полноте. Этот психологический феномен он определил как «перебои сердца» (*Les Intermitte- tence du св ur*)², ключом к изображению которого является оживление накопленных в памяти ощущений, например радости.

Иначе говоря, если Бердяев и Марсель пытаются вернуть единство личности с помощью этики, то Пруст делает это путем полного отказа от этической посылки. Здесь открываются два пути к творческой свободе: один – эсхатологический, страннический путь Бердяева и Марселя, а другой – жизнь в прустовской «второй квартире», где милый образ сохраняется вместе со страданием и страхом в разорванной на ключья душе³.

Однако нужно отметить, что характерный для Пруста путь представлен и в философии Бердяева и Марселя, поскольку они не отвергали возможность вхождения в мир чувственности (*sensation*), страха (*inquiétude*) и страданий, являющихся духовным началом творчества. Поначалу Бердяев рассматривал страдание несколько критически, однако в конце концов осознал его прогрессивное значение: «В истории европейского человека за ряд столетий очень увеличились чувствительность и невыносимость к страданию, по крайней мере, это верно в отношении к известной более утонченной части человечества... Более всего страдают совсем не худшие люди, более всего страдают лучшие люди... Христианство превращает путь страдания в путь спасения... Человеческая жизнь наполнена экзистенциальной диалектикой страдания и радости, несчастья и счастья»⁴.

В заключение можно сказать, что Бердяев и Марсель стремились к достижению единства души на пути христианского странничества. Пруст же ушел в мир подсознательного, в мир во сне – «вторую квартиру», найдя там свою творческую свободу.

¹ Ibid. P. 141.

² *Proust M. Sodome et Gomorrhe. II. P. 154.*

³ Ibid. P. 156–157.

⁴ *Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 291–293.*

ДИАЛОГ, КОТОРОГО НЕ БЫЛО: К МЕТОДОЛОГИИ ОРГАНИЦИЗМА Н. О. ЛОССКОГО И И. КАНТА

В 2017 году исполняется 100 лет со времени издания книги Лосского «Мир как органическое целое», которая стала знаковым явлением в отечественной философской мысли. В этой работе мыслитель развивает идеи органицизма как стратегии познания сложных объектов, о чем в свое время размышлял и Кант. Конечно, прямого диалога по проблемам методологии познания между ними не было, но о своеобразном виртуальном диалоге, на наш взгляд, можно говорить.

Несомненная заслуга Лосского состоит не только в решении задачи рассмотрения мира как органического целого, но и в разработке принципов методологии познания объектов природного и социально-культурного миров. Эта методология предполагает исследование сложных объектов как систем, о чем мыслитель прямо говорит, подчеркивая, что речь идет не о механических, а об органических системах. По его словам, «сторонник органического мировоззрения *представляет себе весь мир по этому образцу*: всякий элемент мира, будет ли то атом, или душа, или какое либо событие... он рассматривает как сторону мира, которая может быть усмотрена в нем путем анализа его, которая существует не сама по себе, а только на основе мирового целого, только в системе мира»¹.

Тем самым исходной методологической установкой Лосского выступает холизм, для которого незыблемым является положение «Целое всегда больше суммы составляющих его частей», поскольку система в данном случае выступает не как аддитивное целое – простая сумма элементов или механическая система. У него речь идет о системе, в которой наличествует структура, характеризующая относительно устойчивые связи и отношения между элементами.

В наибольшей мере «органическое миропонимание» проявляется в рассмотрении общества и положения в нем человека. В частности, Лосский обращает внимание на индивидуализм и универсализм, характеризуя их не только как методологические стратегии, а шире – как «индивидуалистические» и «универсалистические» типы мировоззрения, в зависимости от трактовки положения человека в мире. Он не приемлет методологический универсализм, особенно в его крайней форме, считая, что в нем «бытие особи рассматрива-

¹ Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Лосский Н.О. Избранное. М.: Правда, 1991. С. 350–351.

ется лишь как средство для целого»¹, а значит, нивелируются интимно-личностное и духовное начала в человеке, его индивидуальность.

Еще критичнее Лосский относится к индивидуализму в любой форме, где «только *индивидуум* обладает самостоятельной ценностью: целое же есть лишь *средство* для удобства жизни индивидуума, оно не обладает ни самостоятельным бытием, ни самостоятельным значением»². Такое неприязненное, даже подчеркнуто негативное отношение к индивидуализму естественно для религиозного философа, полагающего, что люди в рамках социального индивидуализма рассматриваются как атомы, которые «хотя и вечны, сами по себе лишены всякой ценности»³. В последовательно проводимом индивидуализме, согласно Лосскому, утрачиваются объединяющие людей в общество и обеспечивающие преемственность исторического процесса скрепы – духовные ценности, идеалы, традиции, и общественная жизнь превращается в череду «вспыхивающих и исчезающих во времени» событий.

Лосский говорит о необходимости преодоления крайностей индивидуализма и универсализма в рамках «примиряющего» их «органического мировоззрения». Объективным основанием для этого, по мысли философа, является бытие самого человека, в котором индивидуальное своеобразие совпадает с его сверхиндивидуальным своеобразием человека как «возможного члена Царства Божия»⁴. Именно на достижение этой цели направлен интуитивизм русского мыслителя, обозначающий «учение о том, что познанный объект, даже если он составляет часть внешнего мира, включается непосредственно сознанием познающего субъекта, так сказать, в личность и поэтому понимается как существующий независимо от акта познания»⁵.

С целью конкретизации и обоснования своих рассуждений Лосский обращается к философско-историческому анализу особенностей социальной динамики общества и статуса в ней человека. Конечно, его «органическое миропонимание» имело предшественников – взгляды Платона, Т. Гоббса, Г. Спенсера. В философско-политической мысли XVIII–XIX вв. органицистские взгляды на общество культивировались основателями консерватизма Э. Бёрком и Л. де Бональдом. В русской религиозной философии близкие орга-

¹ Там же. С. 471.

² Там же.

³ Там же. С. 472.

⁴ Там же. С. 473.

⁵ Лосский Н.О. История русской философии. М.: Высшая школа, 1991. С. 321.

ницизму взгляды развивали В. С. Соловьев, С. Л. Франк, сторонники кордоцентризма («философии сердца»), к числу которых принадлежали Г. С. Сковорода, П. Д. Юркевич, В. В. Розанов. Органицизм получил распространение и в немецкой философской традиции. Так, И. Г. Гердер, И. Г. Фихте, Г. Гегель писали о немецкой нации как об особом организме, обладающем «национальным духом». В этой связи обратим внимание на методологические взгляды Канта, весьма показательные в плане рассматриваемой темы.

Следует отметить, что по ряду позиций философия Лосского и Канта многое разъединяло. Так, Лосский критически относился к гносеологическим идеям, изложенным Кантом в «Критике чистого разума», отмечая, что они с необходимостью приводят к абсолютному скептицизму¹. Принципиально отличным было их отношение к основным проблемам этики, которые Лосский трактовал с позиций религиозного персонализма, утверждая, что «абсолютная положительная ценность есть ценность, сама по себе, безусловно, оправданная (самоценность), следовательно, имеющая характер добра с любой точки зрения, в любом отношении и для любого субъекта; не только сама по себе она всегда есть добро, но и следствия из нее никогда не содержат в себе зла»². Этика Канта, в свою очередь, имеет ригористический и светский характер, и не случайно известный историк философии В. Ф. Асмус отмечал, что кантовский нравственный ригоризм сродни моралистическому воодушевлению трибунов Великой французской революции, их высокому представлению о долге³.

Для русского и немецкого философов характерно также принципиально различное понимание интуиции. Но та позиция, по которой существует явное совпадение их взглядов, – это органицизм, причем органицизм как в понимании природы, так и общества. В частности, Кант обосновывает системную методологию в дошедших до нас черновиках: «Иные полагают, что система относится только к изложению, но она принадлежит и объекту познания, и мышлению... Иные полагают, что создают системы, но у них возникают лишь агрегаты. Для последних нужна лишь манера; система требует метода... Исторические знания можно приобрести без системы, до известной степени также и математические, но философ-

¹ Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Лосский Н.О. Избранное. М.: Правда, 1991. С. 106.

² Лосский Н.О. Условия абсолютного добра // Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М.: Политиздат, 1991. С. 56.

³ Асмус В.Ф. Этика Канта // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. II. М.: Мысль, 1965. С. 21.

ские без системы – никогда. Контур целого должен предшествовать частям»¹.

Согласно Канту, «первая природа» (натура) и «вторая природа» (культура) различаются онтологически и относятся к разным формам бытия, но существует то, что их сближает – их органическое строение. Являясь своеобразными живыми организмами, они живут, растут, поддерживают, выражаясь современными терминами, состояние гомеостаза и стабильности. В частности, родственную «органическому миропониманию» Лосского органическую структуру Кант усматривает в государстве, которое он, в отличие от многих других мыслителей Нового времени, рассматривает не как механическое, а как органическое целое. Говоря о неправомочности рассмотрения общества и государства в парадигме механицизма, Кант следующим образом обосновывает свое заключение: «В часах одна часть служит орудием движения других, но одно колесико не есть действующая причина создания другого; одна часть существует, правда, ради другой, но не благодаря ей. Поэтому производящая причина этих частей и их формы содержатся не в природе (этой материи), а вне ее, в существе, которое может действовать согласно идеям целого, возможного через его каузальность. Поэтому так же, как колесико в часах не создает другого колесика, так тем более и одни часы не создают других часов путем использования для этого другой материи (организации ее); поэтому часы сами не заменяют извлеченных из них частей, сами не дополняют недостающих при первом изготовлении частей присоединением других и сами себя не починяют, когда неисправны, зато мы можем всего этого ожидать от органической природы»².

Здесь Кант формулирует важное для понимания сущности государства различие, которое затем получило развитие в немецкой и русской социальной философии, а именно различие государства как органа и как организма. Государство как орган – это институт управления, внешний для гражданского общества, олицетворяющий механизм управления. Иной статус у государства как организма, поскольку «каждое звено в таком целом должно, конечно, быть не только средством, но в то же время и целью и, содействуя возможности целого, в свою очередь должно быть определено идеей целого в соответствии со своим местом и своей функцией»³.

¹ Цит. по: *Гулыга А.В.* Кант сегодня // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 5.

² *Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 399.

³ Там же. С. 400.

Что же обуславливает органичность и внутреннюю гармонию социального целого – общества, которое возникает в результате первоначального общественного договора людей? Это свободный выбор собственных целей и максим индивидами: «Я могу, – пишет Кант, – быть принужден другими совершать те или иные поступки, направленные как средства к определенной цели, но не могу быть принужден другими к тому, чтобы иметь ту или иную цель, лишь я сам могу сделать что-то своей целью»¹.

Методология органицизма применяется Кантом и в осмыслении «изящного искусства», позволяя лучше понять его корреляцию с гармонией природы. Ведь, по словам философа, «при виде произведения изящного искусства надо сознавать, что это искусство, а не природа; но, тем не менее, целесообразность в форме этого произведения должна казаться столь свободной от всякой принудительности произвольных правил, как если бы оно было продуктом одной только природы. На этом чувстве свободы в игре наших познавательных способностей – а эта игра должна в то же время быть целесообразной – зиждется то удовольствие, единственно которое и обладает всеобщей сообщаемостью, не основываясь, однако, на понятиях»².

Особое место в системе органицистской методологии Канта принадлежит анализу понятий «нация» и «народ», который оказал заметное влияние на становление современной традиции их дифференциации и концептуального определения феномена нации. Так, согласно немецкому мыслителю, «под словом “народ” (populus) понимают объединенное в той или другой местности множество людей, поскольку они составляют одно целое. Это множество или часть его, которая ввиду общего происхождения признает себя объединенной в одно гражданское целое, называется нацией (gens), а та часть, которая исключает себя из этих законов (дикая толпа в этом народе), называется чернью (vulgus), противозаконное объединение которой называется скопищем (agree per turbas); это такое поведение, которое лишает их достоинства граждан»³.

Тем самым, согласно немецкому классику, нация – специфический культурный организм, отличный от народа как совокупности всех подданных государства. Лишь та часть народа, которая не только проживает на данной территории, но имеет общее этниче-

¹ Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. II. М.: Мысль, 1965. С. 314.

² Кант И. Критика способности суждения. С. 321.

³ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 562–563.

ское происхождение, объединяющие ее культурные традиции, осознающая свою национальную принадлежность, следовательно, идентифицирующая себя с этим гражданским целым, и может быть названа нацией. Остальное население государства, входящее в состав народа, к автохтонной, титульной нации не причисляется.

В этой связи представляет интерес характеристика Кантом людей, составляющих немецкую нацию: «Немцы пользуются репутацией людей с хорошим характером, а именно людей, отличающихся честностью и домовитостью – свойствами, которые не ведут к блеску. Из всех цивилизованных народов немец легче всего и продолжительнее всех подчиняется правительству, под властью которого он живет, и больше всех далек от жажды перемен и сопротивления существующему порядку. Его характер – это соединенная с рассудительностью флегма, и он не умствует относительно уже установленного порядка, как и не пытается придумать новый». При этом Кант стремится быть объективным, выделяя как достоинства, так и недостатки характера немцев. В частности, он отмечает: «Так как флегма (в хорошем смысле слова) есть темперамент холодной рассудительности и выдержки в преследовании своей цели, а также способность переносить связанные с этим трудности, то от таланта здравого рассудка немца и его глубоко размышляющего разума можно ожидать ровно столько же, сколько от [таланта] каждого другого народа, способного к величайшей культуре, исключая остроумие и художественный вкус, в чем он, быть может, уступает французам, англичанам и итальянцам»¹.

Рассуждения Канта интересно сопоставить с современными реалиями периода глобализации и свойственной ей интенсификацией миграционных потоков. Несомненно, что современная политика «открытых дверей» Германии идет вразрез с выводом-предостережением великого немца: «С большой степенью вероятности мы можем утверждать, что смешение племен (при больших завоеваниях), которое постепенно стирает характеры, вопреки всякому мнимому человеколюбию мало полезно человеческому роду»².

В свою очередь, для Лосского, как выразителя «органического миропонимания», обращение к социально-психологическому портрету русского народа тоже является естественным. Он представлен в изданной в 1957 г. книге «Характер русского народа». Среди определяющих черт русского характера автор особое значение придает религиозности русского человека и связанному с ним исканию абсолютного добра и смысла жизни, его свободолюбию, силе воли и

¹ Там же. С. 570.

² Там же. С. 573.

страстности в поступках, которые, правда, сопровождаются недостатком «средней области культуры». При этом, хотя в качестве отличительной черты русского характера выступает доброта и даровитость, в то же время, как отмечает русский мыслитель, она в общественной жизни тесно соседствует с жестокостью. Это не случайно, поскольку русские, по его оценке, – максималисты, разделяющие принцип «Или всё, или ничего», что находит воплощение в свойственном им мессианизме¹. Отсюда в характере русского народа присутствует экзистенциальная амбивалентность: с одной стороны, «вершины святости» и чуткость к добру, с другой, «невыработанность характера, отсутствие дисциплины, дерзкое испытание ценностей»². В этой связи интерес у Лосского вызвала попытка английского исследователя Бэринга «изобразить сумму основных свойств» англичанина и русского. Он говорит, отмечает Лосский, что «в каждом англичанине есть сочетание характера Генриха VIII, Джона Мильтона и мистера Пиквика, а в русском человеке сочетаются Петр Великий, князь Мышкин и Хлестаков»³.

Анализ основных исследовательских стратегий, предложенный Лосским, коррелирует с современными представлениями о методологии социально-гуманитарного познания, согласно которым, в теоретико-методологическом индивидуализме («сингуляризм», как его называли П. Б. Струве и С. Л. Франк) человек предстает как автономный, движимый личными интересами *типичный* субъект практической деятельности, чьи социальные действия определяют общественную жизнь. Согласно этой стратегии познания, сущность общества представлена в самом человеке, его потребностях, целях и действиях по удовлетворению приватных интересов. Так, по мнению придерживавшихся либеральных взглядов Дж. Локка, А. Смита, позже М. Вебера, К. Поппера и Ф. Хайека, удовлетворение личного интереса является основным мотивом социальной активности человека в социуме.

В теоретико-методологическом универсализме («социальном реализме») предметом рассмотрения выступает общество в его целостности, в которой растворяется уникальность человека, а в качестве регуляторов социального действия постулируются общезначимые ценности и идеалы. Методологический универсализм основывается на мнении, что общество является реальностью, не сводимой к социальным общностям, институтам или индивидам. Согласно

¹ Лосский Н.О. Характер русского народа // Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М.: Политгиздат, 1991. С. 321.

² Там же. С. 360.

³ Там же. С. 352.

этому взгляду, общество – это самостоятельно существующее целое, подчиняющее себе части и определяющее их. Данная стратегия лежит в основе таких влиятельных социальных теорий, как реляционная концепция К. Маркса, критическая теория общества Франкфуртской школы социальной философии, структурно-функциональная концепция общества «зрелого» Т. Парсонса.

Как справедливо отмечал Лосский, методологический индивидуализм и универсализм в качестве стратегий познания являются диалектическими противоположностями. Поэтому обществознание нуждалось в синтетической стратегии познания, вариант которой в форме «органического миропонимания» и был им предложен. Как мы видели, он несет на себе отпечаток религиозного мировоззрения. Что же касается наиболее известной версии такой новой стратегии, преодолевающей существующую альтернативу, то она существует в форме методологического партикуляризма, возникнув в рамках немецкой философской традиции, в которой было предложено понятие «индивидуальная тотальность» как промежуточное звено между обществом (общим) и индивидом (частным, единичным). Используя это понятие, мыслители акцентировали внимание на особом, «немецком духе», трактая его, с одной стороны, как явление, присущее исключительно немцам, а с другой, как общее для всех людей. Они отводили ему роль фактора, скрепляющего воедино немецкий народ¹, выражающего специфику социума.

В этом отношении показательна позиция Канта, которая имеет явно выраженный поисковый характер, в зависимости от назначения исследования. Во-первых, в рассмотрении общества как организма у немецкого мыслителя проступает методологический индивидуализм, что не удивительно, учитывая свойственную ему социоцентрическую ориентацию, поскольку вопрос о том, что такое человек, является основным вопросом его философии. Во-вторых, в анализе общества Кант не ограничивается индивидуализмом, поскольку последний чреват опасностью трансформации в эгоизм. Поэтому то, что можно было бы сказать животному-овце («Твою шерсть, которой ты покрыта, природа дала тебе не для тебя, но для меня»), нельзя сказать ни одному человеку, поскольку должно «считать всех людей имеющими равные права в разделении благ природы»². Отсюда использование философом методологии партикуляризма, в которой сущность происходящего в обществе связывается с деятельностью народов и государств, упорядочиваемой юридическими

¹ Трёльч Э. Историзм и его проблемы. М.: Юрист, 1994. С. 31–33.

² Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 48–49.

нормами, имеющими статус категорического императива. Вследствие этого государство, как субъект общественных отношений, представляет собой «объединение множества людей, подчиненных правовым законам»¹.

Однако системность подхода и глобальность замысла немецкого мыслителя (разработать и предложить проект достижения вечного мира) потребовали использования им также методологии универсализма. Ход рассуждений Канта следующий: «Проблема создания совершенного гражданского устройства зависит от проблемы установления законосообразных *внешних отношений между государствами* и без решения этой последней не может быть решена. Что толку добиваться законосообразного гражданского устройства для отдельных людей, т. е. создания *общественного организма*? Та же необщительность, которая заставляет людей объединяться, опять-таки служит причиной того, что каждый общественный организм во внешних отношениях, т. е. как государство по отношению к другим государствам, пользуется полной свободой. Следовательно, государства должны ожидать друг от друга таких же несправедливостей, как те, которые притесняли отдельных людей и заставляли их вступать в законосообразное гражданское состояние. Природа, таким образом, опять использовала неуживчивость людей, даже больших обществ и государственных организмов этого рода существ как средство для того, чтобы в неизбежном антагонизме между ними найти состояние покоя и безопасности»². В итоге Кант склоняется к мнению, что рассматривать будущее общества следует через призму интересов всего человечества как универсального социального субъекта, заинтересованного в достижении вечного мира. Проблематика вечного мира и составляет предмет одной из поздних работ Канта.

Таким образом, методологические идеи Лосского и Канта, обладая спецификой, в то же время имеют много общего и представляют не только историко-философское, но теоретическое и социально-практическое значение для нашего времени. Они актуальны для современного человека, существующего в иных социальных условиях и в иную историческую эпоху, но так же, как Лосский и Кант, стремящегося лучше понять сущность самого общества и оптимальные пути его познания.

¹ Кант И. Метафизика нравов. С. 233.

² Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 14.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ПОСТКЛАССИКИ

Классический период русской философии приходится на XIX век¹. У истоков его стояли славянофилы, вдохновившие своим творчеством духовные искания Достоевского и Толстого. Завершением этого периода явилась философия всеединства Соловьёва, которая представляла собой новейшую разновидность религиозно-философской схоластики.

Начало XX века ознаменовалось коренным обновлением идейного содержания русской философии². Это стало возможным благодаря влиянию марксизма, пришедшего в Россию на смену старой народнической идеологии. Прежняя философская традиция сводилась в основном к критике исторического христианства и обоснованию необходимости возврата к вероучению евангельского христоцентризма³. Это была уже задача не столько философская, сколько богословская. Марксизм оживил философской настрой русской мысли, направив её в русло самобытного творчества. Результатом этого стало возникновение таких философских направлений, как *конкретный идеализм*, *диалектический материализм* и *позитивистствующий тектологизм*. В советскую эпоху на их почве зарождается философия *критического сциентизма*, ознаменовавшая «ренессансный» характер развития отечественного любомудрия.

Конкретный идеализм

1. Провозвестником данного направления стал *Николай Бердяев* (1874–1948), «философ свободы», как он себя именовал. В молодости он примыкал к марксизму, однако скоро отошёл от него, не удовлетворившись его философскими основаниями. Ему казалось, что «эко-

¹ См.: История русской философии / Под общ. ред. А. Ф. Замалеева. М.: Юрайт, 2016. С. 146–278.

² Изучение русской философии XX столетия находится в самой зачаточной форме. Из наиболее значимых выделяются следующие работы: *Хоружий С.С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетея, 1994; *Евлати-ев И.И.* История русской метафизики. Русская философия в поисках Абсолюта. В 2 ч. СПб.: Алетея, 2000; *Гайденко П.П.* Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001; *Бродский А.И., Рыбас А.Е.* Проекты Серебряного века: Философские идеи русского модерна. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2013.

³ Евангельский христоцентризм наиболее ярко выразился в творчестве Достоевского и Соловьёва. Суть его заключается в провозглашении Христа, как Бога-человека, а не его учения, единственной истиной новозаветного откровения.

номический материализм», каковым он считал марксизм, должен быть подвергнут «серьёзной проверке» с целью «очищения его от гегелевской диалектики и философского материализма»¹. В них он находил «порок онтологизма», приводящего, на его взгляд, к утрате личности, деперсонализации философии². «Настоящей философией» Бердяев признавал лишь линию субъективного, или конкретного, идеализма, с чётко выраженной *экзистенциальной* константой.

Конкретный идеализм, согласно его учению, означает искание Духа отдельным, реальным индивидом. Бердяев основывает это искание на кантовском различении вещи в себе и вещи для нас. Из непознаваемости вещи в себе он выводит идею примата духа над бытием, наделяя первый свойством абсолютной свободы. В этом сказалось влияние Достоевского. «Идея свободы, – пишет он, – всегда была основной для моего религиозного мироощущения и мирозерцания, и в этой первичной интуиции свободы я встретился с Достоевским, как своей духовной родиной»³.

Апология свободы приводит Бердяева к антропологии, которая соединяет свободу духа с творчеством. Творчество есть способность в конкретном узреть универсальное, вечное, т. е. то, что напоминает человеку об утраченном им «райском блаженстве». В этом смысле творчество есть откровение, но не божественное, а антропологическое. Божественное откровение совершилось дважды: в Ветхом завете и Новом завете. Но больше никакого божественного откровения не будет; его должен будет совершить «сам человек, живущий в Духе, совершить свободным творческим актом»⁴, т. е. путем интуитивного постижения, в котором первично не сознание, не ощущение, «а целостный человек, вкоренённый в глубину бытия». Поэтому необходимо открыть и реабилитировать человека не как часть природы, а как «*бытие в себе*, вне объективности и предметности, во внутреннем существовании»⁵. Тогда и проблема познания

¹ Цит. по: *Форлендер К.* Кант и Маркс. Очерки этического социализма. СПб., 1909. С. 158.

² Признавая целью своей философии «раскрытие мира свободы», Бердяев пишет, что это потребовало от него разрыва «с онтологической традицией Парменида, Платона, Аристотеля, Фомы Аквинского, многих течений новой философии вплоть до Вл. Соловьёва с его учением о всеединстве» (*Бердяев Н.А.* Самопознание. Л.: Лениздат, 1991. С. 105).

³ *Бердяев Н.А.* Мирозерцание Достоевского // Н. А. Бердяев о русской философии. В 2 ч. Ч. 1. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. С. 26.

⁴ *Бердяев Н.А.* Смысл творчества // *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1994. С. 337.

⁵ *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 246.

будет поставлена вне противоположения субъекта и объекта, как противоположения познания и бытия. Напротив, станет очевидно, что человек есть бытие, но он переживает своё бытие в себе самом; ничто объективное не имеет смысла, если оно не осмыслено в субъекте, в духе. Смысл раскрывается в человеке, и оттого познание всегда *лично*, ограничено пределами индивидуальности. В таком ракурсе оно становится способом внесения творческой свободы в сотворённый Богом мир, который «ещё не закончен». Завершение его предстоит человеку, которому назначено «продолжать миротворение»¹.

Таким образом, человек становится центром вселенского космоса: от него зависит завершение земной истории и переход к истории небесной. Необходимость такого перехода Бердяев обосновывает тем, что в пределах земной истории не может быть решена проблема индивидуальной судьбы человека; для этого требуется масштаб не времени, а вечности. Человек должен снова вернуться «в глубину, как момент извечной мистерии Духа»². Это и будет подлинным обретением богоподобия, утраченного им в акте грехопадения.

Бердяев был убежден, что созданный им конкретный идеализм может «стать основой нашего национального философского творчества... создать национальную философскую традицию, в которой мы так нуждаемся»³.

2. Другим видным представителем философии конкретного идеализма был *Сергей Булгаков* (1871–1944), который также начинал с увлечения марксизмом, но позднее перешёл на позиции соловьёвской софиологии, сохранив при этом верность марксистской идее первичности производства по отношению к творчеству.

Сущность воззрений Булгакова сводится к следующему. Предметом философии является человек, но не как духовное существо, а прежде всего в своём первичном хозяйственном значении. Осуществляемый им производственный процесс обуславливается стремлением «превратить мёртвую материю... в живое тело», т. е. очеловечить природу. Победа здесь определяется мерой труда, употреблённого человеком на утверждение жизни. Сам труд выступает в двойной форме: нервно-мышечной и умственной. Поэтому философия должна исходить не из «ложного представления» о человеке как только «гносеологическом субъекте», а из единственно верного

¹ Там же. С. 247.

² *Бердяев Н.А.* Смысл истории. М.: Мысль, 1990. С. 161.

³ *Бердяев Н.А.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Интеллигенция в России. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 39–40.

представления о нём как «хозяйственном, деятельном субъекте»¹. Важно учитывать и другое: хозяйственный субъект не создаёт жизнь, не занимается творчеством жизни, он лишь осуществляет функцию защиты жизни, воссоздания живого, причём возможность этого всецело зависит от *данности*, сотворённости самой жизни. Тем самым устанавливается строгая и нерушимая иерархия: Бог – природа – человек. Природа в человеке сознаёт себя, становится зрячей, человек находит в Боге идеальные первообразы для своей деятельности. Эти идеальные первообразы суть «одеяние софийности», которое наброшено Абсолютно-Сущим на первобытный хаос, из которого творится мир. Софийное начало двойственно по своей природе: есть София Небесная, вневременная, и София эмпирическая, воплотившаяся в человечестве. В качестве последней София пребывает как бы в состоянии неистинности, т. е. смертности; единственный способ оградить её от этого – это наладить хозяйство, сделать его не только трудовым, но и религиозным подвигом. Поэтому окончательная цель хозяйства есть только путь к Софии Небесной, «переход от неистинного состояния мира к истинному, трудовое восстановление мира»².

По ходу этих рассуждений Булгаков оказывается перед необходимостью определиться в вопросе о богословском аспекте Софии Небесной. Он говорит о ней как о *личности*, которая является «Любовью Любви», т. е. Бога. На этом основании он объявляет её четвертой ипостасью Св. Троицы, хотя и не участвующей «в жизни внутрибожественной», а следовательно, и не превращающей «триипостасность в четвероипостасность, троицу в четверицу»³. Зато в ней заключено начало новой, тварной многоипостасности, благодаря которой «София овладевает миром»⁴.

Подобный взгляд на Софию вызвал резкую критику со стороны церковных авторов, осудивших её как ересь⁵. В каком-то смысле они, безусловно, были правы, поскольку их не устраивала в софиологии Булгакова устремлённость к оправданию и возвышению человека, чего как раз не доставало ортодоксальному православию.

3. Таким образом, Бердяев и Булгаков, критически осмысливая марксизм, открывают новую стезю в развитии русской религиозной

¹ Булгаков С.Н. *Философия хозяйства*. М.: Наука, 1990. С. 80.

² Там же. С. 125.

³ Булгаков С.Н. *Свет Невечерний: созерцания и умозрения*. М.: Республика, 1994. С. 186–187.

⁴ Булгаков С.Н. *Философия хозяйства*. С. 146.

⁵ См.: Лосский В. *Спор о Софии: Статьи разных лет*. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1996; *Серафим (Соболев), архиеп.* *Новое учение о Софии Премудрости Божией*. София: Кирилл Маринов, 1935.

философии, – стезю поисков нового религиозного сознания, с которым они связывают возможность самобытной, интуитивно-мистической философии, способной возвыситься над рациональным гегельянством и его философским alter ego – марксизмом. Их соратниками на этом поприще выступили Семён Франк, Николай Лосский, Лев Шестов, давшие оригинальные образцы философского богоискательства. Все они, будучи изгнаны из советской России, продолжили свои религиозно-философские искания за рубежом, оказывая лишь косвенное влияние на развитие автохтонной советской философии.

Диалектический материализм

1. Второе направление русской философии эпохи постклассики связано с линией диалектического материализма. Его возникновение было обусловлено стремлением «подвести» под марксизм соответствующее философское основание. Дело в том, что со времени Эдуарда Бернштейна, одного из первых критиков экономической теории автора «Капитала», стало общим местом утверждение об идеалистической сущности научного социализма. Немецкий «рвизионист» доказывал, что этот «идеалистический элемент» заключается как в самом его идеале, так и в движении к нему. Следовательно, он заключает в себе «частицу потустороннего» относительно нашего позитивного опыта. В другом месте Бернштейн выражается ещё определённой: социализм «содержит в себе элемент спекулятивного идеализма, известную долю недоказуемого»¹. Тем самым выходило, что марксизм, отвергающий все формы религиозного сознания, сам превращается в «религию пролетариата», несущую в себе всё те же черты мессианства и утопизма.

2. Задачу опровержения бернштейнианства берёт на себя *Георгий Плеханов* (1856–1918), родоначальник русского марксизма. Во главу угла он ставит вопрос о связи материализма и диалектики, закрепляя их соотношение в понятии «диалектический материализм». При этом его больше интересует материализм, нежели диалектика, которую он сводит к обычной идее абсолютного развития.

Материализм трактуется Плехановым в ключе кантианства, исходя из различения «вещей в себе» и «чувственных впечатлений», или «иероглифов». «Наши представления о формах и соотношениях вещей, – пишет он, – не более, как *иероглифы*, но эти иероглифы точно обозначают эти формы и отношения, и этого достаточно, чтобы мы могли изучить действия на нас вещей в себе и в свою очередь

¹ *Бернштейн Э.* Возможен ли научный социализм? М.: Философское общество СССР, 1991. С. 27, 28, 29.

воздействовать на них»¹. А значит, иное дело – объект в себе, и иное дело – объект в представлении субъекта.

Исходя из этого, Плеханов, «вместе с Кантом», признаёт, что материя сама по себе, в качестве субстанции, нам «совершенно неизвестна». На его взгляд, нет другого знания предмета, кроме того, какое мы получаем посредством тех впечатлений, какие он на нас производит. Поэтому «архинелепым» является требование как-то определить предмет, отвлекшись от этих впечатлений. Можно подумать, что это дуализм, замечает Плеханов, но это не так. Следует просто иметь в виду неотделимость субъекта от объекта: «Субъект сам является одной из составных частей объективного мира»². Следовательно, я ощущаю и мыслю вовсе не как субъект, противостоящий объекту, а как «субъект-объект», как действительное материальное существо. Объективный мир находится не только вне меня, но и во мне самом, в моём собственном теле. Человек – лишь часть природы, часть бытия; оттого нет и не может быть места для противоречия между его мышлением и бытием.

Это Плеханов называет монистическим пониманием философии. К философскому монизму сводится и весь его материализм, вбирающий в себя диалектику как метод *скачкообразного*, а следовательно, непротиворечивого развития.

3. Против подобной трактовки материализма решительно выступил *Владимир Ленин* (1870–1924). На его взгляд, если следовать логике Плеханова, то окажется, что противопоставление материализма и идеализма «лишается смысла»³. Идеализм, согласно его определению, – это «природа вне, независимо от материи», «время вне временных вещей»⁴. Проще говоря, это – оправдание Бога, «поповщина». Материализм же представляет собой учение об адекватном отражении объективной действительности в наших ощущениях. Поэтому нет разницы между тем, что отражается, и тем, что является отраженным. Для Ленина важно другое, а именно как возможно сочетать материализм и диалектику, Маркса и Гегеля? По убеждению большинства тогдашних русских марксистов, диалектика Гегеля – это «идеалистический пережиток», никак не совмести-

¹ Плеханов Г.В. *Materialismus militans*. Ответ г. Богданову // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5 т. Т. 3. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1957. С. 238.

² Там же. С. 244.

³ Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полн. собр. соч. В 55 т. Т. 18. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1968. С. 155.

⁴ Ленин В.И. Философские тетради // Ленин В.И. Полн. собр. соч. В 55 т. Т. 29. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1969. С. 49, 50.

мый «с научным характером общественного учения Маркса»¹. Ленин с лёгкостью находит выход: он предлагает «читать Гегеля материалистически», т. е. «выкидывая большей частью боженьку, абсолют, чистую идею etc.»². Став на столь недиалектический путь, он свёл диалектику к учению о единстве, тождестве противоположностей, чего как раз нет у Гегеля. Автор «Феноменологии духа» ведёт речь о другом – о возвращении противоположности к исходной точке развития, с сохранением того нового содержания, которое обретается ею на стадии отрицания. Поэтому рассуждать о диалектике как тождестве противоположностей не приходится; признание тождества приводит лишь к отказу от идеи развития. Ленин, судя по всему, сознавал это, чем объясняется его чисто *дицгеновский* поворот в сторону осмысления диалектики как логики, теории познания. Но и в этом случае он последовательно «очищал» гегелевские категории «от *Ideenmystik*»³, не задумываясь над тем, что логика, в своей оторванности от идеалистической метафизики, не может быть развита на диалектической основе.

В этом – главная причина того, что диалектический материализм, несмотря на громадные усилия, приложенные советскими философами-марксистами к разработке идей Ленина, оказался тупиковой линией в развитии русской философии «коммунистической» эпохи.

Позитивистствующий тектологизм

1. Слабость философской позиции «вождя пролетариата» была чётко осознана *Александром Богдановым* (1873–1928), предложившим взамен диалектического материализма новое учение о *тектологии*, т. е. всеобщей организационной науке, опирающейся на неопозитивистские теории Э. Маха и Р. Авенариуса. Суть последних состояла в идее ограничения познания исключительно сферой ощущений. Именно в элементах ощущений заключается общий для всех людей внешний мир. Поэтому больше того, чему учат нас чувственные восприятия и их взаимозависимости, мы о мире знать не можем. Эти идеи и были восприняты Богдановым, который положил их в основу своей *эмпириомонистической* тектологии.

Философские принципы тектологии определяются прежде всего отрицанием принципиального различия между физическим и психическим: это лишь две последовательные фазы организации

¹ *Берман Я.* Диалектика в свете современной теории познания. М.: Москов. книгоизд-во, 1908. С. 3.

² *Ленин В.И.* Философские тетради. С. 93.

³ Там же. С. 238.

опыта – индивидуального и социального. Второй тип организации опыта – психический – непосредственно вытекает из результатов первого – физического. Следовательно, «действительный», «объективный», «независимый» мир оказывается нашим построением, созданием нашей чувственно-психической организации. Тем самым «быть объективным», «быть действительным» – это попросту значит стоять в известном отношении к некоторой группе явлений, отношении, которое неодинаково не только для разной категории фактов, но и для разных состояний одного и того же факта. Например, реальность (бытие) треугольника совсем не та же, что реальность зелёного дерева, или реальность Наполеона, или реальность какого-либо языка и т. д. Каждому из этих видов реальности соответствует особая форма индивидуальной и социальной организации опыта, хотя при этом вовсе не отменяется наличие внешнего истока в содержании этого опыта. Согласно Богданову, «истина есть идеологическая форма – организующая форма человеческого опыта»¹. «Как элемент идеологии, она имеет свой “материальный базис”, а именно технический процесс, сферу непосредственной борьбы человека с природой (и окружающей внешней социальной средой). При изменении базиса меняется и существо истины, поскольку появляется возможность выработки новых идеологических приспособлений, а значит, истина динамична, а не статична. Материальный базис обуславливает и критерий истины, который заключается в способности истины служить расширению опыта, т. е. его прогрессивной организации»². «“Истинность” тех или иных познавательных форм выражается именно в возможности строить на них “практику”, не приходя к противоречию, т. е. в конечном счете в их пригодности для координирования действий»³. Позитивистствующий тектологизм в этом плане больше примыкает к линии материализма, нежели идеализма. Единственное его отличие от диалектического материализма состоит в том, что он отвергает абсолютную истину, на признании которой настаивал Ленин⁴.

Другой важной чертой богдановского тектологизма было признание «триадичности» развития организационного опыта. В первой фазе он обуславливается «кризисом» сложившейся системы вос-

¹ Богданов А.А. Эмпириомонизм: Статьи по философии. М., 2003. С. 220.

² Рыбас А.Е. Александр Богданов: пролегомены к философии эмпириомонизма // Вече: Журнал русской философии и культуры. № 20. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2009. С. 140–141.

³ Богданов А.А. Эмпириомонизм: Статьи по философии. С. 268.

⁴ См.: Рыбас А.Е. К вопросу о забытой полемике (А. А. Богданов – В. И. Ленин) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2016. Вып. 1. С. 52–61.

приятия мира, во второй – совершается соотносительная дифференциация элементов системы, в третьей – осуществляется преодоление кризиса благодаря целостному оформлению системы на основе новой группировки дифференцированных элементов. Все эти фазы «обнаруживаются во всяком организационном процессе природы, во всяком организационном акте человека»¹.

Отсюда следует, согласно Богданову, что тектологическая триада полностью противоположна триаде диалектического материализма. Диалектическая триада, на его взгляд, заключает в себе противоположно направленные, или «борющиеся», силы – тезис и антитезис. Их соотношение непрерывно меняется в зависимости от всей суммы условий, внутренних и внешних. Пока преобладание остается на одной стороне, форма сохраняется; но чем более оно ослабевает, тем быстрее теряется и её устойчивость. При нарушении равновесия совершается переход количества к качеству, т. е. происходит отрицание отрицания, или, иначе, синтез. Главный недостаток этого диалектического закона развития Богданов видит в том, что он не даёт «никаких способов для предвидения, во что выльется отрицание формы в каком-либо новом случае»; здесь «принимается только возможность формально противоположить *новую* фазу прежней»².

Напротив, достоинством своей тектологической триады он считает то, что в ней отношение тезиса и антитезиса есть прежде всего «*отношение различия* двух степеней какого-нибудь процесса, возведённое мышлением в противоположность»³. Но если это так, возникает вопрос: откуда берётся синтез? Богданов предвидит этот вопрос, и отвечает: синтез есть не возвращение к исходной точке развития, как это предполагается диалектической триадой, а некий процесс «цикличности», «колебательности» по всей линии бытия, который сопряжен с определённым прогрессом. Например, поясняет он, можно принять за тезис и синтез детство с его примитивной гармонией жизни и зрелость с её сложившейся, выработанной гармонией; антитезис будет мятущаяся юность с её кризисами созревания. Старая же диалектика, на его взгляд, лишь ограничивается указанием на скрытые в понятиях и вещах «противоположности», подразумеваемая под ними системные расхождения частей или сторон целого. Вследствие этого «применение старой схемы уже не было бы полезно», а скорее даже – «вредно»⁴.

¹ Богданов А.А. Тектология. Всеобщая организационная наука. М.: Финансы, 2003. С. 383.

² Там же. С. 389.

³ Там же. С. 391.

⁴ Там же. С. 392.

Из сказанного ясно, что тектология не претендует на статус философии; более того, она вообще отвергает философию. Её назначение – быть организационной наукой. В качестве таковой она принципиально отличается от существующей науки, которая, согласно Богданову, заключает в себе два существенных недостатка: во-первых, она «развивалась до сих пор без малейшей связи с вопросом о мировом хозяйственном плане», во-вторых, всецело «буржуазна – не в смысле простой защиты интересов буржуазии... а по своему миропониманию и мироотношению, по своему способу мышления»¹. Поэтому она не может быть использована в деле построения социализма. Только тектология способна обеспечить преобразование мира «в духе и смысле трудового коллективизма», стать «мировой строительной наукой»².

При таком понимании тектологии естественно напрашивалось сопоставление её с философией. Богданову часто указывали на то, что «всеобщая организационная наука» является лишь прикрытой формой социального философствования. Однако он резко противился против подобных суждений, обуславливая это ссылкой на экспериментальный характер тектологии. Между тем, на его взгляд, ни эксперимент, ни практика не играют никакой роли в философии. Ведь каковы признаки эксперимента? Это, во-первых, создание определённой, специальной комбинации условий, во-вторых, получение конкретных знаний и предвидение соответствующих результатов. Ничего этого Богданов не обнаруживает в философии, и если, по его мнению, она решается как-то прогнозировать будущее, то делает это исключительно «на основе данных, добытых научными экспериментами»³. Тектология, с этой точки зрения, принадлежит области научных знаний, поэтому ей не за чем быть философией, и если она не совсем чуждается старых философских теорий, то только потому, что они входят в «новую науку», потеряв «свой философский характер»⁴. Таким образом, несмотря на явные противоречия, Богданов придаёт тектологии вполне определённый философско-сциентистский характер, чем по праву заслужил именование «русского Бэкона».

Философия критического сциентизма

1. Намеченная Богдановым линия философского сциентизма закрепляется в советской философии, достигая наиболее яркого выражения в творчестве *Александра Любищева* (1890–1972).

¹ Богданов А.А. Вопросы социализма. М.: Политиздат, 1990. С. 308.

² Там же. С. 309, 310.

³ Богданов А.А. Тектология. С. 412.

⁴ Там же. С. 86.

Любищев пишет о Богданове: «Его имя как выдающегося мыслителя по-прежнему находится под запретом, так как некоторые стороны его философии были подвергнуты критике Лениным... Мне известно, что компетентные математики считают “Тектологию” Богданова одной из предшественниц кибернетики»¹. Тектологизмом пронизаны и собственные работы Любищева.

Ключевой тезис его философии лежит в плоскости искания гносеологических основ науки. В традиционной философии он обнаруживает «неустойчивость», «расплывчатость» теорий, которые, на его взгляд, проистекают из приблизительности, относительности научных знаний. Это приводит к возникновению разных направлений в философии, и прежде всего – материализма и идеализма. Но какое из них наиболее продуктивно для науки? Любищев признаёт, что материализм выступает в основном в роли «контролирующей инстанции», смыкаясь в этом отношении с идеологией. На примере диалектического материализма он показывает, как философы-коммунисты извращали достижения науки, наклеивая на них ярлыки лжеучений. Поэтому необходима деидеологизация материализма, однако это нелегко сделать, поскольку он не освещает новые пути развития науки, а следует в основном путями, проторёнными наукой. В этом – главное отличие материализма от идеализма, который всегда так или иначе опережает науку в открытии новых идей, что придаёт ему прогностический характер. Оттого в науке и наблюдается «огромный перевес идеалистов»², замечает Любищев.

Но наука по большей части вообще обходится без философии. Нужда в ней возникает только в периоды крупных перестроек её основ. Любищев объясняет это тем, что познание действительности совершается не по принципу «монотонного» восхождения от истины одного порядка к истине другого порядка, как думают материалисты, а по принципу «перехода из одного этажа в другой», причём «для работы в пределах одного этажа философского обоснования не требуется»³. Занимая «межэтажное» положение, философия способствует адаптации старых теорий из «нижних этажей» к изменившимся условиям познания на «высших этажах». В результате происходит возрождение старых приёмов мышления «на повышенном основании», в формах более развитой теоретической философии.

Например, поясняет Любищев, алхимики утверждали превращение элементов друг в друга. Точная химия, начиная с Ломоносова и

¹ Любищев А.А. В защиту науки: Статьи и письма. М.: Наука, 1991. С. 245.

² Там же. С. 233.

³ Любищев А.А. Линия Демокрита и Платона в истории культуры. СПб.: Алетейя, 2000. С. 94.

Лавуазье, отвергла это положение, провозгласив учение о постоянстве элементов. Сейчас учение алхимиков восстановлено, но это вовсе не значит, что работа великих химиков, признававших постоянство элементов, должна быть отброшена. Такой абсурд ни один современный ученый не предложит. «Прогресс точных наук, – констатирует Любищев, – всегда основан на том, что при самом радикальном изменении основных постулатов того или иного явления рабочий аппарат законов и формул используется: он уточняется, исправляется, обогащается, устанавливается связь с другими законами и проч., но никогда не отбрасывается целиком»¹. Этот процесс соединения старых представлений науки с новыми и осуществляет философия.

Соответственно, иначе решается и вопрос об истине. Поскольку ничто в науке не остаётся абсолютным и вечным, то «диалектический процесс смены теорий, конечно, бесконечен»². Любищев с иронией относится к так называемому «круциальному эксперименту» – эксперименту креста, руководствующемуся тем, что опыт, якобы, из двух возможных способов обоснования истины позволяет надёжно выбрать только один. В качестве примера он ссылается на Роберта Коха, который после открытия холерной бациллы выдвинул положение, что заболевание холерой является следствием попадания в кишечник человека этой бациллы. Против него выступил знаменитый немецкий гигиенист Петтенкоффер, считавший, что бациллы здесь ни при чем, а холера порождается влиянием определённых вредных условий. В подтверждение своей правоты он на глазах врачей выпил целую пробирку с огромным количеством холерных бацилл без каких бы то ни было последствий для своего здоровья. Но был ли этим опровергнут Кох? Для сторонников круциального эксперимента, говорит Любищев, да, так как на опыте было доказано, что человек может остаться живым, несмотря на поглощение опасных бактерий. Однако медицина сделала иное заключение: истина в большей мере на стороне Коха, а не Петтенкоффера, и борьба с холерой должны вестись не столько созданием условий в человеке, неблагоприятных для бацилл, сколько уничтожением бацилл в питьевой воде – главном источнике заражения.

Следовательно, пишет Любищев, ни одна истина не может быть до конца ни подтверждена, ни опровергнута. Для этого надо признать существование абсолютных истин, как это и делают диалектические материалисты. Правильней же считать, что в действительности существуют только непреложные, или бесспорные истины, которые с развитием научных знаний всё более и более становятся приблизитель-

¹ Любищев А.А. В защиту науки. С. 36.

² Там же. С. 159.

ными, относительными. «В каждой науке, – пишет Любищев, – следует относиться с уважением к плодотворным и солидно обоснованным теориям; капризы при смене теорий совершенно недопустимы; но при наличии достаточных оснований каждый учёный не только имеет право, но и обязан подвергать ревизии любое положение науки независимо от его давности, плодотворности, кажущейся очевидности, гениальности его основателя и связи с тем или иным мировоззрением. Это положение вовсе не является разъедающим скептицизмом, а лишь полным освобождением от всякого догматизма»¹.

Исходя из этого, Любищев формулирует принцип «максимального либерализма, или максимальной терпимости», ставший базовым критерием философии критического сциентизма. Это означает, что критика новой научной теории не может быть аргументирована тем, что она возрождает давно отвергнутые положения, так как возвращение к старому на повышенном основании и является характерной чертой развития науки. Кроме того, на начальной стадии формирования теории допустимо игнорирование «монблана фактов», собранных старой теорией, «если она основана на других, если не монбланах, то достаточно мощных пригорках, не укладывающихся в старую теорию»². И делу может помочь философия, которая позволяет связать воедино факты разных теорий и тем самым стимулирует возникновение новых систем мировоззрения.

2. Любищев не был единственным представителем *богдановской* линии в русской советской философии. К философии критического сциентизма, или тектологизма, можно причислить таких выдающихся мыслителей, как Алексей Ухтомский, Владимир Вернадский, Михаил Бахтин, Юрий Лотман, Никита Моисеев, Василий Налимов, Михаил Петров. Всех их объединяло общее неприятие «диаматовского» разделения философии на материализм и идеализм; они исходили из идеи целостности и нерасторжимости познавательного процесса. С их точки зрения, философия, равно как и религия, сами по себе бессильны «возместить связующее человечество *духовное единство*»³; для этого необходимо их сплочение наукой. Только тогда станет возможным упрочение «вселенскости жизни людей»⁴, гарантирующей выживание и прогресс человечества. Этот космический пафос всё более возрастает в традиции постсоветского философствования.

¹ Там же. С. 179.

² Там же. С. 269–270.

³ *Вернадский В.И.* Научная мысль как планетное явление. М.: Наука, 1991. С. 63.

⁴ Там же. С. 82.

МОНОГРАФИЯ В НОМЕРЕ

А. Е. Рыбас

РИЧАРД РОРТИ КАК РУССКИЙ ФИЛОСОФ

| | |
|--|-----|
| Введение | 100 |
| Глава I. Терапия современной философии | 103 |
| § 1. <i>Идея терапии</i> | 103 |
| § 2. <i>Десакрализация философии</i> | 107 |
| § 3. <i>Принцип элиминации</i> | 109 |
| § 4. <i>Понятие «эпистемология»</i> | 115 |
| § 5. <i>Проблема разоблачения</i> | 118 |
| Глава II. Анализ антипонятий | 122 |
| § 1. <i>Понятие «антиэссенциализм»</i> | 122 |
| § 2. <i>Следствия для объективности</i> | 129 |
| § 3. <i>Понятие «антисубъективизм»</i> | 131 |
| § 4. <i>Цель как атрибут случайности</i> | 136 |
| § 5. <i>Рорти и Ницше: спор об истине</i> | 143 |
| Глава III. Основы философии будущего | 150 |
| § 1. <i>Фактор времени</i> | 150 |
| § 2. <i>Основной вопрос постфилософии</i> | 152 |
| § 3. <i>Вопрос об истории философии</i> | 157 |
| § 4. <i>Акультурность как основание новой культуры</i> | 166 |
| § 5. <i>Утопия всепланетной демократии</i> | 170 |
| Заключение | 175 |

Введение

Ричард Рорти (1931–2007) – известный американский философ, идеи которого активно дискутируются во всем мире. Всю свою жизнь Рорти занимался философией: в возрасте 15 лет он поступил в Чикагский университет, где получил степени бакалавра и магистра, а затем в Йельском университете – доктора философии. Сразу же после окончания учебы Рорти начал преподавать в колледже, читая ряд философских дисциплин, а когда ему исполнилось 30 лет, он был приглашен на должность профессора философии в Принстонский университет, где проработал в течение 21 года. С 1982 г. и до конца жизни Рорти был профессором гуманитарных наук университета штата Вирджиния, в этот период он написал основные свои философские сочинения.

Однако «профессиональным» философом Рорти так и не стал. Вместо того, чтобы по мере продвижения по служебной лестнице делаться авторитетным представителем своей профессии и пользоваться гарантированными льготами академического образа жизни, он все больше сомневается в самом основании подобного рода деятельности. Под вопросом оказывается философия, в ее традиционном облики высшего знания, как отражения подлинной реальности. В результате сомнений и размышлений Рорти восстал против «эпистемологической» трактовки философии, получившей свое обоснование в трудах Платона, Декарта, Канта и сохранившей актуальность вплоть до настоящего времени благодаря феноменологии Гуссерля, с одной стороны, и американской аналитической школе, с другой.

Следует подчеркнуть, что прежде чем выносить философии как эпистемологии окончательный приговор, Рорти добросовестно и подробно изучает историю европейской мысли. Кроме того, он пристально следит за современными тенденциями в развитии философии и с целью ознакомления с наиболее влиятельными концепциями совершает поездку в Европу, где увлекается, в частности, идеями Хайдеггера, Гадамера, Фуко и Деррида. Все эти философы, несомненно, оказали на Рорти свое влияние, однако он не стал эпигоном ни одного из них, сохранив способность критического восприятия даже самых титулованных учений. Это позволило ему извлечь из них лучшее, чтобы затем использовать те или иные тезисы при обосновании собственной позиции.

Не найдя удовлетворительных ответов на свои вопросы в европейской философии, более того, осознавая необходимость ее критики ввиду очевидных упущений и недостатков, Рорти обращается к изучению истоков американской философской культуры. Так был «открыт» прагматизм Пирса, Джеймса, Дьюи, в котором Рорти увидел целый ряд положений, выгодно отличавших его от классиче-

ской метафизики и позволявших надеяться на то, что при их соответствующем развитии можно будет построить принципиально иную «картину мира», в которой наконец-то удастся избежать проклятия редукционизма. Среди наиболее важных положений – истолкование реальности как действительности (т. е. не через *res*, а через *actus*, что предполагает отказ от метафизики, как слова о сущем в целом), понимание истины как суммы практических последствий (прагматическая максима Пирса), социокультурная обусловленность и вариативность познания, случайность как форма закономерности, непредзаданность человеческого существования, его открытость для творческого моделирования (требующая ответственности и принятия, на свой страх и риск, самостоятельных решений), социальная реконструкция (Дьюи). Все эти положения легли в основу неопрагматизма Рорти.

Если посмотреть на эволюцию философских взглядов Рорти в целом, то нетрудно заметить, что они постоянно менялись, порой даже кардинально, однако при этом всегда оставалась неизменной их экзистенциальная настроенность. Так, отстаивая, будучи молодым профессором, позицию аналитической философии, Рорти доводит ее до «элиминативного материализма», в котором пафос отрицания явно выходит за рамки академической проблематики и указывает на онтологические предпосылки «европейского нигилизма»; отказавшись от лингвистического позитивизма, Рорти обращается к Хайдеггеру «Бытия и времени»; наконец, убедившись в догматичности «континентальной» философии и – шире – многовековой эпистемологической традиции, он возрождает или, вернее, реконтекстуализирует американский прагматизм, подчеркивая в нем прежде всего экзистенциальные мотивы. Вряд ли будет преувелечением утверждать, что именно экзистенциальная проблематика выступает системообразующей для философской мысли Рорти. С этой точки зрения и следует рассматривать его учение.

Экзистенциальный настрой, с одной стороны, и активное противостояние метафизике, с другой, сделали философию Рорти звучной русской философской культуре и обусловили ее популярность в постсоветской России. Когда «единственно верная научная философия» оказалась невостребованной, а ее «словарь» был отброшен, возникло ощущение интеллектуально-философского вакуума, требующее немедленного устранения. В этих условиях бывшие советские философы стали спешно искать себе новых кумиров, руководствуясь, как правило, докризисными представлениями о структуре и функционировании философского знания. Освободившееся «место Бога» занимали, тесня друг друга, Гуссерль, Хайдеггер, Гадамер, Сартр, Фуко, Витгенштейн, Делёз и другие, но по-

сколькo никто из них так и не сумел стать «последним», то наступило время разочарования, а значит – критики. И тут все заметили Рорти, который в своем философском развитии прошел стадии увлечения теми же европейскими философами, которыми проболела и постсоветская философская культура, но сумел сохранить свою индивидуальность, право на оригинальное видение мира.

Интересны в этой связи попытки интеграции неопрагматизма Рорти в проблемное поле русской философии. Прежде всего, стоит отметить работу Р. З. Хестанова, в которой философская проблематика Рорти представлена, причем довольно убедительно, сквозь призму воззрений Герцена¹. Показательна и статья М. К. Рыклина², а также его беседа с Рорти³. В конце XX в. появилось достаточно много работ, знакомящих русского читателя с рортианскими взглядами и комментирующих их⁴, регулярно стали читаться доклады по философии Рорти на научных форумах, и даже состоялась конференция, специально посвященная творчеству американского мыслителя⁵. Думается, что все эти попытки истолкования Рорти в контексте русской философии отнюдь не случайны. Во-первых, Рорти выступает поистине русским философом, когда настаивает на том, что подлинная философия – это жанр литературы, а настоящая художественная литература – философия; когда он по-своему отстаивает принцип партийности философии, доказывая, что философы должны принимать ответственное участие в политической жизни; наконец, когда он подчеркивает важность Другого, его свободу и право на творчество. Во-вторых, когда в России говорят о Рорти, то, как правило, не о нем вообще говорят: речь идет о русской философии, которая тем самым актуализирует свое действительное содержание.

¹ Хестанов Р. «И – остановился перед ироническим либерализмом». Читаем Герцена глазами Рорти // Логос. 1996. № 8. С. 92–116. Впрочем, и его монография о Герцене является весьма показательным примером реконтекстуализации философии Рорти, см.: Хестанов Р. Александр Герцен. Импровизация против доктрины. М.: ДИК, 2001. – 344 с.

² Рыклин М.К. Колыбель качается над бездной (Ричард Рорти читает Владимира Набокова) // Логос. 1996. № 8. С. 206–218.

³ Философия без основания. Беседа Михаила Рыклина с Ричардом Рорти // Логос. 1996. № 8. С. 132–154.

⁴ См., напр.: Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст: Сборник / Рос. акад. наук, Ин-т философии; составитель А. А. Сыродеева; отв. ред. А. Рубцов. М.: Фонд «Традиция», 1997; Ускова Е.В. Р. Рорти: философия как герменевтика // София: Рукописный журнал Общества ревнителей русской философии. Вып. 4. 2002.

⁵ Философия Ричарда Рорти и постмодернизм конца XX века: Материалы Межвуз. науч. конф., 28–29 окт., Санкт-Петербург / Сост. и отв. ред. д-р филос. наук, проф. А. С. Колесников. СПб., 1997.

Глава I. Терапия современной философии

Всё многообразие философских тем и сюжетов, которые имеют место в сочинениях Рорти (довольно эклектичных и с трудом поддающихся систематизации), можно условно разделить на две группы. В одних случаях акцент ставится на критике существующих философских концепций, в других – на том, чтобы предложить своё решение той или иной проблемы, которое было бы позитивным, т. е. открывало бы определённую перспективу истолкования сущего. Поэтому сначала следует рассмотреть те понятия его постфилософии, которые служат первой цели, а потом – те, которые используются для достижения второй. Первую группу понятий структурирует доминирующая идея Рорти о необходимости проведения «терапии современной философии». Вторая же группа образуется в результате попытки создать «философию будущего».

§ 1. Идея терапии

Критический настрой философских сочинений Рорти в 70–90-е годы отмечается всеми исследователями его творчества¹, которые, однако, обращая внимание на неудовлетворённость Рорти ситуацией в американской и европейской философии, претендующей на признание в качестве теоретической основы и ядра современной культуры, недостаточно полно объясняют причины восстания неопрагматизма против «фундаменталистской традиции». Обычно говорят о том, от чего и почему предлагает отказаться Рорти, но оставляют в тени *специфику самого отказа*. В результате получается, что «антикартезианский бум» был вызван тем обстоятельством, что «в конце XIX – начале XX веков в развитии западной философии... неожиданно наметился перелом»²: работы Ницше, Бергсона и Дильтея поставили под вопрос правомерность традиционных притязаний философии на роль поставщика абсолютного знания; реакция на «дух игривости» породила феноменологию Гуссерля и логический атомизм Рассела, сходных в их стремлении удержать философию в рамках традиционной познавательной парадигмы; неудача в достижении аподиктического знания привела к утверждению релятивизма и в конце концов к осознанию необходимости отказа от эссенциалистской установки. Историческая ретроспектива, позволяющая прояснить генеалогию воззрений Рорти, мало говорит об их суще-

¹ См., напр.: *Джохадзе И.Д.* Неопрагматизм Ричарда Рорти. М., 2001. С. 8.

² Там же. С. 11.

стве – тем более если учесть то обстоятельство, что они выражают себя посредством критики традиции и даже полного отказа от неё.

Критическое отношение характеризуется двойственностью: с одной стороны, оно невозможно без объекта критики, но, с другой стороны, оно не сводится к нему, т. е. существо критического не тождественно отрицанию тех или иных негативных аспектов объекта критики, но имеет своё содержание, не зависимое от того, на что направлена эта критика. Часто случается так, что объект критики даже не соответствует объективной реальности, поскольку он создаётся искусственно в процессе выражения положительного содержания *критического*. Так, например, поступали Ницше и Хайдеггер, так же поступает и Рорти. Поэтому нельзя обращать внимание только на то, *что* он критикует: в известном смысле его эпистемология является его же изобретением, служащим ему средством для того, чтобы поговорить о *другом*. Всегда остаются открытыми вопросы: с какой целью создаётся тот или иной объект критики? что представляет собой сама критика?

Практика подвергать критическому разбору воззрения философов прошлого с целью обоснования или же определения своих взглядов хорошо знакома в истории философии. Можно привести сколько угодно ярких примеров «переворачивания» древних и использования их авторитета для закрепления собственного статуса мыслителя, способного говорить о «самом главном» и насущном. Такое «переворачивание» вполне безобидно и даже продуктивно, если оно способствует экспликации новой проблематики и открывает новые перспективы для работы мысли, однако оно может привести и к вульгарному критиканству, когда историю философии превращают в простой объект исследования и судят о «наивных» философах древности, исходя из «научных» амбиций «всезнающей» современности.

Какого же рода критику предлагает провести терапия философии, предприимчивая Рорти? Сразу же нужно отметить, что это отнюдь не критиканство, поскольку сама идея объективизма подвергается со стороны Рорти беспощадной критике, а установка на всезнайство используется им для создания шаржей на тех философов, которые возомнили себя знатоками последних оснований и непреложных истин. Что же касается критики в смысле нового истолкования философских концепций с целью построения своей собственной, то и её вряд ли можно считать адекватной той, которая имеется в виду при проведении терапии философии Рорти.

Сложность здесь заключается в том, что Рорти, критикуя как своих предшественников, так и современников, исходит из признания *невозможности* критики как особой стратегии ведения дискур-

са, позволяющей очистить его от заблуждений относительно действительного положения дел. Критика невозможна как «осуждение», поскольку неизвестно, что достойно быть осуждённым как противоречащее реальности; она невозможна и как «собираение лучшего», потому что для этого нужно было бы знать, на каком основании это лучше, чем то, что опять отсылает нас к объективной реальности, которую пришлось бы сначала гипостазировать как нечто, неподвластное критике, чтобы потом сделать возможной саму критику. Но это значило бы отрицать критику ещё до момента её утверждения, с чем нельзя согласиться, если мы не хотим связность речи выдавать за действительность фактов.

Сложность критики, которую ведёт Рорти, заключается в том, что она всегда должна оставаться *открытой*, т. е. не связанной никакими условиями и ограничениями, и не иметь в виду достижение соответствия объективной реальности. Но как же возможна критика, если отсутствуют критерии определения истинного, а также сама истина? Рорти отвечает на этот вопрос следующим образом: «Наиболее эффективным способом разоблачения или демистификации существующей практики было бы, скорее, предложение альтернативной практики, а не критика настоящей»¹. Задача, следовательно, состоит не в том, чтобы указать на ошибки великих мыслителей прошлого, а в том, чтобы предложить такую интерпретацию сущего, чтобы тому, что мы сейчас называем ошибками, в ней просто не нашлось бы места. Разумеется, эта интерпретация не будет представлять собой исправление данных ошибок; кроме того, она не будет претендовать на безошибочность или непогрешимость. Это будет просто *другая* интерпретация, которая хотя и учитывает опыт предшествующих интерпретаций, но в содержательном отношении от них никак не зависит.

Что касается терапии современной философии, то она, очевидно, задумывалась Рорти с целью предварительного определения пространства для разворачивания *его же собственной* мысли, а не как попытка оздоровления философии как таковой. Слово «терапия» выбрано было не случайно, поскольку терапия – это лечение *внутренних* болезней *консервативными* методами (т. е. такими, которые не предусматривают хирургического вмешательства), и понятно, что речь в данном случае идёт только о самом Рорти. Известно, что свою философскую деятельность он начинал сторонни-

¹ Rorty R. Feminism, Ideology, and Deconstruction: A Pragmatist View // Materials of the conference “The Future of Deconstruction: Reading Marx’s *The German Ideology*” – held in February 1992 at the Interdisciplinary Humanities Center of the University of California at Santa Barbara.

ком и популяризатором аналитической философии, от которой потом отмежевался, усомнившись в правильности её предпосылок и объявив их пустыми мифологемами. Однако отказаться от аналитической парадигмы оказалось не так-то просто: потребовалось провести ревизию всех своих допущений, чтобы *вылечиться* от унаследованных от традиции и принятых на веру положений, понятий и ценностей. Принципиальное сомнение во всех внеположенных смыслах, прежде всего актуальных для самого Рорти, и составляет суть терапии современной философии. Эта терапия необходима как *вступление* к философии будущего, к созданию собственной интерпретации сущего, и без неё, разумеется, не имеет никакого смысла.

Рорти обращает внимание на тот факт, что идея терапии не является каким-то беспрецедентным в истории философии нововведением. Каждый философ, начиная мыслить самостоятельно, в той или иной мере отказывался от «общих мест» и «очевидностей», создающих единство и целостность философской культуры, и пытался противопоставить им что-то своё, не вполне ясное и аргументированное, но зато позволяющее по-новому взглянуть на вещи и реализовать свои творческие амбиции.

Американский прагматизм, согласно Рорти, представляет собой весьма поучительный пример отказа от метафизических догм традиционной философии с целью отстоять своё право на создание такого идеологического, морального и философского пространства, в котором обитателям Нового Света было бы лучше жить. Особую роль в проведении социально-философского эксперимента в США Рорти отводит Дьюи, который в таких работах, как «Реконструкция в философии», «Поиск достоверности» и «Искусство как опыт», чётко сформулировал терапевтическую установку мысли и показал, что философия может успешно развиваться и совершенствоваться, избегая метафизических «дуализмов и псевдопроблем», что её социокультурная миссия не исчерпывается так называемым «поиском достоверности»¹.

Следуя логике Дьюи, Рорти пытается продолжить начатое им «разоблачение» философской догматики, намереваясь дойти в своих рассуждениях до логического конца и не оставить ни единого положения, истинность которого зависела бы не от актуальных для нас целей, а от авторитета традиции².

¹ См.: *Rorty R. Pragmatism, Relativism, and Irrationalism // Rorty R. Consequences of Pragmatism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. P. 160–166.*

² Рорти не раз указывает на присущую Дьюи непоследовательность в утверждении терапевтической установки мысли, объясняя это тем, что Дьюи сам находился под сильным влиянием немецкого идеализма, о чём свидетельствует, например, созданная им натуралистическая метафизика, или теория опыта и

§ 2. Десакрализация философии

Прежде чем приступить к элиминации традиционных идолов философского мышления, Рорти считает нужным обосновать свои претензии в адрес самой философии, которая долгое время считалась кумулятивным знанием первопричинного сущего и которая до сих пор определяет понятийный аппарат философского мышления. Чем же мотивирует Рорти свои нападки на традиционную философию и почему он призывает отказаться от старой аксиоматики, которая, казалось бы, выдержала испытание временем, коль скоро словарь Платона и Аристотеля доминирует в философии и по сей день? Рорти рассуждает здесь следующим образом.

Традиционная философия – это не совокупность транзитивных философских проблем, которые всегда актуальны в силу их вечности. Это, скорее, перманентный процесс разворачивания однажды заданной проблематики, которая получила статус «философской» в определённое время в прошлом и при определённых условиях, т. е. для решения *конкретно-исторических* задач и для достижения *конкретных* социальных, политических или даже индивидуальных, эгоистических целей. Термин «философия», связанный с этой проблематикой, опять же в силу определённых конкретно-исторических причин, получил впоследствии право на автономию и в конце концов заявил о себе как об именовании особой сферы человеческой деятельности, состоящей в достижении абсолютной, т. е. уже не зависимой ни от каких конкретных условий и задач, истины. Философия, таким образом, оторвавшись от реальной жизни, стала культивировать *собственную* реальность, которая, в свою очередь, становясь всё более и более упорядоченной и самодостаточной, не могла не вступить в конфликт с жизнью. Этот конфликт обнаружился в XX веке как кризис европейской философии, приведший к разрушению основ «эпистемологической» парадигмы и к становлению современной постфилософии.

Таким образом, аксиоматика традиционной философии, или же её «словарь», непригодна для использования в современных условиях уже потому, что она неминуемо приводит к кризису; чем больше авторитетом будет пользоваться эта аксиоматика, тем сокрушительнее будут последствия этого кризиса. Однако указание на кризисное состояние современной философии из-за её приверженности традиционной проблематике не является для Рорти единственным аргументом в пользу отказа от классической парадигмы философствования, тем более если учесть, что, несмотря на кризис,

природы, которая хотя и возникла в начале его творческой эволюции, но сохранила определённый вес и для позднего Дьюи.

традиционный словарь всё ещё пользуется достаточным спросом. Пытаясь поэтому *эмпирически* подтвердить правомерность своей позиции, Рорти обращает внимание на тот факт, что многочисленные попытки традиционной философии постигнуть существо вещей всегда оставались безрезультатными: за всю историю философии никто не сумел доказать на практике существование не зависящей от человека реальности (идей, высших ценностей, вещей в себе, истины, Бога и т. д.), и поэтому мы имеем полное право усомниться в недоказанном и счесть эти и другие «начала» простыми выдумками.

Однако выдумки эти ни в коем случае не являются безобидными, так как постулирование абсолютно истинного привело к стагнации мысли и к деспотизму единственно верного, что непосредственно отразилось на жизни человека и исказило её, заставив людей витать в облаках и охотиться за ведьмами, вместо того чтобы ставить перед собой реальные задачи и добиваться их решения, увеличивая тем самым своё благополучие и счастье. Очевидно, делает вывод Рорти, мы обязаны искать выход из создавшегося положения, но только выход этот должен состоять не в том, чтобы навязывать свои предпочтения остальным (это традиционная *эпистемологическая* стратегия, от которой как раз и нужно отказаться), а в том, чтобы создать простор для разворачивания творческой философской мысли, которая не будет обременена заранее навязанной ей проблематикой и не будет принимать во внимание существующие авторитетные мнения, если они не способствуют достижению практических целей.

Первым шагом на этом пути должна стать критика эпистемологии и разоблачение традиционных кумиров философии, затем же следует, считает Рорти, предложить обновленную теорию прагматизма в качестве альтернативной философской системы (или же антисистемы), признающей равноправие других систем и доказывающей свою состоятельность в практической жизни, которая и должна сказать последнее слово в споре о том, какую систему следует предпочесть.

Ссылаясь на Витгенштейна, Рорти сравнивает западную философию с «языковой игрой», ведущейся по определённым правилам, которые достались нам в наследство от греков. Известно, что греки слишком *серьёзно* относились к играм, и поэтому неудивительно, что они сумели навязать себе и впоследствии нам правила своей игры в качестве непреложных законов самой *действительности*. Философия, забывая о своей производности от принятых однажды правил, стремится дискредитировать все другие игры, узурпируя право репрезентации истины, которая становится поэтому *объективной*. Однако истина, получая статус автономной инстанции оп-

ределения правильности, сразу же превращается в Истину и с высоты своей поставленности угрожает самой философии, поскольку лишает её права на творчество, предполагающее не *открытие* истины, а её *творение*. Кризис философии как раз и является следствием столкновения этих двух тенденций: стремления к творчеству и желания сохранить авторитет созданного.

§ 3. Принцип элиминации

Рорти предлагает довольно простой выход из сложившейся ситуации: нужно *просто отказаться* от претензий на единственно верное отображение реальности и дать полную волю реализации творческих интенций мысли. Объективной истины просто нет – а это значит, что традиционная философия навсегда лишается своего предмета. Философией теперь называется то, что мы в процессе творческого воображения назовём философией; философий столько же, сколько существует мнений (верований) о том, что является философией. Предмет философии теперь полностью зависит от предмета *разговора*, который собеседники согласились считать *философским*: единое и всеохватывающее Зеркало Природы разбивается на множество мельчайших осколков, каждый из которых тоже претендует на то, чтобы быть *целым* зеркалом, по-своему отражающим *всю* природу. Рорти доказывает, что ни одно из этих отражений не является ни лучшим, ни худшим – все они имеют полное право на своё существование: дело не в том, чтобы выбрать *правильное* отражение природы, а в том, чтобы выбрать наиболее *полезное* для достижения своих целей. И если останутся на Земле люди, гордо называющие себя философами, то они должны заниматься как раз этим – определением, какой образ *лучше всего* способствует реализации поставленных нами целей, а какой – нет.

Понятие элиминации играет ключевую, если не фатальную, роль в философии Рорти. Чтобы показать всю его значимость, следует обратиться к истории возникновения этого понятия.

Идея элиминации появилась в результате философских споров, инициированных проблемой соотношения ментального и физического, которая привлекла к себе внимание американских философов во второй половине XX века. Актуальность этой проблемы объяснялась прежде всего возросшими амбициями философии науки, стремившейся охватить всю сферу сущего для достижения и адекватного выражения универсальной истины. Объектом критических нападок стал традиционный дуализм, настаивавший на несводимости друг к другу «ума» и «тела» и препятствовавший тем самым утверждению «единственно верного» и «научно обоснованного» монистического понимания мира.

В 1960-е годы в США появляется ряд работ, написанных в русле аналитической философии и философии науки и посвящённых дискредитации устоявшихся представлений относительно разграничения между семантическим и прагматическим, лингвистическим и эмпирическим, теоретическим и полученным в результате наблюдения. Так, например, Т. Кун¹, М. Полани² и Н. Хэнсон³ выдвинули гипотезу о «теоретической нагруженности опыта», американские «критические рационалисты», последователи К. Поппера, показали практическую несостоятельность принципа верификации⁴, У. Селларс выступил с критикой позитивистского «мифа о данных»⁵ и идеи «привилегированного доступа» к реальности, а У. Куайн опроверг «две центральные догмы эмпиризма»: дихотомию синтетических и аналитических элементов теории (т. е. предложений, имеющих эмпирическое содержание, и предложений, лишённых его, зависящих только от значения составляющих их терминов) и догму редукционизма (тезис о независимом языке наблюдения)⁶. Наконец, Д. Дэвидсон, следуя логике У. Куайна и У. Селларса и доводя её до конца, разоблачил «третью догму» логического позитивизма – противопоставление «схемы и содержания»⁷. Опровержение этой третьей и последней догмы позитивизма явилось, по Рорти, окончательным крахом эмпиризма как философской стратегии в целом: действительно, если отбросить допущение о неорганизованном и неупорядоченном содержании, которое подвергается концептуализации, т. е. включению в организующую концептуальную схему, то эмпиризм лишается не только своей убедительности здравого

¹ *Kuhn T. Copernican Revolution. Cambridge, 1957; Kuhn T. The Structure of Scientific Revolutions. Chicago, 1962.*

² *Polanyi M. Personal Knowledge. L., 1958.*

³ *Hanson N.R. Patterns of Discovery. Cambridge, 1958.*

⁴ *The Critical Approach to Science and Philosophy. N. Y., 1964.*

⁵ Согласно этому «мифу», эпистемологическим фундаментом знания, в том числе и научного, являются первичные «данные» ощущений, якобы приобретаемые субъектом без какого-либо предварительного обучения, лишь в процессе непосредственного чувственного контакта с внешним миром. Этому «мифу» позитивизм Селларс противопоставил учение о том, что ощущения и восприятия становятся «данными», только будучи интерпретированы в некоторой языковой системе, обучение которой является прямой и необходимой предпосылкой всякого осмысленного наблюдения; всё, что человек ощущает или воспринимает, определено языковым «каркасом», которым он пользуется (*Sellars W. Science, Perception and Reality. London, New York, 1963. P. 161–170.*)

⁶ *Quine W.V. Two Dogmas of Empiricism // Quine W.V. From a Logical Point of View. Cambridge, 1961.*

⁷ *Davidson D. On the Very Idea of a Conceptual Scheme // Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association. 1974. Vol. 47. P. 5–20.*

смысла, но и теряет связь с традиционным «словарём», который уже больше не может авторитетно свидетельствовать о правомерности его выводов.

Дискредитация эмпиризма, согласно Рорти, поставила точку в дискуссиях о психофизической проблеме. Действительно, последним препятствием здесь была идея отождествления ума и тела, на которой основывалась «материалистическая метафизика», культивирующая научный дух и установку на объективное познание реальности. Если «наивные» представления о душе и теле и гносеологические принципы традиционного идеализма уже давно отошли в прошлое и интересовали только историков, никак не влияя на построение современной картины мира, то материалистические взгляды всё ещё пользовались достаточным спросом и способствовали утверждению идеологии эмпиризма в качестве единственно правильного научного мировоззрения.

Первый опыт критики метафизики материализма со стороны Рорти был связан с его попыткой дистанцироваться от общепринятых принципов, предполагающих объективное познание реальности, и выразился в противостоянии «редуктивному» материализму с позиций «элиминативного» материализма. Редуктивный материализм предлагал решение психофизической проблемы посредством «нейтрального анализа менталистских терминов» с целью определения и сравнения их «значений»: в результате противостояние ума и тела сводилось к тому, что признавалось их тождество, однако это тождество покупалось ценой сохранения традиционных метафизических дистинкций, с той лишь только разницей, что психическое объявлялось свойством или же разновидностью физического, которое мыслилось субстанциально, т. е. считалось материальным субстратом, обеспечивающим обоснованность и репрезентативность научного знания.

Элиминативный материализм, сторонником которого выступал Рорти, делал акцент на достаточности апелляции только к физическому и настаивал на устранении психофизического дуализма посредством переописания природы ментального в терминах нейрофизиологии: тождество «значений» сменялось тождеством «указания», в результате чего ментальное полностью элиминировалось и лишалось права на своё существование. Апелляция к нейрофизиологии и признание её «словаря» наиболее эффективным и «полезным» в данный исторический период не предполагали редукции психического к физическому: поскольку под вопросом оказывалась сама возможность достижения оснований (этот тезис был объявлен «метафизическим», зависящим от понимания познания как процесса

достижения «ансамбля точных репрезентаций»¹), постольку не допускалась и возможность редукции. Элиминативный материализм предлагал как при решении психофизической проблемы, так и при построении научных теорий вообще обходиться без поиска оснований, обеспечивающих достоверность и верификацию тех или иных положений: истина как соответствие объективной реальности должна была уступить место истине как «оправданному верованию», позволяющему учёным более эффективно оперировать аспектами реальности, не затрачивая усилий на выяснение их существа, поскольку последнее считалось невозможным (да и для целей науки ненужным).

Соглашаясь с У. Куайном, Рорти стал критиковать «атомистическую» модель познания, следуя которой, необходимо было рассматривать предложения изолированно, вырывая их из контекста языковой системы или теории. Защищая тезис Дюгема–Куайна², Рорти предлагал в качестве альтернативы атомистической модели познания «концептуалистский холизм» и «когерентизм», предполагавший проверку не отдельных («атомарных») элементов теории, а всей теории в целом как системы взаимосвязанных предложений. Принятие «холизм» позволяло отказаться от апелляции к «протоколам наблюдения» и вопрос об истинности той или иной теории рассматривать в более широком контексте, который в конечном счёте включал в себя всю практическую и теоретическую деятельность человека. Теория, таким образом, лишалась статуса объективного описания реальности и становилась продуктом поэтического творчества её создателя, которому лишь в незначительной степени приходилось координировать свои действия с внешними эмпирическими условиями.

Вскоре, однако, Рорти заметил принципиальную уязвимость той позиции, которую он защищал, будучи сторонником элиминативного материализма: несмотря на то, что элиминативная теория тождества позволяла обойтись без множества метафизических дистинкций, она всё равно зависела от постулирования критериев указания, которые никак не подвергались элиминации и сами служили её основанием. Элиминативный материализм попадал, таким образом, в зависимость от материалистической метафизики и наряду с редуктивной версией тождества являлся «неуклюжей попыткой

¹ Rorty R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, 1979. P. 163.

² «Наши высказывания о внешнем мире предстают перед трибуналом чувственного опыта не индивидуально, а только как единое целое» (*Quine W.V. From a Logical Point of View*. P. 41).

встроить в наш нынешний философский жаргон»¹ последние достижения науки. Под вопросом теперь оказался сам жаргон, и Рорти увидел в нём причину возникновения самой проблемы тождества. Объявив её псевдопроблемой, он поспешил отказаться как от элиминативной теории тождества, так и от проблематики всей аналитической философии. Написание в 1979 году «Философии и зеркала природы» стало поворотным пунктом в творческой биографии Рорти и позволило рассматривать его взгляды в более широкой перспективе – в контексте *европейского нигилизма*.

Действительно, именно в этой работе Рорти впервые продемонстрировал нигилирующий пафос своей философии. Отказавшись от элиминативного материализма, он отбросил его метафизику, но не идею элиминации – последняя стала инспирирующей идеей для всех его дальнейших рассуждений. В первую очередь элиминации подвергся сам элиминативный материализм, а затем внимание Рорти переключилось и на проблематику традиционной философии в целом. Принцип элиминации, применявшийся не как доказательство ложности той или иной теории, а как указание на её неуместность, стал принципом всей философии Рорти. Элиминативный материализм сменился вскоре нередуктивным физикализмом и затем текстуализмом и герменевтикой, которую Рорти постарался связать с американским прагматизмом и представить в качестве концепции всецелой зависимости интерпретаций текста от потребностей толкователя или сообщества, к которому он принадлежит.

Следует заметить, что элиминация как *простой отказ* от метафизических проблем вовсе не ведёт у Рорти к вульгаризации философии с целью обретения «лёгкости»² от сознания бессмысленности заниматься теми вопросами, разрешить которые не позволяют ни собственные способности, ни знания. Отказ от метафизики может выступать не только в форме непонимания специфики и значимости метафизических проблем, но и в форме её *преодоления*, когда осознаётся заданность метафизических понятий и предпринимается попытка их проблематизации. Принцип элиминации у Рорти имеет смысл только как средство преодоления метафизики и является поэтому *метафизическим*, а его действительность зависит от актуализации иницирующего нигилистический пафос элиминации смысла ничто. Действительно, отказ от оснований – метафизически представленного сущего в качестве гаранта представимости сущего в целом – повлечёт за собой разрушение новоевропейской картины ми-

¹ Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. С. 88.

² Как полагали, например, составители сборника «Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст» (М., 1997).

ра, следствием чего явилось признание гносеологического плюрализма и правомерности экстенционального¹ истолкования сущего, опирающегося на концепцию истины как полезной фикции. Для Рорти отказ от традиции представлял собой задачу первостепенной важности и одновременно служил критерием понимания ситуации, в которой оказалась современная философия, – это значит, что процесс элиминации требовал усилий мысли, а не расписки в её бессилии, и усилия эти были направлены на то, чтобы предложить новую интерпретацию сущего, но уже исходя из признания значимости ничто как актуальной проблемы метафизики.

Разумеется, Рорти вряд ли бы согласился с такой трактовкой принципа элиминации. С одной стороны, он сразу же восстал бы против применимости понятия «принцип» к его постфилософии, которая, как известно, начиналась с разрушения «всех философских оснований и принципов» и привела к выводу о том, что можно обходиться без традиционного поклонения этим кумирам. Рорти хотел бы видеть идею элиминации преемницей философии американского прагматизма, который с момента своего возникновения апеллировал к опыту и пропагандировал критическое отношение к европейской метафизике. С другой стороны, он бы не стал возражать против того, чтобы связать элиминативный дух предлагаемого им неопрагматизма с кризисом аналитической философии, дошедшей в своём развитии до рефлексивного сомнения в правомерности собственных основоположений и попыток преодолеть свою ограниченность посредством обращения к «запретным» темам и лишения истины её чистоты и объективности.

Но несмотря на все эти возможные возражения Рорти, его постфилософию нельзя не признать *принципиально* элиминативной. Было бы иначе, её действительно можно было бы назвать «вульгарным прагматизмом»², утверждая, что Рорти просто отдавал предпочтение лучшим описаниям и теориям перед худшими из практических соображений, т. е. руководствуясь только конъюнктурными мотивами и профанируя философскую проблематику с целью низвести её на уровень восприятия обыденного сознания. Разумеется, некоторые особенности стиля изложения и стратегии аргументации Рорти, например его стремление как можно выразительнее представить свою мысль, сознательно редуцируя её содержание до впечат-

¹ От англ. *extentional* (прилаг. от *extent* – пространство, объём) – расширительный, средствами более чем одного языка.

² Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics (The Vanderbilt Library of American Philosophy) / Herman Saatkamp Jr. (ed.). Nashville, L., 1995. P. 126–147.

ляющей наглядности чувственной ассоциации, провоцируют поверхностное прочтение его работ¹. Однако при более детальном знакомстве с философией Рорти нельзя не заметить доминирующей в ней тенденции к моделированию ситуации *открытого смысла*, которая является принципиальным условием нигилистического мышления. Идея элиминации определила существо философии Рорти и сделала возможным осмысленно рассматривать её в контексте европейского нигилизма.

§ 4. Понятие «эпистемология»

Элиминативная программа Рорти предполагала дискредитацию *всей* эпистемологической парадигмы философского знания. Такой максимализм отрицания однозначно указывал на его непосредственную связь с известным нигилистическим лозунгом, провозглашавшим ложным *всё* сущее (т. е. совокупность смыслов, которые считались стабильными и истинными, будучи на деле потерявшими актуальность и поэтому оторванными от жизни её интерпретациями). Чтобы подтвердить правомерность проведения аналогии между постфилософией Рорти и традиционным нигилизмом, необходимо прежде всего разобраться в понятии эпистемологии.

Сразу же нужно обратить внимание на то, что «эпистемология» является *понятием* постфилософии Рорти и что тот смысл, которым Рорти его наделяет, расходится с общепринятым значением этого термина. Говоря об эпистемологии, Рорти имеет в виду не только и не столько собственно «теорию познания», сколько особый вид или же стратегию аргументации, предполагающую ряд допущений, которые усложняют и тем самым *редуцируют*, искажая и мифологизируя, действительное положение вещей.

Эпистемология, согласно Рорти, возникла не так давно: со времён Декарта и Спинозы; и возникла она не как отдельная философская дисциплина, а как *новая философия*, претендующая на авто-

¹ Рорти, к примеру, может сказать в пылу дискуссии следующее: «Спор между нами и нашими предками должен идти не о том, кто из нас правильной понял Вселенную. Спор – о том, ради чего принимаются те или иные взгляды на движение небесных тел, о том, какие цели достигаются при использовании тех или иных инструментов. Подтверждение истинности Священного писания – это одна цель, космические путешествия – другая» (*Рорти Р.* Релятивизм: найденное и сделанное // *Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст*, М., 1997. С. 29). Сравнить Библию с космосом, таким образом, для Рорти не кажется чем-то шокирующим; однако такая красочность образа способна только исказить тот смысл, который она призвана выразить.

номность и превосходство над наукой и теологией. Именно эта философия, т. е. эпистемология, определила существо Нового времени.

Рорти открывает и анализирует те допущения, которые сделали эпистемологию возможной. Первое – и главное – допущение принадлежит Декарту. Именно он ввёл в философский обиход понятие «ум», т. е. идею мыслящей субстанции, способной служить критерием истинности суждений о чувственном мире, а также правильности моральных и религиозных догм. «Ум» Декарта стал прочным основанием для разворачивания новой философии, воплотившей в себе безумные притязания её приверженцев. Если до Декарта философы, размышляя о мире и людях, действительно размышляли о мире и людях, хотя и разводили понятия «истина» и «мнение», «душа» и «тело», «материальное» и «духовное», «творящее» и «созданный», то после изобретения мыслящей субстанции и дуализации мира они стали говорить об имперсональных состояниях чистого мышления-в-себе, мира-в-себе и т.д., которые предполагали исчезновение конкретного человека как субъекта определённых мыслей, желаний и верований.

Рорти прослеживает историю развития и трансляции декартовских допущений вплоть до конца XX века, когда «современная философия ума» вдруг обнаружила, «что говорит скорее о боли и верах, нежели о людях, имеющих боль или веры»¹. Исчезновение человека с философской сцены компенсировалось, в свою очередь, приоткрывшейся возможностью добраться до существа «самого дела», чтобы эксплицитно вещи так, как они есть сами по себе, и достичь объективного знания с его неизменными атрибутами доказательности и строгой научности. Отделавшись от вмешательства «эмпирического» человека и субъективной мотивации приобретения знаний, философия стала называть себя «чистой» наукой, в ведении которой должны были быть непреходящие начала сущего.

Однако вскоре оказалось, как показывает Рорти, что чистота философского знания всегда зависела и зависит от непрояснённости изначальных допущений, а именно от идеи мыслящей субстанции Декарта. Сам Декарт, как известно, апеллировал к «ясности» и «отчётливости» при вынесении суждений относительно истинности или ложности того или иного сущего. Однако он никогда не пытался прояснить смысл этой ясности и чётко сформулировать понятие отчётливости, потому что такая задача была заведомо обречена на провал. Для того, чтобы сохранить способность мыслить ясно, необходимо было предотвратить проблематизацию ясности, что и удалось сделать Декарту посредством изобретения «Я», которое

¹ Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное. С. 47.

знаменовало собой остановку продвижения мысли по пути к ничто и её радикальный поворот к проблематике сущего. Рорти утверждает, и, как кажется, вполне обоснованно, что именно «Я» Декарта стало ядром появившейся эпистемологии: оно обеспечило ясность и отчётливость эпистемологических концептов, которые, претендуя на то, чтобы объяснять познание, его возможность и содержание, никак не могли заронить сомнение относительно существования *субъекта* познания, предстающего в качестве безличного мышления, разума, трансцендентального эго – эпистемологической фикции, от которой они зависели.

Здесь можно сравнить критику Рорти с рассуждениями Ницше, писавшего по этому поводу: «Мыслят: следовательно, существует мыслящее»: к этому сводится аргументация Декарта. Но это значит предполагать нашу веру в понятие *субстанции* “истинной уже a priori”: — ибо когда думают, что необходимо должно быть нечто, “что мыслит”, то это просто формулировка нашей грамматической привычки, которая к действию полагает деятеля»¹. Согласно Ницше, формула *ego cogito ergo sum* вовсе не является силлогизмом, поскольку она не доказывает, а постулирует реальность мышления, превращая его в субстанцию и наделяя тем самым безмерным авторитетом и властью. Именно поэтому идя «по пути Декарта мы не достигаем чего-либо абсолютно достоверного, но приходим лишь к факту очень сильной веры»². Рорти, таким образом, повторяет мысли, высказанные Ницше, и вслед за ним указывает на брешь рационализма, вынужденного принимать на веру исходные посыпки при построении объективной картины мира.

Изобретение «ума» Декартом, согласно Рорти, было лишь необходимым условием возникновения эпистемологии. Дальнейшее её развитие происходило благодаря усилиям различных философов, и прежде всего Локка и Канта. Локк сделал «ум» Декарта предметом «науки о человеке», которая как моральная философия была противопоставлена им естественной философии. Кант перевёл разговор в русло «трансцендентальной психологии», подняв «науку о человеке» с эмпирического на трансцендентальный уровень. С этих пор, как пишет Рорти, философия-как-эпистемология, достигнув своего самосознания, прочно заняла главенствующее место на философских факультетах, повлияв на методику обучения и очертив круг проблем, которые отныне стали считаться собственно философскими проблемами.

¹ Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994. Афоризм 484. С. 225.

² Там же.

Итак, эпистемология, о которой говорит Рорти, означает следующее: это привычка мыслить исходя из соответствующих предположений, которые изначально считаются бесспорно истинными, а именно: 1) что мир представляет собой совокупность ментального и физического; 2) что ментальное субстанциально, вечно и безлично; 3) что оно является гарантом всех априорных истин; 4) что задача философии состоит в исследовании ментального, статус которого несоизмеримо выше статуса эмпирического; 5) что теория познания является пропедевтикой всякой философии, потому что без неё невозможно достичь строгости размышления, его научности и объективности.

Как было сказано выше, Рорти отождествляет эпистемологию с философией Нового времени, берущей начало с трудов Декарта и завершающуюся феноменологией Гуссерля. Разумеется, корректность такого отождествления может показаться сомнительной, однако вряд ли стоит заниматься разысканием несоответствий трактовок Рорти действительному положению вещей. Главное пока что состоит в том, чтобы уяснить, какое содержание вкладывает Рорти в понятие эпистемологии, против какой эпистемологии направлена его элиминативная постфилософия и что он намеревается доказать, критикуя непродуманность эпистемологических допущений. Очевидно, что его критика парадигмы традиционного философствования преследует только одну цель – обеспечить развёртывание открытой проблематики, настоятельность обращения к которой определяется критическим состоянием современной философии, отказывающейся признавать приоритет действительного над возможным лишь на том основании, что оно существует и в настоящее время определяет наше существование. Тотальное отрицание всего знания равносильно актуализации смысла ничто как метафизической проблемы, от постановки которой уже нельзя уклониться, занявшись разрешением второстепенных вопросов.

§ 5. Проблема разоблачения

Десакрализация философии и потеря её предметности как следствие отказа от эпистемологии послужили причиной тому, что элиминативный прагматизм Рорти стали рассматривать как стремление освободиться от непосильного груза метафизических проблем посредством указания на их ненужность в практической жизни, что предполагало сознательную редукцию философской проблематики к обыденному мышлению среднего американца. Популярность произведений Рорти стали объяснять тем, что «его тексты многими прочитываются не как философские, а скорее как *анти-* или *псевдо-*

философские, т. е. принимаются за образец того, как *не следует* философствовать»¹.

На первый взгляд, такая оценка идей Рорти кажется вполне заслуженной. Действительно, удел философов (т. е. *пост*философов), каким его изображает Рорти, весьма непривлекателен. Стоит ли вообще заниматься философией, изучать воззрения тех, кто пытался вырваться из плена временного и говорить о вечном, читать древние книги, в которых хранятся философские чаяния непрактичных мечтателей, чтобы в конце концов превратиться в нечто принципиально приземлённое, калькулирующее философские издержки и определяющее оптимальную траекторию полёта прагматической мысли, нацеленной на достижение конкретной цели? А чего только стоит данное Рорти изображение современной философии, затерявшейся где-то среди литературной критики, культурологии и политики и сознающей свою неуместность в стройной системе современного знания: лишённая своей предметности, философия неминуемо должна теперь превратиться в болтовню и затем исчезнуть навсегда как простое недоразумение.

Однако такая оценка кажется справедливой только на первый взгляд. И дело здесь не только в том, что взгляды Рорти, становясь предметом философских дискуссий, зачастую трактуются упрощённо, а его провокационные тезисы прочитываются буквально. Несправедливость вывода относительно псевдофилософской направленности творчества Рорти становится очевидной, как только мы обращаем внимание на своеобразие критического отношения Рорти к современной философии. О терапевтической установке его критики говорилось выше; здесь же следует указать на принципиальную *незавершимость* этой критики. Оставаясь открытой, критика не предполагает никакого положительного результата (в смысле достижения такого положения дел, при котором критика окажется уже не нужной): открытая критика и есть то положительное содержание, выразить которое призвана терапевтическая (или наставительная) философия. Таким образом, разоблачение кумиров у Рорти приобретает особый статус: лишившись возможности апеллировать к истине, оно превратилось в *проблему* разоблачения.

«Суть наставительной философии, – пишет Рорти, – состоит в том, чтобы поддерживать разговор, а не в том, чтобы искать объективную истину. Такая истина, согласно защищаемому мною взгляду, есть нормальный результат нормального дискурса. Наставительная философия не только аномальна, но и является по сути

¹ *Джихадзе И.Д.* Неопрагматизм Ричарда Рорти и аналитическая философия // Логос. 1999. №6 (16).

своей реакцией, протестом против попыток “закрыть” диалог некими предложениями универсального соответствия посредством гипотазирования некоторого привилегированного набора описаний¹. Задача философа, как её видит Рорти, заключается в своевременном предупреждении превращения «нормального» дискурса в единственно возможный, апеллирующий к объективной истине как к гаранту своей исключительности и превосходства над другими дискурсами. Важно не допустить, чтобы действующий в настоящее время словарь – «некоторый способ осмысления людьми самих себя»² – стал инвариантным способом истолкования сущего, вытеснив все другие стратегии интерпретации на основании их «ненормальности», несоответствия действующему словарю. Если же философия не сможет выполнить этой задачи, то неизбежно «замораживание культуры», сопряжённое с «дегуманизацией человеческих существ»³.

Разоблачение кумиров как проблема наставительной философии не обозначает совершенного отказа от них как от чего-то ложного, не соответствующего действительности. Напротив, кумиры подвергаются элиминации именно потому, что они *представляют собой* действительность, в известном смысле являющиеся ею. Ведь важно не то, что поклонение кумирам основано на наших заблуждениях, от которых можно избавиться, постигнув действительное положение дел, а то, что сама действительность предстаёт перед нами как заблуждение, как кумир, который требует от нас поклонения. Разоблачение действительности предстаёт поэтому как действительность разоблачения: это значит, что единственной задачей наставительной философии, от решения которой зависит всё её положительное содержание, является экспликация проблемы ничто, ничтожение сущего, в результате чего обнаруживается, с одной стороны, его заданность, фиктивность, а с другой, открытость для наложения смысла посредством иной интерпретации. Поскольку нельзя предложить такой интерпретации, которая бы адекватно репрезентировала реальность, постольку нельзя отказаться от принципиальной фиктивности того или иного словаря: ложь – это условие обнаружения истины, которая всегда даётся осмыслению как не-истина; философ-наставник, по Рорти, должен не допускать забве-

¹ Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton, 1979. P. 377. В русском переводе: Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. С. 279.

² Там же.

³ Там же.

ния фиктивности истинного, предпочитая «бесконечную жажду истины “всей Истине”»¹.

Позитивным следствием реализации элиминативной установки философии Рорти является и то обстоятельство, что в результате разоблачения кумиров, т. е. обнаружения их заданности и производности от определённого способа истолкования сущего, делается возможным развитие «нормального» знания – науки, философских систем, школ и традиций. Наставительная философия как «*внутренне присущая движению мысли реакция*, которая имеет смысл только как оппозиция традиции»², необходима для того, чтобы придать разговору новые направления, продвигаясь по которым, можно придти к установлению новой нормальности и новых словарей. «Такие новые направления могут, вероятно, служить зародышем новых нормальных дискурсов, новых наук, новых философских исследовательских программ и, таким образом, новых объективных истин»³.

Все эти рассуждения Рорти определённо указывают на их непосредственную связь с проблематикой нигилизма и могут быть сопоставлены с соответствующими местами из «Воли к власти» Ницше. Так, например, отрицание возможности достижения истины, репрезентирующей реальность, связано с усвоением теории перспективизма Ницше, который утверждал, что «мир, *поскольку он имеет для нас какое-либо значение*, ложен: т. е. не есть нечто фактическое, но лишь толкование и округление скудной суммы наблюдений; он “течёт”, как нечто становящееся, как постоянно изменяющаяся ложь, которая никогда не приближается к истине: *ибо – никакой “истины” нет*»⁴. Отношение Рорти к науке (и вообще к положительному знанию) как к чему-то производному от первоначальной философской интерпретации инициировано аналогичными мыслями Ницше: «Человек в конце концов находит в вещах лишь то, что он сам вложил в них: это обретение называет себя наукой, а вкладывание – искусством, религией, любовью, гордостью. И то и другое, будь это даже детская игра, надо продолжать и иметь смелость и для того и для другого; одни будут смело находить, а другие – *мы* – эти другие – вкладывать!»⁵.

¹ Там же.

² Там же. С. 271.

³ Там же. С. 280.

⁴ *Ницше Ф.* Воля к власти. Афоризм 616. С. 288.

⁵ Там же. Афоризм 606. С. 286.

Глава II. Анализ антипонятий

Определяя свою философскую позицию как антисистему и избегая соотнесения своих взглядов с какой-нибудь философской школой или традицией (так, например, Рорти отказывался причислить себя даже к сторонникам релятивизма: «Мы, прагматисты, никогда *сами себя* не называем релятивистами. Обычно мы определяем себя путём отрицания. Мы называем себя “анти-платониками” или “анти-фундаменталистами”¹), Рорти вынужден был апеллировать и к *антипонятиям*, противопоставляя их низвергнутым «идолам» философского мышления. Смысл антипонятий заключается прежде всего в том, что они выражают *специфику* критического отношения Рорти к традиции: поскольку критика должна оставаться открытой, т. е. не предполагать использование принятых на веру положений в качестве бесспорных истин, обращаясь к которым можно судить об истинности или ложности критикуемых учений, постольку нельзя в своих рассуждениях пользоваться понятиями, имеющими конкретное, «положительное» содержание. Антипонятия не заключают в себе никакого содержания; они только указывают на то, от чего следует отказаться, но не предлагают того, с чем следует согласиться.

Самым важным антипонятием в неопрагматизме является антиэссенциализм, от которого производятся все другие антипонятия: антисубстанциализм, антисубъективизм, антирепрезентативизм, антидуализм и пр. Те же понятия, которые играют у Рорти двойную роль, выполняя критическую и одновременно конструктивную функции, употребляются им без префикса *анти-* (например понятия цели, истины); однако они тоже могут рассматриваться как антипонятия, поскольку то содержание, которое вкладывает в них Рорти, противоположно привычному содержанию.

§ 1. Понятие «антиэссенциализм»

Понятие *антиэссенциализм* играет в постфилософии Рорти двойную роль: с одной стороны, оно используется для критики учения о сущности и связанной с ним зрительной интерпретации сущего, а с другой, выполняет позитивную функцию, обосновывая возможность истолкования сущего без обращения к традиционному дуализму вещи в себе и явления. Понятие «антиэссенциализм» следует поэтому представить в этих двух аспектах, чтобы как можно полнее выразить то содержание, которое вкладывает в него Рорти.

¹ Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное. С. 13.

Традиционный эссенциализм не устраивает Рорти прежде всего потому, что он неминуемо ведёт к догматизму и сопряжён с ним. Догматическое мышление основано на вере в сущее и использует пригодный для этого смысловой инвентарь, образующийся в результате окулярной интерпретации мира, предпочитающей удобство использования метафизических дуализмов и постулирование сущностей открытой проблематике мышления. Догматическая вера в сущее всегда предполагает познаваемость мира *заранее* и зачастую приводит к деспотизму истинствования, когда та или иная интерпретация авторитарно провозглашается единственно верной и препятствует дальнейшему продвижению мысли. Критика догматизма была предпринята ещё Кантом, однако ему, как полагает Рорти, не удалось разрушить утопию познаваемости мира, поскольку в его трансцендентальном идеализме сохранилась идея познания и представление о сущности. Именно поэтому внимание Рорти сосредоточено главным образом на критике эпистемологии и основополагающей для неё идеи сущности.

Согласно Рорти, традиционная метафизика, которой противостоит современная философия в лице неопрагматизма, характеризуется прежде всего тем, что пользуется неадекватным философским словарём для выражения своих понятий: она находится под влиянием того метафизического дуализма, который западная философская традиция унаследовала от греков и который неприемлем в настоящее время. Этот дуализм предполагает противопоставление сущности и акциденции, субстанции и свойства, явления и вещи в себе и т.д. Рорти показывает, что проведение различия между атрибутами, выражающими внутренние, существенные качества сущего, и атрибутами чисто случайными, внешними, приводит, с одной стороны, к построению *истинного* мира сущего *самого по себе*, а с другой, к определению цели философии, состоящей в познании истины. Эта истина, познания которой так добивалась традиционная философия, претендует на то, чтобы репрезентировать скрытую ото всех, кроме философов, *подлинную* реальность, и задача философии поэтому мыслится в том, чтобы достичь наиболее адекватной репрезентации этой реальности посредством рафинирования и передачи из поколения в поколение однажды добытых философами истин, поскольку совокупность разнообразных истин позволяет приблизиться к Истине, гарантирующей Абсолютное познание и причастность к Божественному Всеведению – сокровенной мечте философов.

Называя традиционную философию *эпистемологией* и обращая внимание на доминирующую в ней тенденцию *познавать* мир, вместо того чтобы, например, овладевать им или же изменять его, Рорти акцентирует внимание на теории соответствия истины и реально-

сти, которая оказывается главным методологическим допущением, позволяющим развивать и отстаивать традиционные философские воззрения. Разумеется, что для эссенциалистов это допущение является бесспорной истиной, не требующей доказательств и не подлежащей никакому сомнению; однако то, что требует *веры*, нуждается в *проверке* и не может считаться истинным до тех пор, пока не нашло своего подтверждения в практической жизни. Легковёрность философов по отношению к основаниям их концепций всегда чревата догматизмом и ведёт к выхолащиванию их содержания, что Рорти и демонстрирует, критически разбирая ряд традиционных «общих мест» и «самоочевидностей», принимаемых философами на веру ещё до того, как они начинают мыслить самостоятельно, и влияющих на весь дальнейший ход их рассуждений.

Чтобы избежать явных ошибок и нелепостей, возникающих в результате некритического принятия фундаментальных философских установок, Рорти предлагает сразу же отказаться от традиционных дистинкций и допущений. Греческое теоретическое, т. е. «зрительное» восприятие мира не может больше казаться удовлетворительным, поскольку нагромождение «окулярных» метафор при описании сущего делает необходимым постулирование мира в себе, который, будучи коррелятом эпистемологической интерпретации универсума, никак не способствует расширению познания, но, наоборот, ограничивает его: судьба западноевропейской метафизики от Парменида к Канту вполне закономерна, и нет ничего удивительного в том, что ориентация на *познание* мира с необходимостью приводит к тезису о его *непознаваемости*. Очевидно, что сама идея непознаваемости предполагает существование истинного познания, пусть даже если оно и не дано нам, и тезис Канта только *укрепляет* позиции древнегреческой философии, защищая её от скептического распада. В самом деле, Кант, определив границы теоретического познания, оставил возможность проникновения по ту сторону кажимости посредством морального закона; он вообще не отрицал, но, наоборот, предполагал существование истинного мира вещей в себе, хотя признавал некорректность любых утверждений в его адрес.

Но здесь-то и кроется, как показывает Рорти, основная ошибка Канта, явившаяся следствием некритического отношения к традиционной философии: Кант не имел никакого права постулировать мир непознаваемых вещей в себе, потому что это допущение никак не способствовало решению поставленных проблем, а только *дублировало* эти проблемы, скрывая их настоятельность и актуальность. Другими словами, чтобы тезис о непознаваемой вещи в себе «имел ясный смысл, мы должны быть способны сказать нечто

большее относительно *того, что* находится за пределами нашего познания, что нам не дано...»¹. И так как последнее невозможно, то говорить о вещах в себе – это значит пытаться вверить забвению обнаруженные философией разрушающие её противоречия. Как пишет Рорти, «с точки зрения антиэссенциалистов, стенания Канта по поводу того, что мы навеки окутаны пеленой субъективности, – это только бессмысленный, ибо тавтологический, тезис, что нечто, что мы определили как лежащее за пределами нашего познания, находится, увы, за пределами нашего познания»².

Для Рорти философия Канта – это прежде всего «фундаментальная» эпистемология, поскольку «своим различением трансцендентальной схемы, образующей феноменальный мир, и эмпирического, чисто феноменального содержания, которое наполняет эту схему, Кант сохранил притязание на безусловность в форме универсальности и необходимости»³ и тем самым мумифицировал старинные представления о подлинной реальности, сокрытой от нас пеленой видимости и требующей нашего познания. С другой стороны, «он иммунизировал наш традиционный моральный словарь и, в частности, наше стремление руководствоваться *безусловными* моральными императивами, расположив его по ту сторону барьера, отделяющего моральное и ноуменальное от феноменального и эмпирического»⁴, что привело к провозглашению действительности мира фантомов и грёз и стало препятствием для прагматической интерпретации универсума. Раздвоение мира на мир феноменальный – ненастоящий, кажущийся – и мир ноуменальный, в котором мы выступаем в качестве неэмпирических, непрагматических, моральных субъектов, дало второе дыхание существованию целого ряда уже отживших к тому времени философских дистинкций. Че-

¹ Rorty R. A World Without Substances or Essences // Hoffnung statt Erkenntnis: Einleitung in die pragmatische Philosophie. Vienna: Passagen Verlag, 1994. – Критические замечания Рорти в адрес кантовской философии можно сравнить с критикой Ницше, который в §553 его «Воли к власти» писал: «Кант не имел более никакого права на своё различие “явления” и “вещи в себе”, – он сам отрезал себе право делать и далее такие различия по старому обычному способу, поскольку он отклонил, как недопустимое, заключение от явления к причине явления – согласно данному им изъяснению понятия о причинности и чисто *интрофеноменального* значения последнего: каковое изъяснение, с другой стороны, заранее подрывает сказанное различие, ибо тогда выходит, как будто “вещь в себе” не только открывается нам путём умозаключения, *но дана* нам» (Ницше Ф., Воля к власти. С. 257–258).

² Rorty R. A World Without Substances or Essences.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

ловец, оказавшийся способным благодаря Канту осмысленно стремиться к трансцендентному и внемысленно проникать за его пределы, надолго был выброшен из истории и практической социальной жизни: потребовались века критического демонтажа трансцендентальных сооружений, чтобы он опять смог вернуться в нормальное русло человеческой жизни. Рорти поэтому не жалеет красок для изображения пагубности влияния философии Канта на последующие поколения; его антиэссенциализм по сути является открытой реакцией на кантовскую философию.

Дихотомия сущего на явления и вещи в себе, согласно Рорти, является результатом принятия на веру основных установок метафизического дуализма и «теоретической» (т. е. зрительной, окулярной) интерпретации мира. Однако нет никакой необходимости моделировать познание на основе способности зрения, как это делали греки и вслед за ними практически все представители западноевропейской философии. Кроме того, зрительная интерпретация универсума не является единственной возможной: существует масса других интерпретаций, которые в равной мере достойны внимания философов. Так, например, наши органы чувств, традиционно считающиеся неустрашимой помехой для адекватного постижения сущего, как оно есть само по себе, можно рассматривать в качестве инструментов для овладения и манипулирования объектами, а лингвистический барьер, который так долго провозглашался непреодолимым препятствием для философии, стремившейся, опять же, проникнуть по ту сторону явлений, к сокрытой от нас, но тем не менее действительной долингвистической реальности, можно рассматривать как необходимое условие для определения объективности статуса той или иной вещи сообразно с поставленной нами относительно неё целью.

Итак, Рорти предлагает нам отказаться от наивно-доверительного отношения к античной философии и инициированного ею метафизического дуализма. Разрушение традиционных дистинкций и дискредитация первоначальных допущений составляют негативный аспект понятия «антиэссенциализм», как его определяет Рорти. Положительный же аспект представляет собой попытку заново описать сущее, причём таким образом, чтобы суметь обойтись без привычной для нас *теоретической* картины мира, исходящей из различения внутреннего и внешнего, эссенции и акциденции, познания вещи и её использования и т.д. Опыт такого описания предлагает нам, согласно Рорти, философия Хайдеггера периода «Бытия и времени».

Интересно, что для Рорти *фундаментальная онтология* ничем не отличается от *прагматизма*: в ряде своих работ он настойчиво

проводит мысль о том, что Хайдеггер – это прежде всего *прагматист*, который, к сожалению, не сумел последовательно развить и продумать свои же открытия и впоследствии изменил своим первоначальным взглядам, превратившись в конце концов в оракула несокрытой Истины¹. Свою задачу поэтому Рорти видит в том, чтобы продолжить начатое Хайдеггером «Бытие и время» и связать его выводы с основополагающими идеями отцов прагматизма – Пирса, Дьюи и др.

Эта задача не была для Рорти случайной, поскольку логически вытекала из понимания им современной философии как продолжения и развития прагматической доктрины. Старая европейская метафизика, согласно Рорти, подошла к своему завершению в философии Ницше, который подверг её беспощадной критике, однако не сумел предложить ничего такого, что смогло бы спасти её от нигилистического кризиса; Хайдеггер в «Бытии и времени» указал путь, по которому нужно следовать, если мы хотим выбраться из создавшейся критической ситуации в философии: он состоит в том, чтобы разрушить традиционную дихотомию между познанием вещей и использованием их, заменив различие явления и реальности чем-то вроде различения «менее полезного описания мира» и «более полезного описания мира». Дело, однако, в том, чтобы пойти по этому пути и суметь заново описать универсум, но уже исходя исключительно из *человека* – вернее, из того факта, что он использует вещи, овладевая ими, для своих целей; только тогда мы добьёмся незрительной, нерепрезентативной интерпретации чувственного восприятия, мышления и языка. Однако как же нам это сделать?

Главное, говорит Рорти, – это понять, что *эссенция* есть результат *конвенции*, а не указание на необходимость существования субстанциального ядра той или иной вещи, явленность которой образует её акцидентальная периферия. *Ordo essendi*, таким образом, совпадает с *ordo cognoscendi*, а наше определение вещи и есть её существо. Казалось бы, такое утверждение обязательно должно было

¹ Доказательству прагматизма «Бытия и времени» посвящена, например, вся первая часть книги Рорти «Essays On Heidegger and Others» (Cambridge University Press, 1991). Во введении к этой книге Рорти, упреждая свои выводы, так характеризует значение философии Хайдеггера: «Заслугу Хайдеггера и Дерриды я вижу в том, что они помогли нам понять, какими являются вещи, если при их описании избегать репрезентативизма и логоцентризма, – как они выглядят, когда мы начинаем считать зависимость сущности от выбора описания само собой разумеющейся и, таким образом, ставим вопрос скорее о полезности вещи, чем о её истинности. Слабую сторону в философии Хайдеггера и Дерриды я вижу в претензии на единственно верное понимание и адекватное выражение сущности языка – такого, каким он является на самом деле» (С. 4–5).

привести Рорти к солипсизму, поскольку *esse est percipi* логически следует из принятых им предпосылок. Однако Рорти предупреждает такое истолкование его мысли: дело в том, что солипсизм, придерживаясь позиций традиционной эпистемологии, всё-таки говорит о *существовании* вещи, в то время как прагматизм его отрицает. *Ordo essendi* и *ordo cognoscendi* совпадают как раз потому, что исчезает разделяющая их граница, а именно существование вещи, её эссенция.

Отрицание сущности, к тому же, вовсе не означает исчезновения вещи. Наоборот, именно потому, что эссенция вещи принципиально конвенциональна, то есть является артефактом языка, вещь не может зависеть от тех определений, которыми она наделяется в процессе реализации человеческих целей. Как пишет Рорти, здесь всегда возникает «путаница между вопросом “как мы определяем объекты” и вопросом “предшествуют ли объекты нашему определению их”»¹. Разумеется, объекты существовали задолго до того, как стали использоваться человеком и получили свои определения, однако это обстоятельство никак не может помочь нам узнать, чем же являются эти объекты сами по себе, отдельно от их отношений к другим вещам и от наших утверждений относительно них, потому что мы всегда имеем дело только с лингвистически обработанными и практически освоенными вещами, то есть с конкретными инструментами достижения конкретных целей, а не с вещами вообще.

Допущение или даже уверенность в самостоятельном существовании того, что даёт нам возможность овладевать им как средством для осуществления наших целей, не может также вести к уверенности в существовании *вещи в себе*, потому что тогда бы нам пришлось сказать нечто о том, о чём мы не можем сказать *ничего*. Получается, что для того, чтобы действительно *отрицать* существование эссенции, нам необходимо изменить сам взгляд на вещи, вырвавшись из плена традиционных дистинкций.

В связи с этим Рорти предлагает рассматривать сущее так, как если бы оно было *числами*. Числа привлекают Рорти не потому, что их можно субстантивировать и превращать в каркас универсума (как это делали, например, Пифагор, Платон или Прокл), а просто потому, что их трудно рассматривать как имеющих внутреннюю природу. Здравый смысл, подчиняясь привычке дробить сущее на эссенции и акциденции, в случае с числами сначала тоже пытается увидеть, например, в числе «2» *двоицу* в качестве сущности и *два как сумму двух единиц* в качестве её акцидентальной периферии, однако вскоре он наталкивается на ряд неразрешимых проблем. Рорти не жалеет слов и красок для изображения противоречий, в

¹ Rorty R. A World Without Substances or Essences.

которых запутывается традиционное мышление, стремящееся сохранить эссенциалистский взгляд на числа. Вывод, к которому он приходит, таков: у чисел нет и не может быть никакого субстанциального ядра, «о них ничего нельзя узнать, кроме бесконечно большой и постоянно расширяющейся сети отношений к другим предметам. Нет никакого смысла требовать таких условий отношений, которые сами не являются отношениями, потому что всё, что может выступать в качестве условия некоего отношения, может распасться на другой ряд отношений, и так до бесконечности. Куда бы вы не обратили, так сказать, свой взор, везде существуют одни отношения; вам никогда не достичь чего-то такого, что не было бы всего лишь ещё одним звеном отношений»¹.

По образу чисел Рорти предлагает рассматривать всё сущее: оно тоже представляет собой совокупность отношений и не имеет никакой субстанциальной подкладки. Поэтому никакое описание объекта не может претендовать на отображение его «реальности» и преодоление «кажмости», поскольку *реальность* и есть *кажмость* в определённой перспективе, заданной достижением поставленной цели. Отношения, в которые вступает сущее по мере того, как мы овладеваем им, всегда являются отношениями к *другому* сущему, а не к нему самому: это означает, что невозможно ставить перед собой задачу идентификации определённого сущего посредством фиксации его отношения к его сущности.

§ 2. Следствия для объективности

Очевидно, что предложение Рорти рассматривать сущее как числа не может не привести к *панрелятивизму* со всеми вытекающими из него нежелательными последствиями. Однако Рорти спешит предупредить такой ход мысли, доказывая, что антиэссенциализм вовсе не ведёт к панрелятивизму. Дело в том, что, оставаясь антиэссенциалистом, *можно* говорить об объективном статусе той или иной вещи, но только в другом, *нетрадиционном*, контексте. Если мы будем под «объективностью» понимать не выражение внутренних, существенных свойств вещи, которые не зависят от нас и направляют наше познание, а сравнительную лёгкость достижения *консенсуса* между исследователями, занятыми вполне приемлемым для его включения в новый постфилософский словарь. «Быть более объективным» теперь будет обозначать «достигнуть большего согласия с другими людьми относительно того, что есть данное не-

¹ Ibid.

что», а «истина», в противоположность «субъективному мнению», будет свидетельствовать просто о том факте, что *большинство* предпочитает придерживаться и добиваться *этих*, а не иных целей. Новая трактовка объективности позволит нам также избавиться от дихотомии сущего и от массы ненужных дистинкций: так, например, дистинкция между явлением и реальностью сменится различием относительной полезности описаний, а субъект-объектная дистинкция уступит место различению относительной лёгкости достижения согласия.

Задаваясь вопросом о том, почему же конвенциональность объективности сообщает ей определённую степень автономности, Рорти обращает внимание на факт закрепления той или иной конвенции в языке. Об объекте как таковом нельзя ничего узнать, однако предложения относительно него могут быть *истинными*. Дело в том, что предложения – это не высказывания о существовании предмета, поскольку они всегда соотносят предметы друг с другом для достижения определённой цели. Истинность предложений определяется той целью, ради которой они строятся, а истинность предмета следует из истинности предложений, которые оказались полезными для достижения поставленной цели. «Аргумент антиэссенциалистов, – пишет Рорти, – сводится, таким образом, к утверждению, что поскольку всё, что могут делать предложения, это соотносить объекты друг с другом, то каждое предложение, которое описывает некий объект, будет приписывать ему, имплицитно или эксплицитно, относительное качество»¹. Это качество, приписанное объекту, становится для него *существенным* и получает относительную *автономию*, т. к. только посредством него и благодаря ему мы можем говорить об объекте как именно об *этом* объекте – более того, сам объект впервые появляется только лишь в результате того факта, что некоторые предложения, необходимые для реализации нашей цели, высказываются о нём в определённом отношении. Поэтому Рорти может сказать, что «антиэссенциалисты отрицают существование какого-то другого способа отличить объект от всего остального в универсуме, *кроме* как указания на тот ряд предложений, которые истинны относительно этого объекта»². Существо вещи, таким образом, попадает в полную зависимость от той или иной лингвистической практики, или же от описания, которое предписывает, *что* в данный момент и при данных условиях должно считаться истинным.

Следует заметить, что Рорти, изгоняя истину из онтологии в лингвистику, вовсе не собирается онтологизировать язык. Напро-

¹ Ibid.

² Ibid.

тив, язык для него остаётся простым набором *технических* средств достижения цели. Что же тогда он имеет в виду, говоря, что истина – это дело лингвистики? Согласно Фреге, на которого ссылается Рорти, слово имеет значение только в определённом контексте, который образуется одним или несколькими предложениями. Это значит, что *истина* – слово, которое должно иметь значение, – становится осмысленным только в пределах языка и только посредством тех предложений, которые орудуют им как определённым смыслом. Нет никакого знания объекта без знания того, какие предложения, относящиеся к нему, являются истинными, точно так же как нет знания о числе без знания его отношений к другим числам. Поскольку истинность предложения, как говорилось выше, определяется его полезностью для достижения поставленной цели, постольку именно *цель*, а не что-нибудь другое является конечной инстанцией определения истины. Язык как место обитания истины выступает таковым не потому, что истина присутствует в нём бытийно, а потому, что только в языке нечто может определяться как истинное. Слово «язык» не именуется никакой вещи с её внутренней природой, а представляет собой только способ аббревиации тех сложных взаимодействий с сущим, которые свойственны только высшим антропоидам.

§ 3. Понятие «антисубъективизм»

Однако кто эти «высшие антропоиды», которые вступают во взаимодействие с сущим и определяют объекты в процессе достижения своих целей? Рорти, оставаясь последовательным своему антиэссенциализму, признаёт, что «поскольку ничто не имеет внутренней природы, то и люди тоже»¹: у субъекта нет никакой сущности, кроме той, которую он полагает себе сам в процессе овладения сущим. Субъект – это всегда проект, стремящийся к своему осуществлению, звено отношений, нечто всегда обусловленное чем-то ещё, аморфное и подвижное, готовое принять ту форму, которую предложит ему творческое мышление.

Итак, антиэссенциализм Рорти закономерно приводит его к антисубъективизму, однако последний нельзя понимать упрощённо. Прежде всего, следует учитывать, что 1) отрицание субъекта вовсе не означает отрицания человека, вступающего в контакт с сущим и ставящим перед собой цели, и что 2) антисубъективизм Рорти является продолжением критики субъекта, начатой Кантом и продол-

¹ Ibid.

женной Шопенгауэром, Ницше и Хайдеггером; таким образом, он непосредственно связан с проблематикой нигилизма.

Что касается первого замечания, то оно вполне очевидно. Как из принципов антиэссенциализма не следует отрицание природы (о чём говорилось выше), так и из отрицания субъекта не следует отрицание человека. Человек как биологическое существо не вызывает у Рорти никаких сомнений, но субъект как *смысл*, который стремится наделить человека неизменной сущностью, должен быть дискредитирован в глазах философов раз и навсегда. Уверенность в существовании неизменной человеческой природы чревата всеми теми негативными последствиями, к которым привела уверенность в существовании вещей в себе. Сущность человека на деле определяется исходя из тех целей, которые он перед собой ставит: мы есть то, что мы из себя делаем, и здесь нет предела совершенству – даже стремление стать богом вполне осуществимо как реализация человеческого проекта, который образует нашу сущность.

Связь антисубъективизма Рорти с проблематикой нигилизма тоже вполне очевидна, однако её следует эксплицировать подробнее. Проблема субъективности как сомнение в автономном существовании субъекта и его полномочиях в обеспечении истинности познания стала основополагающей для всей современной философии, о чём свидетельствует «произошедший в философской культуре XX века поворот от темы субъективности к анализу предшествующих ей, порождающих её более фундаментальных целостностей»¹. Но проблема субъекта была изначально поставлена как проблема нигилистической философии, когда была обнаружена фиктивность и заданность субъекта, его производность от проблемы ничто. Начало проблематизации субъекта было положено критической философией Канта, усвоению которой многим обязано творчество Ницше и Хайдеггера. Рассуждения Рорти о субъекте полностью инспирированы выводами этих философов, поэтому, чтобы понять его антисубъективизм, следует вкратце изложить историю проблематизации субъекта.

Для Канта субъект характеризуется принципиальной двойственностью: с одной стороны, это трансцендентальное единство апперцепции, «посредством которого всё данное в наглядном представлении многообразии объединяется в понятие объекта»², а с другой стороны, это нечто непознаваемое, поскольку «свою собственную душу нам не дано наблюдать с помощью каких-либо иных на-

¹ Колесников А.С., Ставцев С.Н. Формы субъективности в философской культуре XX века. СПб., 2000. С. 4.

² Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1993. С. 109–110.

глядных представлений, кроме тех, которые доставляются нам нашим внутренним чувством, а между тем в ней заложена тайна происхождения нашей чувственности. Отношение чувственности к единому объекту и трансцендентальное основание этого единства, без сомнения, скрыто слишком глубоко, и мы, познающие даже и самих себя только посредством внутреннего чувства, т. е. как явление, не можем применить это несовершенное орудие исследования ни для чего иного, кроме того, чтобы всё вновь и вновь находить лишь явления, нечувственную причину которых мы так страстно хотели бы исследовать»¹. Как условие синтеза представлений, трансцендентальное единство самосознания обеспечивает представимость сущего в процессе построения субъект-объектной картины мира, но как вечная «тайна», субъект становится *проблемой* философии. Тезис Канта о том, что «даже внутреннее чувственное наглядное представление о нашей душе (как о предмете познания)... также не есть подлинное я, как оно существует само по себе, или трансцендентальный субъект, но составляет только явление, данное чувственности этого неизвестного нам существа»², повлиял на дальнейшее развитие философии как в направлении к попыткам раскрыть подлинное существо субъективности, так и в направлении к актуализации проблемы ничто.

Ницше, вслед за Кантом, различает модусы *чувственного* и *разумного* существования человека, Dionysus und Apollo³, и мир вещей в себе, как он представлен в «Критике чистого разума», т. е. как нечто принципиально противостоящее нашему познанию, именуется им *жизнью, становлением*, или же *волей к власти*: это сфера бессмысленного, внеистинностного обнаружения человеческого существования. Субъект как изобретение *ratio* относится к сфере аполлонического и непременно является фикцией, но как условие функционирования мышления он необходим для существования человека; вера в субъект является условием жизни человека как существа мыслящего, «отказаться от неё значит: не иметь более права мыслить»⁴. Субъект является всегда интерпретацией жизни, её упрощением, логизацией; как интерпретация, он представляет собой ту «единственную реальность, на основании которой мы вообще приписываем вещам реальность»⁵. Разоблачение субъекта проводится Ницше с целью указания на возможность множества других интер-

¹ Там же. С. 201.

² Там же. С. 307.

³ Дионис и Аполлон (*нем.*). У Ницше – дионисическое и аполлоническое начала.

⁴ *Ницше Ф.* Воля к власти. §487. С. 226.

⁵ Там же.

претаций, которые в равной мере могут служить человеку для преобразования жизни в ойкумену человеческого. Вариантами таких интерпретаций являются и теория множественности субъекта, и учение о бытии как воле к власти, и концепция перспективизма.

Для Хайдеггера субъективизм является выражением существа философской позиции Нового времени. Превращение человека в субъект связано с тем, что «он делается тем сущим, на которое в роде своего бытия и в виде своей истины опирается всё сущее»¹. Человек выступает в роли «точки отсчёта» для сущего, поскольку оно истолковывается им как его представление и только как представленное даёт знать об истине своего бытия. Мир становится «картиной», превращаясь в конструкт опредмечивающего мышления. Понимание сущего в его открытости становится невозможным, и на смену ему приходит «мировоззрение» как активная «жизненная позиция», нацеленная не на понимание, а на покорение сущего. Следствием господства непонимающего мышления является появление «гуманизма», т. е. «этико-эстетической антропологии» как такого философского истолкования человека, «когда сущее в целом интерпретируется и оценивается от человека и по человеку»². Критику субъективизма, Хайдеггер призывал обратить внимание на то «неподрасчётное» в сущем, раскрытие которого позволит человеку преодолеть себя как субъекта, чтобы ввериться истине бытия.

Рорти формулирует свои претензии в адрес субъективизма, апеллируя как к Ницше, так и к Хайдеггеру. Он полностью соглашается с хайдеггеровской критикой новоевропейской метафизики, особенно с тезисом о том, что смысл представляющего мышления «всего лучше выражен в слове *repraesentatio*»³. Эпистемология, понятая как попытка репрезентировать реальность, непосредственно связана с субъективизмом: субъективизм для Рорти – это необходимое условие существования эпистемологии; благодаря субъективизму природа заменяется «зеркалом», в котором отражаются лишь призраки вещей, принимаемые за истину. Поскольку субъект всегда требует для себя наличия объекта, а последний создаёт иллюзию существования объективной реальности, которую нужно познать, постольку эпистемология полностью зависит от субъекта. Представляющее мышление интерпретируется Рорти как необходимый каркас эпистемологической парадигмы, и эпистемология будет ос-

¹ Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 48.

² Там же. С. 51.

³ Там же. С. 50. *Repraesentatio* – представление (лат.)

таваться неуязвимой для критики до тех пор, делает вывод Рорти, пока будет сохраняться этот каркас.

Понятие «антисубъективизм» вводится Рорти с целью дискредитации представляющего мышления. Однако, в отличие от Хайдеггера, он не считает возможным надеяться на достижение такого положения дел, когда в результате преодоления метафизики человеку откроется сущее в его изначальной истине и человек сможет соответствовать своему исконному существу. И здесь сказывается влияние Ницше: критика субъективизма направлена не столько на то, чтобы эксплицировать подлинное в человеке (и в сущем вообще), сколько на то, чтобы понять субъект как одну из множества возможных других интерпретаций. Субъективизм не устраивает Рорти не потому, что это *ложная* концепция человека, а потому, что она в силу исторических и метафизических причин претендует на объективную *истинность*, что предполагает утверждение данной концепции в качестве единственной возможной. Тоталитаризм философии субъективизма неминуемо ведёт в интеллектуальной сфере к стагнации мысли и запрету на творчество, а в социальной сфере он способствует крушению демократии и утверждению тоталитарного режима. Важно, рассуждает Рорти, не только показать, что субъект – это фикция, но и понять, что человек не может вообще обходиться без фикций. Главное – не забывать о фиктивности считающихся «истинами» фикций, чтобы не лишаться возможности выбирать ту из них, которая в данный момент кажется наиболее полезной или удобной.

Понятие «антисубъективизм», введенное Рорти, указывает, таким образом, не на подлинное существо человека, отказавшегося рассматривать себя как субъекта, а на тот факт, что субъект является *случайной* интерпретацией человека, к которому применимы и другие интерпретации. Чтобы продемонстрировать возможность бесконечного числа таких интерпретаций, Рорти создаёт миф об Антиподах. Антиподы – это живущие на другой планете почти полностью похожие на нас существа, единственное отличие которых состоит в том, что «эти существа не знают, что у них есть ум»¹. *Случилось* так, что за всю длинную историю их развития у них не возникло субъект-объектной интерпретации сущего, и поэтому привычные для землян, но незнакомые для Антиподов ментальные состояния они выражают с помощью словаря нейрофизиологии, получившего привилегированный статус вследствие особой роли и необычайного развития этой науки. Когда же прибывшие на планету Антиподов земляне-философы попытались добиться от туземцев

¹ Рорти Р. Философия и зеркало природы. С. 52.

понимания сформулированных на языке дуализмов философских проблем, они натолкнулись на непреодолимые трудности. «Стало ясным, что каким бы понятием *Existentiale* не пользовались Антиподы, оно определённо не включало того, что веком раньше Хайдеггер критиковал под именем “субъективизма”. Представление об “эпистемологическом субъекте” в целом или личности как духе не имело места ни в их самоописаниях, ни в их философии»¹. Отсутствие дуалистической терминологии не обозначало, однако, недоразвитости или интеллектуальной неполноценности Антиподов; напротив, их словарь позволял им более точно реагировать на воздействие окружающей среды и избегать, к тому же, ряда псевдопроблем, которые стали причиной бесконечных и безрезультатных философских споров землян.

Сравнивая философские словари Антиподов и землян, Рорти отдаёт предпочтение первым: весь земной словарь «актов постижения», «познавательных состояний», «ощущений» и т.д. – это «достойный сожаления способ разговора»², от которого следует после знакомства с Антиподами немедленно отказаться. Но причину этого отказа нельзя видеть в том, что словарь нейрофизиологии более соответствует реальности, чем словарь эпистемологии. И тот и другой словарь являются интерпретациями и поэтому вообще не соответствуют реальности: разница между ними в том, что последний создан с целью репрезентации объективной истины, которая, в свою очередь, превращает его в единственно возможный истинный словарь, в то время как первый словарь, словарь Антиподов, создавался как набор допущений, постоянно корректирующихся инструментов освоения окружающей среды.

§ 4. Цель как атрибут случайности

Понятие цели играет в философии Рорти очень важную роль: не только объективно представленное сущее существует в силу реализации поставленной нами цели в процессе овладения этим сущим, но и мы сами как агенты достижения цели, которую мы перед собой ставим, существуем только благодаря ей. Однако Рорти решительно отвергает воззрения его воззрений в духе телеологии: никаких заранее установленных целей, по направлению к которым развивается культура или общество, не существует; представление о цели как о таком конечном пункте развития, когда окажется возможным достижение репрезентирующей реальность истины, является эпистемологическим предрассудком, и его нужно отбросить. Содержа-

¹ Там же. С. 54.

² Там же. С. 64.

ние, которое вкладывает Рорти в понятие цели, кардинально отличается от привычного содержания этого понятия: целью он называет не то, что полагается в качестве ориентира для действия, а то, что осознаётся как этот ориентир уже *после* совершения соответствующего действия. Таким образом, цель следует не *до*, а *после* действия; интерпретация цели противоположна обыденному пониманию цели и как указание на эту противоположность является «антипонятием» неопрагматизма Рорти.

Истолкование цели является цементирующим элементом всей концепции неопрагматизма. Так, без апелляции к цели нельзя отдать предпочтение одним теориям перед другими, поскольку «никакое описание объекта не более представляет “реальный”, в отличие от “кажущегося”, объект, чем любое другое, как ни одно из этих описаний не является, так сказать, описанием отношения объекта к самому себе: его идентичности его собственной сущности»¹. Если исходить из того, что доступ к объективной реальности полностью закрыт, то единственным критерием критики одних доктрин и принятия других является указание на то, что одни описания «лучше, чем другие конкурирующие описания, способствуют достижению определённой человеческой цели»². Это высказывание Рорти, однако, легко понять неправильно, сделав вывод о том, что цель как критерий пригодности интерпретаций функционально сопоставима или даже аналогична отвергаемой Рорти истине как критерию соответствия действительности и что неопрагматизм ничем поэтому существенно не отличается от эпистемологии, заимствуя у неё основные приёмы истолкования сущего. Ведь не имеет большого значения, какая инстанция – объективная истина или поставленная человеком цель – обеспечивает признание исследования в качестве предпочтительного, потому что сохраняется та же процедура апелляции и удостоверения, характерная для эпистемологической парадигмы. Ошибочность этого вывода можно показать исходя из следующих соображений.

Во-первых, может существовать бесконечно много различных целей, в то время как истина всегда одна, причём «все эти цели – с философской, в отличие от практической, точки зрения – равноправны»³. Коль скоро нет Истины, могущей служить единой для всех целью исследования, то все истины истинны, если они вполне удостоверяются существованием тех, кто в них верит. Рорти не раз повторяет, что отвергаемые им системы традиционной философии,

¹ *Rorty R. A World Without Substances or Essences.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

несмотря на всю их абсурдность и неприменимость в современной жизни, ещё не могут на этом основании объявляться ложными, поскольку признание лжи потребовало бы признать и истину, благодаря которой стало возможным определение ложности той или иной философской доктрины. Любая ложь, таким образом, имеет право на своё существование в качестве истины, если находятся те, кто желает её таковой считать. Поэтому ни античные системы Платона или Демокрита, ни средневековые доктрины Ансельма или Росцелина, ни учения Канта или Джеймса не могут, в принципе, претендовать на своё превосходство по отношению к другим системам. Мы можем выбирать любую из них – ту, которая в наибольшей мере способствует достижению наших целей.

Во-вторых, цель (одна из множества), в отличие от истины (которая всегда одна), удостоверяет описание в качестве предпочтительного не потому, что оно соответствует действительности, а потому, что оно соответствует только цели – данной конкретной цели, а не цели вообще. Теоретическое равноправие целей позволяет описанию, отвергнутому с точки зрения одной цели, оставаться пригодным для реализации другой, «ибо правильность, как и полезность, – это вопрос налаживания отношения между объектом и другими объектами, вопрос помещения объекта в выгодный контекст»¹. Контекст задаётся поставленной целью, и разнообразных контекстов столько же, сколько целей, то есть целое множество. Таким образом, выбор интерпретаций для достижения поставленной цели не связан с необходимостью его теоретического обоснования – по крайней мере, до совершения данного выбора. Этот тезис Рорти трудно понять, поскольку кажется очевидным, что любой выбор требует для себя обоснования, без которого он просто невозможен: нас неизбежно постигнет незавидная участь буриданова осла, если мы не сможем доказать себе, что этот выбор сделать предпочтительнее, чем любой другой. Однако если учесть, что ситуация с ослом имеет смысл только как теоретическая проблема, т. е. сформулированная на языке метафизических дуализмов, и она вообще снимается как проблема, как только мы отказываемся от эпистемологии и её терминологии, то эта ситуация в практическом отношении не является неразрешимой: поскольку в жизни осла меньше всех склонны к теоретизированию, то предпочтение одного стога сена другому для них никогда не является проблемой. Рорти, рассуждая об отсутствии критериев предпочтения, демонстрирует неуместность какого-либо теоретического обоснования: когда прагматистов спрашивают, на каком основании они выбирают одну цель

¹ Ibid.

и отвергают другую и чем лучше та цель, которой они отдают предпочтение, «у них нет никакого исчерпывающего ответа, они могут сказать не больше, чем могли бы первые млекопитающие, пытающиеся определить, в каком отношении они были лучше вымирающих динозавров. Прагматисты способны сказать только нечто неопределённое, например: лучше в смысле наличия больше того, что мы считаем хорошим, и меньше того, что мы считаем плохим. Когда же их спрашивают: “А что, собственно, вы считаете хорошим?” – прагматисты могут только ответить вместе с Уитменом: “Разнообразие и свободу”, или же вместе с Дьюи: “Развитие”. “Развитие как таковое, – сказал Дьюи, – есть единственная моральная цель”»¹.

В-третьих, апелляция к цели для оправдания интерпретации происходит *после* того, как интерпретация утвердится в своей истинности, т. е. после того, как метафоры войдут в обиход и станут восприниматься буквально, считаясь чем-то самим собой разумеющимся и не требующим доказательств. «Смерть» метафор обуславливает прояснение цели, ради которой и предпринималась данная интерпретация; апелляция к этой цели служит оправданием для существования данной интерпретации. Поэт-интерпретатор «обычно оказывается неспособен, прежде чем изобрести новый оригинальный словарь, точно определить для себя, чего именно он желает достичь с его помощью. Сам новоизобретённый словарь впервые открывает возможность сформулировать эту цель. Словарь есть орудие, инструмент; посредством него производится нечто такое, что ни при каких условиях не могло бы появиться на свет – до тех пор, пока не развился определённый набор описаний, оформленных в терминах данного словаря»². Такими поэтами-философами Рорти считает, в частности, Гегеля и Маркса, Фрейда и Дьюи, Ницше и Хайдеггера: они составляют «авангард человеческой расы»³, которому противостоит «здоровомыслящее» большинство во главе с философами-систематиками.

Итак, цель как критерий определения пригодности интерпретаций отличается от эпистемологически понятой истины ввиду 1) существования множества различных целей и их теоретического равноправия, 2) взаимозависимости цели и интерпретации в условиях отсутствия объективных критериев обоснования выбора, 3) вторичности удостоверения по отношению к процессу интерпретации. Это принципиальное отличие является следствием другого тезиса Рорти,

¹ Rorty R. Truth Without Correspondence to Reality // Hoffnung statt Erkenntnis: Einleitung in die pragmatische Philosophie. Vienna: Passagen Verlag, 1994.

² Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge, 1989. P. 13.

³ Ibid. P. 20.

согласно которому *случайность* выступает в качестве условия определения и выбора цели.

«Случайность» является одним из ключевых понятий постфилософии Рорти и несёт на себе большую смысловую нагрузку. Прежде всего, это аргумент в пользу отрицания телеологии, закономерностей культурного, исторического и биологического развития: очевидно, что любой процесс обязательно имеет начало, но это ещё никак не обуславливает наличие конца – определённой цели, в направлении к которой этот процесс движется. Рорти отстаивает «дарвиновский» взгляд на развитие, ставя акцент на том, что ни один из аспектов современности не может претендовать на роль окончательного продукта эволюции. «Словари», «эпохи» и сам «человек» как философская интерпретация и как биологический тип – это случайности; они всегда конечны и преходящи и не могут поэтому считаться завершающим этапом развития.

Однако, отрицая телеологию и наличие окончательной цели, Рорти отнюдь не отказывается от использования понятия «цель» для изложения конструктивной части его неопрагматизма. Если цель понимать как то, что производно от случайности и является её атрибутом, то есть если использовать цель как антипонятие, то такая интерпретация цели не только не будет противоречить основным принципам доктрины Рорти, но и позволит лучше их понять. Таким образом, смысл случайности в том, что она является условием цели. Но как же может случайность обуславливать цель?

Разумеется, здесь не идёт речь о случайности выбора – в том смысле, что человек наобум выбирает одну из предложенных ему стечением обстоятельств альтернатив. Такое понимание отношения случайности к цели противоречило бы фактам из обыденной жизни человека, поскольку человек очень редко выбирает что-то не думая, но, наоборот, всегда стремится обосновывать свои поступки. Рорти говорит не столько о случайности выбора, который предстоит сделать, сколько о случайности уже выбранного и уже свершившегося: случайность – это характеристика сущего, указывающая на его связь с ничто и выражающаяся в требовании, чтобы сущее мыслилось как только сущее и больше ничто. В этом смысле любой выбор тоже случайность, но только если он *будет сделан*.

Случайность сущего, т. е. его деметафоризированных интерпретаций, образующих соответствующую «эпоху», препятствует утверждению действующего словаря в качестве репрезентанта объективной истины тем, что указывает на *цель*, реализацию которой представляет та или иная интерпретация: становится очевидным, что цель производна от случайности, она является средством её оправдания и в конечном счёте – превращения в не-случайность, зако-

номерность, и что нормальность интерпретации – это результат некритического отношения к цели, которая принимается за *причину* действия, вместо того чтобы считаться его *следствием*. Действительно, о том, какую цель ставили перед собою люди, описывая реальность в непривычных терминах, можно сказать лишь после того, как их идиосинкразическая интерпретация стала нормальным способом понимания – и именно потому, что только тогда возникает потребность в объяснении, в обосновании того, что когда-то случилось и существует до сих пор. Нормальность мышления, привыкшего апеллировать к основаниям и представлять ставшее как результат закономерного развития, требует наличия цели как такого основания, потому что бесцельность ассоциируется им с бессмысленностью, а последняя – с недопустимостью быть нормальным, т. е. иметь право на существование. Цель как основание отыскивается посредством ретроспекции, которая имеет, разумеется, избирательный характер: замечается и фиксируется в качестве значимого только то, что так или иначе связано с тем, что подлежит обоснованию. В итоге создаётся иллюзия прогресса и всё случившееся кажется закономерным¹.

Тезис о случайности, по мысли Рорти, призван развеять эту иллюзию. Принятие этого тезиса позволяет сделать вывод о том, что цель – это *интерпретация случайности*, выступающая в форме её обоснования. Этот вывод, заметим, полностью согласуется с позицией Ницше. Критикуя каузализм и телеологию, он указывал на то, что эти теории построены совсем не для того, чтобы с их помощью мы могли познавать истинный мир, а для того, чтобы мы могли устроить себе такой мир, при котором становится возможным наше существование. Следует избавиться от известной привычки принимать интерпретации действительности за саму действительность. «*Форма, род, закон, идея, цель* – здесь везде допускается одна и та же ошибка, а именно та, что фикции приписывается мнимая реальность: как будто происходящему присуще повинование чему-то, –

¹ Вообще история (как и все эволюционные процессы), как отмечает Рорти, не подчиняется никаким законам развития. Но это не означает, что она является продуктом субъективного творчества и зависит от произвола исторических личностей. Случайность как причину развития нельзя относить ни к объективным, ни к субъективным факторам. Однако как возникает иллюзия прогресса? «Логике» развития можно уловить лишь тогда, когда мы уже знаем заранее, что является результатом развития, чтобы, всматриваясь в прошлое, выделить как значимые только те факты, которые могут быть использованы с целью обоснования известного нам результата. Именно по этой причине история каждый раз переписывается заново, когда принципиально меняются представления о современности и её оценки.

проводится искусственное разграничение в происходящем между тем, *что* действует, и тем, *что* направляет действие (оба эти “что” допущены нами под давлением нашей метафизико-логической догматики, а не вытекают из фактического положения дела)»¹. Рассуждая о том, что «поступок никогда не производится целью как своей причиной»², Ницше аргументирует этот тезис указанием на то, что «цель и средство суть продукты толкования, причём выбираются и подчёркиваются известные моменты процесса, за счёт других моментов и притом наибольшей их части; что всякий раз, когда совершается что-нибудь с определённой целью, происходит нечто в корне различное и иное; что со всяким целесообразным поступком дело обстоит так же, как с мнимой целесообразностью тепла, которое излучает солнце: громадная масса тепла пропадает даром и только едва заметная часть его имеет “цель”, имеет “смысл”»³.

Ницше, обращая внимание на то, что цель обычно связывают со смыслом (то, ради чего совершается поступок, и составляет его смысл), характеризует эпоху нигилистического прозрения (когда обесмысливается всё сущее) принципиальным отсутствием цели: цель как оправдание существования человека, будучи вынесенной «за пределы человека»⁴ – в «загробную жизнь», прогрессирующее развитие идей или человечества и т.д., не может больше казаться убедительной и отбрасывается как фикция. Но поскольку долговременное пребывание в ситуации открытого смысла невозможно и чтобы жить, нужно во что-то верить, редуцируя реальность, постольку Ницше говорит о необходимости утверждения цели – уже как сознательной фикции. Программа преодоления нигилизма, предполагая дискредитацию цели как объективного критерия ценности человеческой жизни, утверждает другую цель – цель как субъективно полагаемый критерий ценности жизни, её смысл. Понятно, что такая цель не может не относиться непосредственно к жизни конкретного человека, выступая в качестве ориентира его творческой деятельности, т. е. обосновывая его право на творчество и придавая этому творчеству смысл. Рорти практически полностью воспроизводит в своих сочинениях логику рассуждений Ницше. Отказавшись от эпистемологически истолкованной цели, он апеллирует к цели как творческой фикции; усомнившись в авторитете вечного, он отдаёт предпочтение временному, потому что только в переходящем возможна осмысленность действий – такая, какой она

¹ Ницше Ф. Воля к власти. Афоризм 521. С. 240.

² Там же. Афоризм 666. С. 310.

³ Там же. С. 310–311.

⁴ Там же. С. 310.

дана человеку. Вот почему Рорти может сказать, что «признание конечности, смертности, случайности земного бытия позволяет придать смысл человеческой жизни»¹.

§ 5. Рорти и Ницше: спор об истине

Прагматическая трактовка истины и интерпретация истины, предложенная Ницше, очень похожи друг на друга, что свидетельствует о взаимовлиянии идей прагматизма и философии жизни, о чём и говорится во многих историко-философских исследованиях, посвящённых данной теме². Сам Рорти неоднократно подчёркивал значимость для него ницшевской философии и проводил прямые параллели между пониманием истины в прагматизме и у Ницше, провозглашая последнего провозвестником неклассического мышления, которое получило впоследствии признание в трудах Пирса – Дьюи. И действительно, многие высказывания Ницше можно без особых натяжек прочесть в духе прагматизма. Например, интерпретируя истину как «род заблуждения, без которого некоторый определённый род живых существ не мог бы жить»³, он пишет: «В действительности “критерий истины” представлял просто биологическую полезность такой системы принципиальных фальсификаций: и так как известная порода животных не знает ничего более важного, чем самосохранение, то можно действительно говорить здесь об “истине”». Критерий истины лежит в повышении чувства могущества⁴. Очевидно, что такие высказывания Ницше можно без особого труда сравнить с аналогичными утверждениями основателей прагматизма и сделать вывод об их идентичности.

Считая себя учеником Дьюи, Рорти связывает своё понимание истины с её трактовкой в классическом прагматизме и настаивает на том, что оно по существу ничем не отличается от интерпретации Ницше. Он готов согласиться со всем, что написано в «Воле к власти», кроме антиэгалитарных идей и критики христианской морали. Особенно импонирует Рорти отношение Ницше к истине и познанию, а также критика европейской метафизики. Как бы вторя Ницше, он пишет: «Нам следует отбросить представление о познании как о попытке *репрезентации* реальности. Скорее, нам следует рассматривать исследование как способ использования реальности. Поэтому связь между нашими притязаниями на истинность и ос-

¹ Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. P. 45.

² См., напр.: Богомолов А. Буржуазная философия США XX века. М., 1974; Юлина Н. Проблема метафизики в американской философии XX в., М., 1978.

³ Ницше Ф. Воля к власти. § 493. С. 229.

⁴ Там же. § 534. С. 248.

тальным миром скорее каузальная, чем репрезентативная. Она заставляет нас придерживаться верований, и мы продолжаем придерживаться тех верований, которые оказываются надёжными проводниками к достижению того, что мы желаем»¹. Казалось бы, такое признание философии Ницше лучше всего свидетельствует о непосредственной связи постфилософии Рорти с нигилизмом и позволяет рассматривать её в контексте нигилистической проблематики. Однако на деле отношения между прагматизмом и Рорти, с одной стороны, и философией Ницше, с другой, оказываются не такими простыми и требуют особого прояснения.

Дело в том, что Рорти согласен признать не всего Ницше, а только то в его философии, что можно контекстуализировать, исходя из основных установок его неопрагматизма. Поскольку «оригинальному мыслителю нет смысла надеяться осуществить нечто большее, чем поместить своих предшественников в иной контекст», и никто «не в силах обнаружить единственный “правильный” контекст»², постольку прагматическое истолкование Ницше кажется ему единственно возможным, коль скоро интерпретатор разделяет воззрения прагматизма. Разумеется, здесь с Рорти нельзя не согласиться. Однако при этом следует заметить, что прагматическая контекстуализация Ницше единственно возможна *только* для Рорти и что она была обусловлена *только его* позицией и *его* намерениями, а не тем обстоятельством, что и Ницше, и основатели прагматизма действительно говорили о чём-то одном и предлагали одинаковые решения.

Кажется, что Рорти сам понимал это и, предвидя возможные упреки в свой адрес, пытался заранее парировать их, указывая на причины отказа от тех представлений Ницше, которые либо вписывались в традицию европейской метафизики, либо, желая противостоять ей, только укрепляли и продолжали её. Если на словах Рорти искал в Ницше союзника, апеллируя к его интерпретации истины, то на деле он вёл против него отчаянную войну. Ницшевское представление об истине как об удобной фикции, как бы оно хорошо ни поддавалось прагматическому прочтению, в действительности не устраивает Рорти, и прежде всего потому, что, признавая *фикцию*, мы тем самым сохраняем *истину* как коррелят лжи, как то, благодаря чему фикция обретает свою фиктивность и может быть определена как фикция. «Если истины – всего лишь удобные фикции, то как обстоит дело с истинностью самого этого утверждения? Есть ли

¹ Rorty R. Truth Without Correspondence to Reality.

² Rorty R. Introduction: Pragmatism and Post-Nietzschean Philosophy // Rorty R. Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers. Vol. 2. Cambridge, 1991. P. 2.

оно тоже всего лишь удобная фикция? Удобная для чего? Для кого?»¹. Очевидно, рассуждает Рорти, нельзя поколебать традиционные истолкования истины, находясь внутри традиции и пользуясь выработанным ею словарём, а этого и не учёл Ницше. Вместо того чтобы переворачивать метафизику, лучше просто отказаться от неё, элиминировать её словарь и начать говорить по-другому и о другом. До тех пор пока мы находимся в оппозиции традиционной философии, мы пользуемся её различиями и не можем сказать ничего нового – мы будем только способствовать укреплению и развитию этой традиции, критикуя её и указывая тем самым на те бреши, от которых ей следует избавиться в первую очередь. Мало объявить истину фикцией – нужно ещё суметь обойтись без традиционной метафизической оппозиции «истинное – ложное», а также без противопоставления своих воззрений, которым *следует* отдать предпочтение, традиционным, которые *следует* отвергнуть. Поэтому «лучше просто сказать, что тот язык, на котором сформулированы традиционные проблемы западной философии, был полезен в своё время, но уже перестал быть таковым»².

Так Рорти приходит к идее полезности как критерия истинного. Апеллируя к полезности, он пытается избежать противопоставления истины и лжи и указания на существование объективных причин предпочтения прагматической интерпретации истины классической. Как и Ницше, он говорит, что истинно то, что полезно, но, уже вопреки Ницше, Рорти не отождествляет истину с фикцией. И это не просто *коррекция* взглядов: полезность в понимании Ницше и полезность, какой её хочет видеть Рорти, – это не более, чем философские омонимы, содержание которых принципиально различно.

Рорти сам помогает нам разобраться в этом различии. Пытаясь найти образное выражение своих воззрений, он сравнивает человека с компьютером: тело человека подобно деталям компьютера, его hardware, а мышление и «словарь» – его программному обеспечению, software. Никого, утверждает Рорти, не интересует, насколько правильно тот или иной элемент software отображает реальность; главное, чтобы компьютерная программа успешно решала поставленные перед нею задачи. Аналогично функционирует в мышлении человека и истина как средство достижения актуальных для нас целей. Истина, таким образом, целиком инструментальна, и полезность как критерий истины призвана зафиксировать её пригодность для достижения поставленной цели.

¹ Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное. С. 15.

² Там же. С. 22–23.

Возникает, однако, вопрос: откуда же берутся цели, которые человек перед собою ставит, и почему он стремится к ним? Рорти прекрасно понимает, что попытка свести всё разнообразие человеческой деятельности к совокупности не связанных между собою случайных целей обречена на неудачу, потому что ведёт к непростительной редукции и лишает человека осмысленности его существования. Работоспособность software определяется той целью, которую формулирует программист; эта цель трансцендентна компьютеру и императивна по отношению к нему. Что же касается человека, то и у него тогда должна быть не зависящая от него цель, которая составляла бы смысл его существования. Таким образом, логика рассуждений Рорти привела его к необходимости постулировать что-то в роде актуальной для всех истины – но так, чтобы не сделать её объективной или же абсолютной. Выход из создавшегося положения был найден в понятии *счастья*, которое Рорти попытался представить не как теоретический идеал, догму или же категорический императив, а как эмпирический вывод, фиксирующий сложившееся состояние дел.

Согласно Рорти, стремление к счастью, которое свойственно каждому человеку, нашло своё отражение в концепции «спасительной» истины. Спасительная истина – это «ряд верований, которые раз и навсегда ставят точку в спорах о том, что человеку следует делать с самим собой»¹, т. е. к чему ему следует стремиться и в чём видеть смысл своей жизни. «Спасительная истина нацелена на то, чтобы вставить всё сущее – все вещи, людей, события, идеи и поэмы – в единый контекст, в контекст, который можно было бы назвать естественным, предопределённым или уникальным»². Только в этом контексте жизнь человека обретает высший смысл и может рассматриваться как соответствующая ему или нет. Рорти акцентирует внимание на важности спасительной истины для жизни человека: именно она определяет цель человеческой жизни и структурирует соответственно этой цели всё многообразие его действий.

Спасительная истина, будучи в известном смысле трансцендентной человеку³, не является объективной и не претендует на адекватное отражение реальности. Она изменяется со временем, и это изменение сказывается на развитии культуры. Рорти выделяет

¹ Rorty R. The Decline of Redemptive Truth and the Rise of a Literary Culture // Rorty's Homepage. URL: www.stanford.edu/~rrorty/decline.htm.

² Ibid.

³ Она не зависит от *конкретного* человека и *конкретного* общества, являясь культурным конструктом, который характеризуется большей стабильностью и выступает поэтому в качестве общепринятой нормы, парадигмы; соглашаясь с Т. Куном, Рорти настаивает на произвольности смены парадигм.

три концепции спасительной истины: религиозную, метафизическую и литературную. Во времена господства религиозной концепции люди надеялись получить спасение от Бога и смысл своей жизни полагали в соответствии образу Божию. Пришедшее на смену религиозной концепции философское истолкование спасительной истины сориентировало действия человека в направлении познания реальности: жизнь стала признаваться осмысленной только в том случае, если удавалось представить её рациональной и соответствующей объективной истине. Литературная культура отказалась от претензий на адекватное познание и в качестве спасительной истины предложила считать способность человека творить новые формы человеческого существования: смысл жизни теперь стал состоять в том, чтобы постоянно знакомиться с альтернативными ценностями, воззрениями, культурами, признавая их право отстаивать себя и вступая с ними в диалог с целью дальнейшего творчества.

Характеризуя современную постфилософскую, литературную культуру, Рорти неоднократно подчёркивает то обстоятельство, что, отказавшись от объективной истины, она ни в коем случае не отказалась от истины спасительной. Просто спасение человек стремится найти в себе самом, осознавая себя как творца и стремясь реализовать всю полноту возможного существования человеком. Расширение границ человеческого воображения представляется сейчас единственным смыслом, ради которого стоит жить, даже несмотря на то, что существующие границы всегда временны и преходящи. «Воображение постоянно пожирает свои артефакты, это вечно живой, вечно распространяющийся огонь»¹, и только у этого огня современный человек, интеллектуал-литератор, может чувствовать себя уютно, комфортно, считая себя *счастливым*.

Итак, рассуждения Рорти об истине можно свести к следующим положениям: 1) истина истинна не в силу соответствия реальности, а в силу её пригодности для достижения поставленной цели; 2) истину нельзя рассматривать как полезную фикцию, поскольку полезность как критерий истины предполагает отказ от метафизических оппозиций, а фикция – это рудимент оппозиции «истина–ложь»; 3) критерий истины действителен только при условии помещения жизни человека в определённый контекст, который делает её осмысленной; 4) контекст невозможен без общей цели, свойственной всем людям; 5) эта цель состоит в стремлении к счастью, причём счастье нужно представлять себе не метафизически, а эмпирически. Следовательно: 6) «нет никакого Способа, которым Мир Существует, и поэтому никакой способ не нужно в точности репрезентиро-

¹ Rorty R. The Decline of Redemptive Truth and the Rise of a Literary Culture.

вать. Но существует множество способов действовать, с тем чтобы реализовать надежды человека на счастье. Достижение такого счастья не есть нечто отличное от реализации оправданного верования¹. Оправданное верование, позволившее человеку стать счастливым, и есть истина.

Если же теперь сравнить позицию Рорти с ницшевским пониманием истины, то сразу же можно заметить их различие. Оно обусловливается, прежде всего, различным отношением к фикции и счастью.

Понятие «фикция» играет в перспективизме Ницше ключевую роль. Это не просто контрарный истине элемент метафизической оппозиции, рудимент архаической философии или же термин устаревшего словаря, как думает Рорти. Напротив, фикция *определяет* истину, являясь её *положительной* характеристикой; метафизика «переворачивается» с целью указать на её производность от смысла *ничто*. «Парменид сказал: “Нельзя мыслить того, чего нет”; мы находимся на другом конце и говорим: “То, что может мыслиться, должно быть непременно фикцией”»². Для Ницше истина существует и имеет смысл только в её отрицании – это значит, что сущее становится истинным только тогда, когда мы обнаруживаем его заданность на фоне ничто; сущее истинно только как не-сущее, как утверждённая в качестве истины фикция. Истинность истины коренится в её фиктивности, которая предстаёт перед нами как единственная реальность человеческого существования. Признать эту реальность как *человеческую* значит понять, что истина как раз и состоит в том, что её нет, что отсутствие истины и составляет истину человеческого существования.

Отсюда следует невозможность, согласно Ницше, связать истину-фикцию со счастьем, даже если оно будет всего лишь иллюзией, самообманом. Если для Рорти истина истинна постольку, поскольку человек стремится к счастью, то для Ницше воля к истине, равно как и стремление к счастью, указывает на недостаток интеллектуальной совести. Счастье – это атрибут «последнего человека», предпочитающего верить, чтобы не думать, и жить *во что бы то ни стало*, не спрашивая себя, зачем. Счастье поэтому выступает всегда как идеал, догмат, сковывающий самостоятельность мысли и лишаящий её творчества. Ницше противопоставляет счастью постоянно увеличивающуюся «степень неверия и допускаемой свободы

¹ Rorty R. Truth Without Correspondence to Reality.

² Ницше Ф. Воля к власти. §539. С. 249.

духа»¹, позволяющую выдерживать трагическое в его открытости и бессмыслии.

Конечно, Рорти тоже настаивает на том, что счастье как догмат или же универсальное понятие с необходимостью должно быть отвергнуто; он старается наполнить его эмпирическим содержанием, утверждая, что счастье возникает после того, как человек уже добился успеха или же потерпел неудачу: нельзя заранее знать, что значит быть счастливым, пока на практике не станешь таковым. Как о счастье, так и об истине можно судить лишь задним числом: если то, что мы сделали, привело к тому, что нас больше устраивает, то это истинно; если нет, то ложно. Однако эти рассуждения Рорти, препятствующие абсолютизации счастья, наталкиваются на противоречия, если не учитывать специфику трактовки цели как антипонятия. Получается так, что человек не способен понять, к чему он стремится, пока он не достигнет того, к чему стремится. Абсурдность этого вывода становится ещё очевидней, если провести обратную параллель с компьютером: о назначении той или иной программы мы можем судить лишь после того, как она выполнила ряд операций и привела к какому-то результату. Оставаясь последовательным, Рорти пришлось бы утверждать, что традиционное убеждение в том, что программисты сами создают программы для решения тех задач, которые они сначала перед собою ставят, является не более чем эпистемологическим предрассудком, от которого нам нужно скорее избавиться.

Итак, Ницше принципиально расходится с Рорти в отношении к фикции и в интерпретации счастья; это расхождение определяет и смысл *полезности* как критерия истины. Для Ницше полезность никак не связана с духом, она указывает на *телесность* истины: «Во всём развитии духа, быть может, дело идет о теле: это – достигающая сознательности история того факта, что образуется тело более высокого порядка. Наша жадность в деле познания природы есть средство, с помощью которого наше тело стремится к самоусовершенствованию»². Совершенство тела совсем не подразумевает особого состояния духа, которое можно было бы назвать счастьем. Счастье, как и истина, тоже телесно, и поэтому Ницше старается дистанцироваться от него, говоря о духе; и счастье и истина как атрибуты тела изгоняются из сферы чистых сущностей и открывают ничто как действительное её содержание. Это ничто и только оно может быть предметом творческого интереса философов.

¹ Там же. §14. С. 41.

² Там же. §676. С. 318.

Следует сказать также несколько слов относительно контекстуализации понятия «истина» в её прагматическом и ницшевском вариантах. Очевидно, что рассмотрение представлений Ницше об истине в контексте прагматизма, как это предлагает нам делать Рорти, противоречит тому смыслу, который вкладывал Ницше в понятие «истина», и вряд ли поэтому может считаться возможным. Более того, сама по себе прагматическая концепция истины увязает в противоречиях и не может служить предметом философского интереса; она обретает смысл только в том случае, если мы будем рассматривать её в контексте проблематики нигилизма – как одну из метаморфоз проблемы ничто. Спор Ницше и Рорти об истине – это спор о ничто, а не об истине; в этом его актуальность и важность.

Глава III. Основы философии будущего

Конструктивной частью неопрагматизма является комплекс идей, усвоение которых позволит, по мнению Рорти, вывести современную философию из кризиса, обусловленного некритическим принятием эпистемологической парадигмы мышления. Это идея редескрипции и создания нового словаря, теория текстуализма и неопрагматистской герменевтики, утопия демократии и постфилософской культуры. Все эти конструктивные предложения Рорти так или иначе относятся к будущему; они имеют смысл только как ориентиры для продвижения человечества по пути к достижению возможно большего счастья и полноты существования. По этой причине указанные идеи Рорти можно назвать «философией будущего».

§ 1. Фактор времени

Одним из самых интересных утверждений Рорти является тезис о том, что философия – это всегда философия *будущего*, что она не может быть сухим аналитическим «отчётом о настоящем», которое часто ассоциируется с вечным, а представляет собой, скорее, неопределённый и до конца не ясный творческий проект, открытую перспективу, нечто утопическое и принципиально новое. Такое понимание философии не могло не вызвать, с одной стороны, резкую критику и осуждение, а с другой, неадекватное истолкование и непростительную редукцию.

Известно, что Рорти для обоснования своей философии будущего чаще всего апеллирует к американскому прагматизму, иногда даже пытаясь противопоставить его всей остальной философии и трактуя историю философии как затянувшийся спор прагматизма с эпистемологией, под которой понимается вся европейская метафизика, исходящая из идеи репрезентации реальности. Это обстоя-

тельство послужило причиной тому, что стремление Рорти освободить мысль от традиционной привязанности к определённой проблематике стало восприниматься как претензия на то, чтобы бывшую когда-то собственно американской философию превратить во всеобщую философию будущего. Эта претензия, разумеется, не может не вызывать заслуженных нареканий, однако к Рорти она никакого отношения не имеет.

Дело в том, что Рорти предлагает нам не философию будущего (в том смысле, что в будущем будет принята та или иная интерпретация сущего, например неопрагматистская, в качестве универсальной или же предпочтительной), а философию о будущем. Последнее означает лишь то, что нам необходимо принять «фактор времени всерьёз»¹ и строить свои размышления таким образом, чтобы не объяснять сущее, а создавать его. Объяснение всегда статично, оно лишает возможности мыслить творчески и культивирует ясность и отчётливость там, где необходимо сомнение и принципиальное непонимание. Объяснить можно всё, что угодно, но только не то, почему нечто кажется нам ясным и не вызывает к себе подозрений. Но как раз это и должно стать объектом изначального философского интереса. Как только мы начинаем проблематизировать основания достигнутой ясности, мы сразу же замечаем её случайность, а она, в свою очередь, указывает на созданность самих оснований. Философия, серьёзно относящаяся к случайности, не может не мыслить о будущем; более того, философия возможна только как созидание будущего: тех интерпретаций сущего и человека, которые смогут представлять собою проблематику мышления после того, как оно преодолеет господствующую сейчас понятность и потребует новых оснований для утверждения новой ясности.

Далее, «поскольку фактор времени берется всерьёз, мы должны отбросить приоритеты созерцания над действием»², что предполагает отказ от традиционной метафизики в пользу прагматизма. Рорти, как кажется на первый взгляд, бросает открытый вызов европейской философии, заручившись поддержкой американских мыслителей, и такой шаг вполне может расцениваться как попытка опереться на то, что уже пользовалось достаточным авторитетом, по крайней мере, в тех кругах, от которых зависело признание самого Рорти как философа. Однако так может показаться только на первый взгляд. Разумеется, идеи Пирса–Дьюи оказали заметное влияние на формирование взглядов Рорти, но он воспринял их не потому, что они принадлежали уважаемым в Америке людям, а потому, что сам

¹ Рорти Р. Философия и будущее // Вопросы философии. 1994. №6. С. 29–34.

² Там же.

пришёл к подобным выводам. Так, например, и Пирс, и Дьюи говорили о том, что только будущее может являться критерием определения истинности (приемлемости) философских концепций. Согласно прагматической максиме Пирса, необходимо рассматривать функционирование понятия не с точки зрения прошлого или же настоящего, а с точки зрения тех последствий, которые может вызвать использование этого понятия, т. е. с точки зрения будущего. Таким образом, актуальность будущего проистекала из интерпретации понятия как модификации действия, т. е. была следствием принятия прагматической доктрины. Для Рорти же фактор времени играет первостепенную роль: актуализируя будущее, он выводит из него свой неопрагматизм и уже потом обращается к Пирсу, подтверждая правомерность своих выводов как бы с другой стороны. Задачи и смысл философской деятельности Рорти определяет, тоже акцентируя внимание на времени: «философы не должны пытаться быть авангардом общества и культуры, но должны удовлетвориться ролью посредников между прошлым и будущим. Их задача – соединить старые и новые верования, гармонизировать их, а не противопоставлять друг другу»¹.

В своих размышлениях Рорти опирается на целую традицию в истории философии, характерным признаком которой является серьёзное отношение к времени. Эта традиция представлена именами Вико и Гегеля, Маркса, Ницше, Хайдеггера, Фуко и др. Все эти мыслители акцентировали внимание на истории, обнаруживая историческую заданность тех понятий и проблем, которые традиционно считались вечными. В результате сомнения в общепринятом философском сознании освобождалось от метафизических предрассудков и становилось открытым для создания и усвоения новых словарей.

§ 2. Основной вопрос постфилософии

Философия как любовь к мысли всегда побуждает к тому, чтобы *думать*, подвергая скептическому сомнению всё, что стремится к окончательной ясности и завершённости. Философская мысль беспокойна, она всегда обнаруживает брешь в общепринятом, безусловном и очевидном, несмотря на громадный авторитет традиции, который противостоит ей. Это беспокойство обычно выражается в умении задавать вопросы, иногда бестактные, неуместные, слишком самоуверенные, но при этом всегда самые важные и насущные, в результате чего сущее лишается определённости и превращается в проблему. Как можно дольше удерживать сущее в

¹ Там же.

его проблемности и не давать ему замкнуться в другом определении, препятствующем дальнейшему разворачиванию мысли, – к этому стремится и к этому почти что сводится философия. Очевидно, что философия состоит *только* из вопросов, и эти вопросы отнюдь не предполагают наличие ответов: ответ убивает вопрос, он враждебен философии и хочет низвести её на уровень фиксатора *пока что* непознанного и непонятого, которое, однако, обязательно проявится в будущем.

Итак, бывают философские вопросы, но не бывает философских ответов. Но вопросы философии не задаются *случайно*, они с необходимостью следуют из определённого начала: *основного* вопроса философии, благодаря чему философская мысль оказывается сопряжённой с известной строгостью. Какой же вопрос может быть для философии основным? Рорти характеризует его следующим образом: «Это вопрос, к которому мы всегда будем возвращаться, вопрос, на который мы уже ответили, прежде чем отвечать на другие вопросы»¹. Здесь важно подчеркнуть два момента.

Во-первых, основной вопрос всегда является актуальным, и актуальность его выражается в том, что в процессе философского размышления мы вынуждены вновь и вновь задавать себе этот вопрос, демонстрируя тем самым его принципиальную открытость. Фиксация взгляда на открытости основного вопроса позволяет проблематизировать сущее и включить его в соответствующую проблематику в качестве тех или иных смыслов. Таким образом, своей актуализацией основной вопрос философии представляет всю проблематику мышления в целом, определяя предметность интерпретации и субъективность интерпретатора.

Во-вторых, Рорти говорит о том, что нужно сначала всё-таки *ответить* на основной вопрос философии, чтобы потом получить возможность отвечать на все другие вопросы. Более того, он утверждает, что мы всегда уже как-то ответили на этот вопрос, даже сами того не подозревая, если задаём другие вопросы и отвечаем на них. Но как же можно ответить на вопрос, если он, как основной вопрос философии, как проблема, постоянно остаётся открытым? Какой смысл в том, чтобы каждый раз возвращаться к этому вопросу, актуализировать его, если на него уже давно найден подходящий ответ? Однако здесь нет никакого противоречия. Рорти поясняет свою мысль так: с одной стороны, разумеется, нельзя дать ответ на основной вопрос философии, но только в том случае, если имеется в виду *окончательный* ответ, такой, который бы действительно был

¹ Rorty R. Moral Universalism and Economic Triage // Materials of UNESCO Philosophy Forum. Diogenes 173 (Spring, 1996). P. 3–15.

ответом в полном смысле этого слова. С другой стороны, очевидно, что реальное отсутствие ответа привело бы к остановке мысли, которая растворилась бы в бесконечной открытости смысла, в бессмыслии, поскольку оказалась бы там не у дел. Чтобы мыслить, нужно как-то ограничивать себя, понимая при этом, что произвольное самоограничение ни в коем случае не является объективной границей, за которой находится то, что «на самом деле» и что обречено навсегда остаться непознанным. На основной вопрос философии нельзя ответить, но на него можно и нужно *отвечать*, предлагая каждый раз *новый* ответ, новую интерпретацию сущего и проект своего существования.

Можно провести параллель между необходимостью отвечать на основной вопрос философии и невозможностью на него ответить, с одной стороны, и необходимостью настаивать на предметности философии и невозможностью зафиксировать её предмет, с другой. Очевидно, что тот или иной ответ на основной вопрос философии определяет её предметность, в то время как собственно ответ и сам предмет остаются принципиально неопределимыми. Нельзя ответить раз и навсегда, какой вопрос для философии является основным, как нельзя навеки определить предмет философии. Можно только исторически и проблемно реконструировать те вопросы, которые были основными для философии, и определения её предмета, которые казались окончательными. Можно проследживать генезис этих вопросов и определений, понимая при этом, что сама идея представить их в некой последовательности (исторической, логической, проблемной и т. д.) исходит из необходимости реализации собственной субъективности сообразно той проблематике мышления, которая в настоящий момент является актуальной. Говоря об основном вопросе философии и предлагая свою формулировку для него, Рорти занимается как раз этим.

Обращаясь к традиции, он указывает на то обстоятельство, что все вопросы, которые определили судьбу европейской философии, были вопросами, начинавшимися с «что». Вопрос о «что», будучи нацелен не на конкретное нечто в конкретной ситуации, а на нечто вообще, независимо от места и обстоятельств, предполагает раскрытие *сущности*, которая мыслится вечной и истинной, потому что полагается вне времени и выражает существо вещи как таковой. Это метафизический вопрос. Примечательно, что он весьма консервативен и не меняется при перемене своей направленности, хотя разнообразное сущее, подпадая под этот вопрос, создаёт иллюзию трансформации философской проблематики. Греческий вопрос «Что есть сущее?» поэтому ничем не отличается от кантовского «Что есть человек?» или же от хайдеггеровского вопроса о бытии.

Все они исходят из наличия независимой от человека истины, и поскольку последняя так ни разу и не отважилась явиться человеку, то такое несоответствие предполагаемого реальному положению дел объясняется, с одной стороны, ущербностью человеческой природы и ограниченностью познавательных способностей человека, а с другой, дихотомией сущего на истинный и кажущийся миры. Рорти отвергает такие объяснения, считая их ненужными, поскольку сам вопрос о «что» кажется ему незаконным и не относящимся к реальным проблемам, с которыми сталкивается философия в наше время.

Вопрос о «что» является пустым; в известном смысле он вообще не является вопросом, потому что нацелен на то, чего нет. Неудивительно поэтому что метафизика за две с лишним тысячи лет своего существования так ни к чему и не пришла, а доверявшее ей философское мышление уже целое столетие находится в безысходном кризисе. Противостоять этому кризису можно лишь отказавшись от дуалистической картины мира и практики репрезентации подлинной реальности. Для этого нужно по-новому сформулировать основной вопрос философии.

Рорти сразу же отвергает помощь со стороны религии и науки. Ни наука, ни религия не способны преодолеть метафизическое мировосприятие, поскольку и та, и другая зависят от него. Наука и религия – это *та же* метафизика, потому что наличие объективной или же абсолютной истины является необходимым условием для их существования в качестве соответствующих интерпретаций сущего. Религия разбивает мир на праведный и грешный, заставляя человека стремиться к призракам; наука разделяет действительность на феноменальную и объективную, в результате чего человек теряет себя и сам становится призраком. Дело, однако, заключается в том, чтобы оставаться *просто* человеком и перестать казаться чем-то другим; нужно быть достаточно скромным и в то же время достаточно смелым для того, чтобы не стесняться быть человеком – не человеком вообще, а человеком конкретным, с определёнными целями, находящимся в определённой ситуации и имеющим своё имя. Но это означает, что вопрос о «что» следует заменить вопросом о «кто».

Вопрос о «кто» не является метафизическим – это, скорее, *политический* вопрос: отвечая на вопрос «Кто я?», мы причисляем себя к определённому сообществу, для которого койность выступает не метафизическим определением сущности, а практическим правилом общежития, благодаря соблюдению которого и образуется данное сообщество. Правильнее поэтому спрашивать: «Кто мы?». Именно в такой форме, полагает Рорти, этот вопрос является основным вопросом философии.

Почему же, однако, Рорти отдаёт предпочтение именно этому вопросу? Во-первых, «вопрос “Кто?” отбрасывает понятия сущности, внутренней природы и, таким образом, дистинкцию явления–реальности»¹, что способствует преодолению метафизики и дуалистического истолкования мира. Во-вторых, этот вопрос указывает на первичность политики по отношению к метафизике и науке, т. е. на то, что метафизические и научные вопросы никогда не бывают «чистыми», а выражают соответствующие политические требования, что намного честнее, чем продолжать настаивать на незаинтересованном метафизическом вопрошании или же на объективном научном познании. В-третьих, вопрос о «кто» нацелен на будущее, причём он «требует не предсказания, а, скорее, проекта. Спрашивать, кто мы, значит спрашивать, какое будущее нам следует попытаться совместно построить»²; реализация проекта предполагает творчество, живую работу мысли, что намного интереснее изучения метафизических фолиантов, которые ничего не могут нам дать, кроме снобизма и спеси.

Предлагая свою формулировку основного вопроса философии, Рорти вспоминает один из вопросов метафизики Канта, а именно вопрос «На что я могу надеяться?», чтобы показать связь между проблематикой его постфилософии и кантовской философией. Вообще прагматизм начинался с понятия «прагматическая вера», которое предложил Кант и исходя из которого построил свою философию Пирс; Рорти, возвращаясь к Канту, связывает с ним теперь и неопрагматизм. Единственное, что не устраивает Рорти в формулировке вопроса Канта, – это присутствие в «Я» трансцендентального субъекта, который является метафизическим конструктом и делает вопрос бессмысленным. Он предлагает заменить «Я» эмпирическим «мы», чтобы сделать вопрос конкретным и понятным. Таким образом, основной вопрос философии «Кто мы?» получает новую кантовскую редакцию и превращается в вопрос «На что мы можем надеяться?». С ответом на этот вопрос Рорти связывает судьбу философии будущего.

Теперь необходимо сравнить трактовку основного вопроса философии, данную Рорти, с основным вопросом нигилистического мышления. Очевидно, что вопросы «Кто мы?» и «На что мы можем надеяться?» являются вариациями вопроса «Зачем?». Спрашивая о том, кто мы и на что мы можем надеяться, мы выясняем *смысл* нашего существования, т. е. проблематизируем ценность той интерпретации, в которой мы полагаем собственную субъективность, и

¹ Ibid.

² Ibid.

утверждаем её в качестве фикции, чтобы продолжать жить и мыслить. «Кто мы?» подразумевает «Зачем мы есть такие-то?» или «Какой смысл получится, если мы свяжем себя с утверждением этой ктойности, и что выйдет из того, если мы будем отстаивать этот смысл своим существованием?». Вопрос «Кто мы?» всегда предполагает и исходит из возможного ответа «Никто» и – дальше – «Ничто», которые указывают на заданность ктойности (субъективности) и обращают внимание на то, что вопрос о «кто» – это вопрос о ценности. Рорти называет такой вопрос *политическим*, имея в виду его способность собирать вокруг себя сообщество единомышленников, для которых утверждение данной ценности равнозначно смыслу их существования.

Примечательно, что Рорти, настаивая на актуальности сформулированного им основного вопроса философии, обращается за помощью не только к Канту, но и непосредственно к Ницше. Более того, сравнивая мнения Джеймса и Ницше относительно возможных ответов на этот вопрос, Рорти принимает сторону Ницше и критикует представления Джеймса о демократии, а также развенчивает миф о демократических устоях современного общества в США. Об этом более подробно будет говориться ниже, когда будет анализироваться понятие «демократия», предлагаемое Рорти в качестве возможного проекта утверждения субъективности; здесь же следует ещё раз указать на нигилистический контекст постфилософии Рорти.

§ 3. Вопрос об истории философии

Проблема обоснования *возможности* истории философии не могла не стать для Рорти одной из главных, поскольку создаваемая им *философия будущего* рано или поздно должна была поставить вопрос о своём отношении к философской мысли прошлого. В небольшой работе «Историография философии: четыре жанра»¹ Рорти чётко сформулировал существо этой проблемы и предложил своё решение.

Слово «историография» не случайно фигурирует в названии этой работы. Во-первых, оно значительно шире по объёму, чем привычное всем «история», и позволяет сделать предметом обсуждения даже самые фантастические (или же *вульгарные*) стратегии истолкования истории мысли. Во-вторых, оно уже в самом начале деликатно указывает на то, что словосочетанием «*история философии*» следует обозначить что-то другое: то, что выходит за рамки описан-

¹ Rorty R. The Historiography of Philosophy: Four Genres // Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy / Ed. by R. Rorty, J. B. Schneewind, Quentin Skinner. Cambridge U. P., 1984 P. 49–75.

ных четырёх жанров историографии и является чем-то принципиально новым. Понятно, что в данном случае это новое представляет собой предложенную Рорти стратегию интерпретации философии прошлого – стратегию, которая не противоречит элиминативному духу его постфилософии и логически из него вытекает. В чём же состоит её суть?

Прежде чем ответить на этот вопрос, Рорти подробно анализирует основные методы историко-философского исследования, существующие в настоящее время, с целью показать, чем история философии быть не может. Описание четырёх жанров историографии и представляет собой реализацию как раз этой элиминативной задачи. Можно вкратце обрисовать, вслед за Рорти, эти жанры, тем более что их критика очень напоминает практику разоблачения кумиров и ещё раз свидетельствует о нигилистическом настрое философии Рорти.

Итак, первый жанр – это сразу же бросающаяся в глаза объективистская методика преподнесения историко-философского знания, которая пользуется наибольшей популярностью ввиду своей понятности и доступности и которую Рорти пренебрежительно называет *доксографией*. Историк-доксограф занимается тем, что перечисляет мнения канонических философов относительно традиционно считающихся философскими вопросов, находит место мнениям новых философов, если они становятся настолько известными, что о них говорят и пишут книги, старается как можно полнее описать существующие в истории философские споры, не разбираясь, кто прав, и сохраняя «объективность», позволяющую ему самодовольно возвышаться над ними. Доксография навевает скуку, поскольку информированность выдаётся за знание, она неискренна и труслива, так как зависит от моды и политической конъюнктуры, в ней нет ничего творческого. От доксографии следует отказаться раз и навсегда – такой вывод делает Рорти.

Второй жанр представляет собой *рациональную реконструкцию*, состоящую в том, что историк философии пытается спроецировать актуальные для него проблемы в прошлое и заставить древних мыслителей думать над их решением вместе с ним. При этом происходит известная модернизация философов древности и упускается из виду ряд существенных моментов, которые кажутся второстепенными в свете той проблемы, по поводу которой с ними и начат разговор. То, что выходит за рамки предложенной темы, объявляется не относящимся к философии и не попадает в изложение её истории, которая то и дело переписывается заново, в зависимости от актуализации той или иной философской проблемы. Рорти указывает на неполноту подобной интерпретации как на существенный

недостаток, но у него вызывают симпатии другие её моменты, например творческое отношение к делу, стремление превратить древних мыслителей в своих собеседников и использовать их опыт для поиска ответа на собственные вопросы.

Третий жанр получил название *исторической реконструкции*, поскольку в данном случае решающим для историка философии становится выяснение того, что философ *действительно* имел в виду, что он *на самом деле* сказал или сказал бы в ответ на возражения или вопросы относительно его взглядов, если бы они были заданы ему его современниками. Историческая реконструкция требует рассмотрения воззрений философа исключительно в его собственных терминах, хотя известно, что эти термины устарели и не могут не быть отвергнуты в наше время. Говоря о недостатках этого жанра, Рорти указывает на тот факт, что логически доведённая до конца позиция исторического реконструктора делает изучение истории философии бессмысленным, поскольку в результате хотя и становится известным то, что думал данный философ, но теряется понимание того, какое нам до этого дело и зачем вообще мы занялись изучением его взглядов. Среди положительных аспектов этого жанра Рорти указывает на культивируемую им *честность*, которая запрещает исследователю выдавать желаемое за действительное или же делать поспешные умозаключения.

Четвёртый жанр представляет историю философии как *Geistesgeschichte*, историю духа, или идей: здесь изучается скорее проблематика, а не конкретные учения, и философия рассматривается как развитие идей и концепций, предполагающих существование «вечных» философских тем и вопросов, в том числе и вопросов о том, что представляет собой философия и что заслуживает внимания философов. Историк философии этого жанра мыслит себя прежде всего философом, а не историком, и зачастую отождествляет историю философии с самой философией, в результате чего создаётся *канон*, согласно которому заранее ясно, какие имена должны войти в историю философии, а какие нет, и какие проблемы должны проследиваться в их развитии от античности и до нашего времени, а какие можно счесть предрассудками и не обращать на них никакого внимания. Рорти находит множество уязвимых мест в попытке истолковать историю философии как *Geistesgeschichte*: канонизация мыслителей и их творчества приводит к их мумификации и ограничивает мысль в её стремлении самостоятельно ставить и решать интересующие её вопросы, культивация «вечного» превращает его в что-то формальное, чуждое и подавляющее. Однако четвёртый жанр историографии имеет и много положительных черт, среди которых – признание высокой роли философии в жизни общества,

передача определённых навыков в постановке и решении философских вопросов и т.д.

Признавая все четыре жанра историографии неприемлемыми для использования при истолковании истории философии, Рорти, однако, полностью отбрасывает только *доксографию*. Остальные три жанра так или иначе задействуются им, когда он формулирует своё понимание истории философии и обосновывает её возможность.

Обоснование *возможности* истории философии ведётся у Рорти не с целью показать, что она возможна только в *единственном* варианте, который должны усвоить все историки философии. Наоборот, история философии возможна только во *множестве* разнообразных интерпретаций; единственное, чем она не должна быть, – это доксографией, поскольку доксография не представляет собой никакой работы мысли, никакого творчества – она не является *интерпретацией*.

Допущение множества различных историй философии не является у Рорти следствием его неспособности или же нежелания прямо ответить на поставленный им вопрос, оно не является также и неявным признанием фактического отсутствия *истинной* (т. е. адекватной) истории философии. Было бы так, то критическое отношение к доксографии не имело бы права на своё существование. Рорти настаивает на том, что каждая интерпретация истинна и действительно представляет собой *историю* философии. Такая позиция объясняется, с одной стороны, прагматической трактовкой истины, а с другой, идеей *интеллектуальной истории*, которая вводится Рорти с целью указать на контекст образования различных интерпретаций истории философии, который и обеспечивает их истинность.

Что касается истины в данном случае, то Рорти предлагает рассматривать её *социологически*: истина – это то, без признания чего невозможно членство в данном сообществе, поскольку именно оно, полагая себя в качестве *этого* сообщества, определяет правила своего существования. Соглашаться с этими правилами значит говорить истину; не принимать их значит лишиться права быть членом данного общества. То, что специально не оговаривается этими правилами и не мешает членству в сообществе, может стать делом личного мнения. Философское сообщество тоже является гарантом принятых в нём истин и определяет, что следует считать знанием, а что – мнением, какую историю философии выбрать и какому канону отдать предпочтение. В зависимости от того, как структурирует себя то или иное философское общество, определяется и его отношение к прошлому: можно вообще отказаться от прошлого и игно-

рировать изучение истории философии, начав её с себя, соблюдая при этом только одно условие: уважать право других на создание их канонов и не стремиться сделать свой канон универсальным.

Итак, множество историй философии объясняется существованием различных перспектив истолкования сущего, структурирующих разнообразные философские сообщества. Но сами они возникают не на пустом месте – сущее всегда уже предстаёт как *осмысленное*, погружённое в определённый контекст и нагруженное соответствующим историко-культурным содержанием¹. Для того чтобы зафиксировать этот контекст, Рорти вводит понятие «интеллектуальная история». Интеллектуальная история – это описание того, чем являются *интеллектуалы*, чем они занимаются и как они взаимодействуют с остальным обществом. Интеллектуал как понятие значительно шире, чем философ, и именно поэтому *написание* интеллектуальной истории должно предшествовать *созданию* истории философии. Интеллектуальная история одна, и поэтому её можно только воспроизвести, описать, в то время как множество историй философии является следствием того, что они каждый раз создаются заново, преследуя вполне конкретные цели (например, «оправдать самого себя» в глазах своих предшественников).

Для интеллектуальной истории не важно, кого считать философом, кого – поэтом и т.д. Главное, что речь в ней идёт об интеллектуалах – тех, кто продвигает социальные реформы, вводит новые словари во имя морального освобождения, направляет науку и литературу в новое русло. Различия между философией, литературой, политикой, религией и социальной наукой становятся поэтому все менее и менее заметными. Они стираются до такой степени, что Рорти заявляет даже об *исчезновении* философии, которая в современной культуре ассимилируется с другими формами социальной и интеллектуальной активности.

Написание интеллектуальной истории является, по Рорти, одной из главных задач современных мыслителей, поскольку она даёт представление о культуре в целом и сохраняет тем самым здоровый скептицизм относительно истории философии, заставляя её адептов оставаться *честными*. Эта честность состоит в том, чтобы не сводить всю историю мысли к самооправданию и не превращать его в единственную цель развития философии². С другой стороны, посто-

¹ Рорти использует здесь термин *too loaded*, который характеризует сущее в двойном отношении: с одной стороны, оно «насыщено» определённым смыслом, а с другой – «обременено» им.

² Интересно замечание Рорти относительно Хайдеггера: он упрекает его в нарушении честности, указывая на тот факт, что история забвения бытия впи-

янная фиксация внимания на интеллектуальной истории позволяет утверждать фикцию (свою интерпретацию истории философии) в качестве *истины*, поскольку в данном случае истина заранее ограничена в её претензиях на универсальность и не может забыть о своей положенности и зависимости от данной перспективы истолкования сущего.

Следует подчеркнуть, что, настаивая на превосходстве интеллектуальной истории над различными интерпретациями истории философии, Рорти ни в коем случае не видел это превосходство в *объективном* изображении высокой культуры, которая становилась тем самым истинной. Интеллектуальная история – это просто описание людей, которые в настоящее время считаются великими, «сырьё» для создания разнообразных историй философии, и поэтому она не может быть ни истинной, ни ложной. Истина (и ложь) вообще не бывает объективной, она возникает лишь в результате утверждения субъективности – в данном случае, посредством создания истории философии. Если мы хотим иметь дело с истиной (а иначе и быть не может), то мы должны сначала создать её. Рорти призывает поэтому сохранить «почётное» понимание философии и её претензии на универсальность. Таким образом, историю философии *нужно* сохранить как *Geistesgeschichte* с её канонами и вечными философскими вопросами. Без канонов не обойтись, потому что нужны герои и рассказы о них, чтобы мы смогли когда-нибудь превзойти их. Необходимо также наличие «вечных» философских вопросов, чтобы научиться ставить их и понимать предложенные на них ответы. Нужно сохранить и практику самооправдания, проблематизируя предельные смыслы прошлого и возвышаясь тем самым над самыми великими мыслителями. Чем лучше и полнее написана интеллектуальная история, тем больше можно создать на её основе философских канонов и интерпретаций истории философии. Чем больше будет создано этих канонов и написано историй философии как *Geistesgeschichten*, тем больше интеллектуалов прошлого будут воздействовать на нашу жизнь и тем богаче станет наше мышление.

Итак, как видно из приведённых выше размышлений Рорти, его решение проблемы истории философии исходит из признания актуальности проблематики нигилизма и пытается развить её, хотя Рорти предпочитает апеллировать к прагматизму, характеризуя его как опыт удержания открытости мысли в её обращённости к сущему как к некоей замкнутости, в которой только и возможно производство мысли и обретение её мыслящим. Нельзя не заметить, что крити-

сывается в рамки чтения философских текстов, предусмотренных студенческой программой, принятой в немецких университетах того времени.

ка четырёх жанров историографии философии ведётся не посредством указания на какой-то «правильный» жанр, который стал известен только теперь и только благодаря усилиям Рорти по разысканию истины, а посредством указания на их *заданность*; именно тот факт, что эта заданность никак не продумывается и воспринимается поэтому в качестве «самого дела», и становится объектом критики. Это значит, что Рорти требует от историков философии изначально-го понимания того, что история философии – это прежде всего *история* создавших её *философов*, а не адекватное познание развития философской мысли. Это требование возможно лишь при фиксации взгляда на проблеме ничто.

Далее, идея интеллектуальной истории как внеценностного описания деятельности интеллектуалов *до* всякой истории мысли или же *независимо* от неё позволяет провести аналогию с понятием «аристократия духа» Ницше. Действительно, интеллектуал Рорти – это прежде всего свободный человек, который руководствуется в жизни только своими убеждениями, своими моральными ценностями и полагает, исходя из них, свой смысл жизни и свои цели. Интеллектуал Рорти – это человек творческий, и главным предметом его творчества выступают *новые формы жизни*, которые воспринимаются и конкретизируются другими людьми, обществом, членом которого ему приходится быть. Стремясь «сделать особенное всеобщим»¹, интеллектуал всеми силами способствует усвоению его словаря широкой общественностью; он не прекращает обращаться к публике, убеждать её в полезности его интерпретации; и поскольку он всегда разговаривает с нею на своём языке, его с трудом понимают и зачастую изгоняют из социума, объявляя ненормальным; интеллектуал уходит и какое-то время живёт в одиночестве, но потом возвращается вновь и постепенно добивается широкого признания. Это похоже на известные спуски с горы и проповеди Заратустры, философского героя Ницше, который и стал прототипом интеллектуала у Рорти.

Если же мы теперь обратим внимание на *социологическую* трактовку истины, предложенную Рорти, то мы сразу же заметим её принципиальное отличие от традиционного понимания истины в классическом прагматизме. Для Пирса истина определяется *действием* (действительно то, что действует), для Джеймса – *успешностью* действия (причём эта успешность подтверждается эмпирической проверкой), для Дьюи – *пригодностью* совершить определённое действие (пригодность инструмента для решения конкретной задачи); кроме того, все основатели прагматизма сходились в том,

¹ Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. P. 161.

что истина представляет собой коллективное верование, которое вырабатывается *сообществом* учёных-философов и закрепляется на уровне общеобязательной нормы уже *после* того, как исследователи пришли к согласию относительно обсуждавшихся ими вопросов.

Что касается Рорти, то для него истина – это *индивидуальное* творение интеллектуала, которое стало социально значимой нормой не потому, что обнаружило свою действительность благодаря определённом действии, а потому, что само определило сообщество к совершению этого действия. Другими словами, *сначала* творится истина, а потом вокруг неё структурируется сообщество, готовое признать её правилом своего существования. Но даже если сообщества не возникнет, то истина *всё равно* не перестаёт быть истиной, поскольку существует хотя бы один человек, для которого она имеет значение. Главное для истины поэтому – это *быть в состоянии* представлять ценность: совсем не важно, когда эта ценность получит всеобщее признание, а важно то, что она может быть признанной. Рорти считает нужным включить в интеллектуальную историю *все* вымыслы интеллектуалов (реабилитируя тем самым «второстепенных» философов или же маргиналов, по поводу которых постоянно ведутся споры, философы они или нет): истины, которые всё время считались ложью, ничем не хуже тех истин, которые были признаны истинами, потому что и те и другие представляют собой *возможности* истолкования сущего, а интеллектуальная история как раз и нацелена на то, чтобы собрать воедино все заявленные в истории возможности человеческого существования, чтобы затем, исходя из них, можно было создать ту или иную историю философии как доказательство правомерности признания соответствующей формы жизни, обуславливающей её ценности и смысла.

Очевидно, что классический прагматизм был всё-таки инспирирован надеждой добиться *объективного* познания природы, пусть даже и с массой оговорок, заставляющих нас считаться с ограниченностью человеческого опыта и способностей разума, из-за чего нельзя было до конца прояснить существо вещей в себе; однако в той мере, в которой оно было значимо для социальной жизни, оно было познаваемо. Для Рорти же «зеркальное» отражение природы является полностью невозможным, даже если мы будем считать зеркало «кривым» и до неузнаваемости искажающим отражающиеся в нём предметы. Однако если мы хотим *познавать* мир, находить в нём *истину*, то мы сначала должны дать ему соответствующую интерпретацию, предполагающую наличие истины в качестве условия его существования, а потом предложить другим своё творение с целью найти сообщников в дальнейшем его устройении и конкретизации: только тогда, когда найдётся достаточное число желающих

принять эту интерпретацию и она состоится как социум, существование и деятельность учёных, отыскивающих истину, и философов, проповедующих её, будет вполне оправданы.

И последнее. Нужно обратить внимание на *настоятельность*, с которой Рорти говорит о необходимости сохранения истории философии как *Geistesgeschichte*. Эта настоятельность сродни нигилистическому пафосу его философии. Действительно, почему бы нам не ограничиться написанием интеллектуальной истории, предоставив другим возможность созидать иллюзии исторического движения философской мысли? Почему мы должны активно утверждать ложь, полагая её в качестве истины, вместо того чтобы занять место стороннего наблюдателя или же статиста человеческих заблуждений? Рорти говорит: история философии как история идей необходима нам потому, что в ней мы можем найти *героев*, которым следует подражать, более того, в ней мы можем найти *себя* среди героев и, таким образом, сохранить осмысленность своего существования.

Эту мысль Рорти лучше всего прояснить с помощью аллегории. Интеллектуальную историю можно сравнить с костюмерной, где хранятся разнообразные маски: нужно выбрать себе одну из них, чтобы попасть на сцену в качестве того или иного персонажа. На сцене – жизнь, представленная во всей её театральности; там разыгрываются те сюжеты, или истории, которые соответствуют появляющимся на сцене маскам. Чтобы жить, а тем более мыслить, человеку приходится носить маску и соответствовать её роли на сцене, поэтому всегда приходится *играть*, принимая вымысел за реальность и порою действительно сливаясь с ним. Возникает, однако, вопрос: а почему бы не выйти на сцену *без маски*, изобличив тем самым игру как *только* игру и продемонстрировав жизнь, как она есть на самом деле? Рорти отвечает на этот вопрос, обращаясь за поддержкой к Фуко: дело в том, что у человека *нет лица*, как нет и не может быть жизни, которая не была бы театральным представлением. Лицо человека – это и есть его маска, а представить то, что находится под маской, равносильно тому, чтобы представить человека самого по себе, как такового, человека вообще, т. е. опять же человека безликого, идеального, анонимного, вымышленного. То, что находится под маской, – это *ничто*; если же мы будем настаивать на том, что это ничто и является последней истиной о человеке, то нам придётся, вместе с Фуко, констатировать сначала *смерть человека*, а потом и всей ойкумены осмысленности, в результате чего уже будет незачем да и некому изучать историю философии. Лучше, заключает Рорти, предпочесть жизнь, а не смерть, фикцию, а не ничто, чтобы, выходя на сцену, беседовать с великими филосо-

фами прошлого и учиться у них театральному искусству; по крайней мере, можно сделать театральное представление более интересным и захватывающим, потому что качество игры зависит исключительно от нас самих.

§ 4. *Акультурность как основание новой культуры*

Выше говорилось, что Рорти считает интеллектуальную историю описанием высокой культуры – в том смысле, что это культура интеллектуалов, *аристократии духа* или же *свободных умов*, как сказал бы Ницше. Но разве способен «свободный ум» быть культурным? Разве не заключает в себе противоречие понятие, сочетающее аристократичность и окультуренность как свои смысловые компоненты?

Что касается Ницше, то у него человек культурный и человек свободный представляют собой антонимы, поскольку в первом случае говорится о стадном животном, для которого культивируемые нормы морали являются непреложными истинами и безусловными ценностями, а во втором случае речь идёт, скорее, о сверхчеловеке, победившем в себе автономность морали и получившем возможность самостоятельно выбирать смысл своего существования и судить о его ценности.

Интеллектуал Рорти тоже, как говорилось выше, характеризуется способностью созидать новое, разрушая старое и не особо печалься о его участии, он готов начать историю человечества с самого себя, демонстрируя свои преимущества перед остальными членами сообщества и увлекая их за собой. Однако Рорти не видит оснований изображать персонажей интеллектуальной истории одинокими обитателями горных вершин, спускающимися к людям лишь для того, чтобы те опять не поняли и прогнали их. Напротив, интеллектуалы Рорти не мыслят себя вне общества и ведут себя *культурно*; более того, Рорти говорит о *культуре интеллектуалов*, считая последнюю немаловажной характеристикой будущего постфилософского сообщества. Что же имеется здесь в виду?

Культура у Рорти представлена в двух ипостасях: он говорит о культуре как *структуре* и культуре как *разговоре*. Культура-структура радикально противостоит культуре-разговору, хотя и предполагает её в качестве своей противоположности, без которой теряется её актуальность и специфика. Восприятие и функционирование культуры как структуры связано с господством идеологии, в то время как превращение культуры в пространство для ведения разговора предполагает равноправие всех дискурсов.

Современная культура-структура является следствием практического усвоения эпистемологической парадигмы, о которой речь

шла выше, и характеризуется, прежде всего, тенденциями к тоталитаризму во всех сферах культурной жизни. Рорти обращает внимание на статичность и косность культуры-структуры, а также на замкнутость и определённую как на результат изначальной прояснённости её содержания. Действительно, ввиду чёткой фиксации понятий «истина» и «ложь», «добро» и «зло» и др. (что обусловлено усвоением дуалистической картины мира), культура превращается, скорее, в *кодекс* и пропагандирует соответствующую ему идеологию, готовую предоставить человеку ответы на *все* интересующие его вопросы. Ситуация, когда всё ясно, является идеалом культуры-структуры; ориентированное на достижение ясности мышление, которое называется *позитивным*, *научным* или *объективным*, возводится в условиях господства эпистемологии на пьедестал единственно верного *философского* мышления. Понятно, что всякое инакомыслие заранее объявляется предосудительным и искореняется всеми доступными для этого средствами.

Говоря о культуре-структуре, Рорти не имеет в виду какую-то конкретную культуру, например культуру тоталитарного общества, которая сразу же напрашивается в качестве аналогии. Он подчёркивает, что *любая* культура стремится к тому, чтобы стать *структурой*, поскольку отстаивает определяющие её основания и формы существования. Культурная эволюция того или иного общества вполне похожа на процесс смены парадигм, о котором писал Кун: преемственность в развитии социально-значимых смыслов и стабильность их функционирования возможны только в рамках определённым образом заданного культурного пространства, о росте и деградации можно говорить лишь на основании принятых критериев, которые не подвергаются никакому сомнению в данной культуре; когда же меняются основания культуры и разрушается её структура, тогда на смену ей приходит другая, ничем не связанная с ней культура, определяющаяся другими основаниями, и снова наблюдается процесс постепенного становления соответствующей ей структуры. Очевидно, что разные культуры могут отличаться друг от друга во многих отношениях и даже казаться взаимоисключающими, однако то, что их объединяет, – это структурный принцип их организации. Именно на него и указывает Рорти, когда говорит о культуре-структуре.

Культура-разговор принципиально противостоит эпистемологически ангажированной культуре, она является элиминативной реакцией на последнюю. Культура как разговор по существу своему нигилистична, она исходит из отрицания традиционных оснований – более того, из отрицания *возможности* каких бы то ни было ос-

нований в культуре, философии, социальной жизни и т.д. Безосновность – вот главный принцип новой культуры.

Представление о культуре как о разговоре, согласно Рорти, тесно связано с герменевтическим пониманием познания. Последнее отличается от традиционного тем, что отказывается от соблазна достичь объективность и сформулировать безусловные критерии истинного и ложного. Герменевтика, как её трактует Рорти, – это попытка разрушить дуалистическое понимание мира, структурированного множеством разнообразных дистинкций и метафизических оппозиций, которые своим пристрастием к точным репрезентациям действительного положения дел сковывают творческий полёт мысли, обращая её внимание скорее на признанные стандарты истолкования сущего, чем на новые перспективы его интерпретации. Герменевтика – это возможность бесконечного истолкования той реальности, с которой мы сталкиваемся существуя; это *свобода* интерпретации, предполагающая известную долю ответственности за свои поступки; наконец, это признание множественности равноправных миров, каждый из которых вполне приемлем для обитания разумных существ, отстаивающих свою инаковость не посредством теоретической аргументации, а посредством демонстрации преимущества тех смыслов, которыми они себя окружают для достижения поставленных целей.

Культура-разговор собирает вокруг себя герменевтический опыт истолкования сущего, превращаясь в полифонический конгломерат разнообразных дискурсов, которые постоянно взаимодействуют друг с другом в процессе общения. Это общение носит весьма произвольный и необязательный характер, поскольку оно не предполагает достижение общего вывода или же доказательство правоты одного из собеседников. Чаще всего бывает так, что участвующие в беседе просто не понимают друг друга, однако именно это и делает разговор столь привлекательным и интересным. Единственное, что связывает людей, побуждая их к продолжению беседы, – это *вежливость*. Рорти возводит вежливость в ранг герменевтических святынь, без которых немислима описываемая им культура, потому что исключительно благодаря вежливости мы позволяем человеку быть *другим*, отличающимся от наших представлений о том, каким ему *следует* быть. С другой стороны, только благодаря вежливости мы становимся *собой*, ибо сбрасываем со своих плеч непосильную ношу традиций и ставших чужими обычаев (в том числе таких, как привычки мыслить *рационально*, поступать *правильно*, восхищаться *красивым* и т.д.).

Какой же может быть культура интеллектуалов? Очевидно, что она возможна только как разговор. Однако Рорти идёт ещё дальше,

пытаясь расширить применение данной трактовки культуры так, чтобы она получила статус общепринятой социальной нормы. Он утверждает, что нам *вообще* следует отказаться от культуры-структуры в пользу культуры-разговора, потому что возросшая *требовательность* мысли, во-первых, подвергает сомнению основания несомненного; во-вторых, она призывает нас к творчеству, к созданию аномального дискурса (в смысле Куна), который смог бы оставаться *всегда* аномальным. Последнее условие является решающим для Рорти. Дело в том, что постфилософское герменевтическое будущее мыслится им как мощный генератор инноваций, нечто вроде «вечного двигателя» культуры, благодаря которому новая культура-разговор становится существенно отличной от традиционной культуры. Культура как разговор поэтому является принципиально *акультурной*, и акультурность, будучи *sine qua non* творчества, с необходимостью определяет существо современной культуры.

Рорти проводит прямую параллель между акультурностью и аномальностью, которая обосновывается в его герменевтике, однако имеет ли он право на подобное сопоставление? С одной стороны, акультурность следует из аномальности, являясь практическим применением её постулатов. С другой стороны, однако, акультурность становится *основанием* новой культуры, в то время как аномальность исходит из идеи разрушения всех оснований. Налицо, казалось бы, явное противоречие. Но почему же оно игнорируется Рорти, более того – выставляется им напоказ, заставляя одних негодовать по поводу непродуманности неопрагматизма, а других – искать более глубокий смысл, который бы снял данное противоречие?

Чтобы ответить на этот вопрос, нужно обратить внимание на *статус* аномальности в герменевтике Рорти. Нетрудно заметить, что подобно тому, как акультурность становится основанием новой культуры, аномальность берёт на себя функции *нормы* как философствования, так и отношения к жизни вообще. Возможно, Рорти стал бы отрицать такое истолкование ключевого понятия его герменевтики – точно так же, как он отрицает значимость традиционных философских понятий и дистинкций. Однако такое отрицание нормы и есть *утверждение нормы отрицания*, превращение безосновности в основание современности. Именно потому, что принципиальное отрицание на деле становится утверждением нового принципа осмысления жизни, Рорти без труда обнаруживает тот критерий, который необходим для селекции философских трудов, способствующих пониманию или же обоснованию современной ситуации в философии. В свой философский пантеон Рорти включает (хотя и с рядом оговорок) Ницше и Хайдеггера, Пирса и Гада-

мера, Дьюи и Витгенштейна, Дэвидсона и Фуко. Себя же Рорти мыслит в качестве посредника между разнообразными дискурсами, играющего роль сократовской «повивальной бабки» при появлении на свет новых безумных идей и экстравагантных решений.

Следует добавить также, что утверждение отрицания в качестве нормы даже посредством отрицания возможности самой нормы указывает на генетическую связь постфилософии Рорти с проблематикой нигилизма. Акультурность культуры интеллектуалов как императив является требованием нигилистического мышления.

§ 5. Утопия всепланетной демократии

Тема *демократии*, которая в неопрагматизме Рорти играет немаловажную роль, часто, однако, вводит в заблуждение и побуждает делать поспешные выводы относительно того, какое содержание вкладывается в это понятие и с какой целью оно фигурирует в качестве смысловой доминанты в его постфилософии. Легче всего представить «демократическую философию» Рорти попыткой реализовать амбиции ущемлённого тщеславия нормативного американца, т. е. человека, стремящегося к счастью, расчётливого, уверенного в себе, примитивного и гордящегося собой, признающего права другого на истину лишь при том условии, что она изначально определяется и проистекает из его истины, всё содержание которой составляет он сам. В этом случае Рорти окажется простым идеологом, апостолом демократического священного писания, культивирующей посредственность и американский образ жизни в качестве общечеловеческих ценностей.

Конечно, такая интерпретация идеи демократии Рорти была бы неверной. Рорти всегда стремился противостоять идеологии, считая её квинтэссенцией эпистемологической парадигмы мышления. Однако он в ряде работ действительно призывает к *политике*, чтобы заменить ею философию, он призывает философов определить себя как «служителей демократии»¹, чтобы, подобно инженерам и юристам, решать конкретные проблемы, обеспечивать наличие равных для всех возможностей и стоять на страже их реализации. Кроме того, Рорти все метафизические вопросы считает скрытыми политическими вопросами², как бы далеко они не отстояли от реальных политических проблем, и соглашается с Марксом в том, что философские концепции имплицитно отражают экономические интересы

¹ Рорти Р. Философия и будущее // Вопросы философии. 1994. №6.

² Об этом прямо говорится, напр., в работе Рорти «Moral Universalism and Economic Triage».

их создателей. Как же согласовать между собою все эти утверждения Рорти и избежать при этом их буквалистского прочтения?

Сразу же нужно заметить, что *демократия* у Рорти не является понятием, фиксирующим существующие практики политического управления в развитых странах Запада и Америки. Понятие «демократия» даже не производно от них и используется Рорти для *критики* западных демократий, в том числе – и прежде всего – демократии США. Так, например, в работе «Моральный универсализм и экономическая сортировка» он показывает, что существующее в Соединённых Штатах экономическое неравенство и прогрессирующая тенденция к поляризации общества превращают идею демократии в простую идеологию, используя которую, богатые эксплуатируют бедных и делают их ещё беднее и несправнее. Задача построения демократического общества всё ещё остаётся задачей, на реализацию которой в далёком будущем можно только надеяться.

Рорти называет свою демократию *утопией*, сознательно подчёркивая при этом её неосуществимость в современном мире. Однако в отличие от Томаса Мора и других утопистов он настаивает на *философском* значении демократической утопии: для Рорти понятие «демократия» является необходимым требованием постфилософии, это некий проект интерпретации сущего после того, как была обнаружена его заданность и производность от ничто, это набросок того социального пространства, в котором могут получить закрепление права человека на созидание своей истины, утверждение свободы и моральных ценностей. Демократия у Рорти поэтому принципиально нигилистична, и чтобы как следует разобраться в содержании, которое вкладывается им в это понятие, следует обратиться к философии Ницше.

Интересно, что Рорти сам, описывая предлагаемую им демократию, предпочитает апеллировать скорее к Ницше, чем к основателям прагматизма или отцам американской идеологии. Так, представление Джеймса о демократическом сообществе как о глобальном кооперативном содружестве основывается на некритическом принятии «универсалистского допущения, свойственного как христианству, так и Возрождению, что наша моральная общность должна быть идентичной нашему биологическому виду», т. е. на допущении, что человек должен быть включён в демократическое сообщество уже на том основании, что он человек, т. е. «организм, с которым любой из нас может вступать в отношения для продолжения рода»¹. Любовь к *человеку вообще* и забота о нём, согласно Рорти, ввергает в самообман или является лицемерием, потому что че-

¹ *Rorty R. Moral Universalism and Economic Triage.*

ловек как таковой – это лишённый смысла конструкт метафизики, который нужно с необходимостью отвергнуть, поскольку он неспособен вызвать конкретные действия по отношению к человеку и обречён оставаться, «по большей части, пустой формулой, бессмысленным заклинанием»¹. Любить можно только конкретного человека – того, которому мы в состоянии помочь и на помощь которого мы вправе рассчитывать.

Аристократический проект Ницше намного больше импонирует Рорти, и именно его он использует для обоснования идеи демократии. На первый взгляд, такое использование кажется невозможным, поскольку для Ницше демократические идеалы свидетельствовали о вырождении воли к творчеству, а стремление к равенству воспринималось как покушение на право высшего оставаться высшим, а лучшего – лучшим. Однако при более внимательном рассмотрении логику Рорти можно легко понять.

Аристократ Ницше – это тот, кто способен выдерживать бессмысленность жизни, кто способен сделать её осмысленной, руководствуясь своими предпочтениями и утверждая свои ценности. Аристократ означает лучший (*ἄριστος*), и превосходство его над другими (чернью) заключается в том, что он считает случайным и преходящим то, что другие привыкли называть закономерным и вечным. Игра случая, постоянное созидание и разрушение форм, вечное становление, гераклитовский *λόγεμος*² – всё это составляет привилегию аристократа и характеризует его отношение к жизни. Это отношение Ницше называет трагическим, имея в виду то, что созерцание дионисического сопряжено с необходимостью дистанцирования как от человеческого, так и от самого себя как конкретной его осуществлённости, что требует *αρετή*³ и поистине героических усилий.

Для Рорти, однако, крушение вечного, истинного и доброго – идеалов, на которых в течение двух тысячелетий держалось христианское истолкование сущего, уже не представляет собой ничего трагического. Что жизнь бессмысленна и случайна – это ясно давно; то обстоятельство, что высшие ценности потеряли свою ценность и обнажили скрывавшуюся за ними пропасть ничто, в которую нельзя не смотреть, если мыслишь, теперь никого не пугает и даже не удивляет: все достаточно привыкли к этому. Выдерживать бессмыслие сейчас довольно легко, поскольку уже давно ничего не принимается всерьёз и ни о чём серьёзно не думают. После Ницше

¹ Ibid.

² Война (*греч.*)

³ Доблесть, мужество, храбрость (*греч.*)

философия вполне осознала свою невозможность как знания априорных оснований и философы освободили себя от непосильного бремени знатоков божественной мудрости, смирившись – уже вопреки Ницше – с ролью коллекционеров философских идей и учений. В такой ситуации, которую можно охарактеризовать как *вульгаризацию* проблематики нигилизма, необходимо, учитывая *общепризнанность* ничто, утвердить такую утопию, которая казалась бы *утопичной* даже на фоне пресыщенной и беспринципной современности.

Рорти усиливает поэтому требование Ницше к человеку и призывает *каждого* быть лучшим: максимализм аристократичности выражает себя в утопии *всепланетной демократии*. Эта утопия предполагает создать сообщество интеллектуалов, которые, отвечая на вопрос «Кто мы?», определили бы себя как $\delta\eta\mu\omicron\varsigma$ ¹, а не как небольшую группу мудрецов-отшельников. Если Ницше допускал возможность утверждения новой интерпретации сущего на уровне одного человека (сверхчеловека), который бы проповедовал её, периодически спускаясь к людям с гор и особо не удручаясь тем, что они отказывались понимать его, то Рорти указывает на социальный характер ценностей и настаивает на том, что утверждение новых ценностей возможно только на уровне социума. Отсюда вывод, что любой человек, в том числе и аристократ, нуждается в сообществе таких же, каким является он сам, чтобы создаваемые им ценности имели смысл. Заратустра, кажется, понимал это; произнося свои речи, он искал подобных себе, а когда не находил, то возвращался к своим Орлу и Змее, Солнцу и Звёздам, которые и были его высшим сообществом. Теперь же высшее сообщество должно включать в себя *всех людей* – такой идеал должно поставить перед собою мыслящее человечество, ибо это и есть самое утопическое предположение, которое сейчас может быть сделано; к такому идеалу мы должны стремиться, потому что наверняка он сумеет всегда оставаться для нас недостижимым.

Не следует, однако, считать демократическую утопию Рорти пророчеством или же своеобразной формой идеализма: его никогда не интересовали предсказания или же пустые фантазии. Он всегда старался говорить о том, что *актуально* и что может привести к определённым действиям в будущем, а возникновение в XX веке массовой демократии как нельзя лучше подсказывало, какие понятия нужно подвергнуть проблематизации и какие создать, чтобы содействовать возникновению самой интересной и продуктивной из всех возможных интерпретации сущего. Предлагая утопический проект

¹ Народ (*греч.*)

будущего, он призывал философов к самой реальной и обыденной работе в настоящем: к созданию и популяризации нового словаря, который идею политического равенства сделал бы достоянием всех существующих в настоящее время культур и традиций.

Важно подчеркнуть, что равенство, о котором говорит Рорти, не подразумевает отсылку к биологической общности человеческого рода, а акцентирует внимание на политическом характере его существования. Мало родиться человеком: нужно ещё им стать. А стать человеком можно только в случае причастности к определённом сообществу, которое и определяет соответствующий смысл понятия «человек». Очевидно, что в современном мире, который характеризуется неоднородным развитием различных сообществ и культур, нет и не может быть единого для всех содержания понятия «человек». А раз так, то возникает вопрос, какому из этих понятий следует отдать предпочтение. Поскольку Рорти отрицает идею «человеческой природы» или же сущности человека, которую можно было бы использовать в качестве критерия для ответа на этот вопрос, то ему приходится определять содержание понятия «человек» *post facto*: человеком будет считаться член того сообщества, которое сумеет выжить в конкурентной борьбе и отстоять свои представления о нормах человеческого существования. И поскольку из опыта известно, что «выживает сильнейший», а сильнейшими сегодня приходится признавать США и Европу, то, скорее всего, именно их проект человека является определяющим и именно ему следует отдать предпочтение.

Следует заметить, что это предпочтение отдаётся не потому, что американский проект человека предлагает наиболее полную интерпретацию человеческого, а потому, что в силу *экономических* причин США способны настаивать на его универсальности, помогая выжить тем, кто соответствует этому проекту, и поработав всех остальных. Здесь нельзя говорить о том, что поступать подобным образом «плохо» или же «предвзято»: понятие «человек» не является *моральным*, оно просто фиксирует сложившееся на данный момент положение дел. И если нет экономического равенства, то ни о каких общечеловеческих ценностях не может быть и речи; человеческое как социальный конструкт может относиться ко всем людям только тогда, когда они экономически равны. Очевидно, что Рорти не выступает в качестве апологета американской действительности, а представляет её так, как она есть, без морального ретуширования или же осуждения, и только для того, чтобы определить исходную точку для дальнейшего продвижения в будущем.

Однако если экономические условия и диктуют своё представление о человеке, с которым нельзя не считаться *в настоящем*, то

они все же бессильны закрепить его в качестве константы для *будущего*. Для настоящего равенство людей определяется равенством их экономического положения, но в будущем, когда экономика будет приблизительно одинаково развита во всех странах, вступят в действие другие критерии. Идея равенства будет тогда состоять в том, чтобы всегда соблюдать «Принцип Различия Роулса – никогда не позволено оправдать неравенство возможностей»¹. Именно такую идею равенства использует Рорти для построения своей демократической утопии, и именно её, по его мнению, должны уже сегодня внедрять философы в национальные словари народов мира. Таким образом, речь идёт о равенстве *возможностей*, т. е. проектов, интерпретаций сущего; это равенство не препятствует существованию принципиальных различий между людьми, разных «картин мира», истин и ценностей, а, наоборот, поощряет их. Это равенство аристократично, оно не ориентируется на усреднённость интеллектуальных способностей, а, наоборот, развивает их. Это равенство интеллектуалов, и как таковое оно призвано служить основой всепланетной демократии.

Заключение

Одним из наиболее частых упрёков в сторону Рорти является указание на то, что его философия создаёт ощущение «лёгкости» от сознания ненужности озадачивать себя лишними проблемами, которые хотя и считаются философскими, но никак не влияют на нашу реальную жизнь. Элиминативизм Рорти трактуют при этом как попытку уйти от серьёзного думанья, объясняя её неспособностью понять существо философского вопрошания. Что касается положительной (т. е. утопической) программы неопрагматизма, то её просто не удостоивают своим вниманием, считая такое философствование ярким примером того, каким оно не должно быть. Исследование, посвящённое творчеству Рорти, сразу же наталкивается поэтому на вопрос о том, стоит ли вообще заниматься Рорти – и не философом (поскольку он сам отказался от такого титула), и не историком философии (поскольку Рорти никогда не стремился к адекватному анализу философских идей, переворачивая взгляды Дьюи и Хайдеггера, Куайна и Дэвидсона, и т. д.), и даже не мыслителем (как утверждают те, кто обвиняет его в «вульгаризации» и непростительной редукции философской проблематики).

И это вовсе не пустой вопрос. Действительно, заниматься Рорти *ради* Рорти не имеет смысла, как, впрочем, не имеет смысла зани-

¹ Рорти Р. Философия и будущее. С. 29–34.

маться и каким угодно другим философом, если задаваться целью воспроизвести его взгляды и представить их как что-то ценное само по себе. Объективистская установка, претендующая на достижение полноты научного знания посредством незаинтересованного описания воззрений того или иного мыслителя, обречена на провал и не стоит того, чтобы её защищать.

Но если собственно взгляды Рорти не могут стать объектом философского интереса, то не так обстоит дело с той «лёгкостью», которую они провоцируют. И лёгкость эта не так легка, как может показаться на первый взгляд. Тот факт, что для Рорти не составляет никакого труда *просто отказаться* от вековых метафизических положений, нуждается в осмыслении. Очевидно, что такой отказ требуется самой метафизикой и является её развитием. Уяснить настоятельность этого отказа и прояснить тем самым ситуацию, в которой оказалась философская мысль современности, очень важно.

Этим и определялась специфика истолкования философии Рорти в данной работе: после исторической реконструкции его понятий они помещались в другой контекст, а именно в контекст европейского нигилизма, чтобы определить их отношение к проблеме ничто. В таком несколько необычном для них преломлении основные понятия Рорти лишались возможности казаться убедительными в силу той или иной моды или же предрассудков¹, и в результате открывалось их другое значение, обусловленное имплицитной актуализацией проблемы ничто. Пристальное внимание к проблеме ничто характерно не только для творчества Рорти – в этом отношении его неопрагматизм отражает существо всей современной философии, пытающейся осмыслить ситуацию человека в мире без Бога, без дьявола, без истины и без человека. Таким образом, идея элиминации – это не просто идея философии Рорти, это основополагающая идея всей современной философии.

Историко-философское изучение неопрагматизма поэтому не нуждается в оправдании. Концепция Рорти является своеобразным ключом к современности, и вряд ли будет разумно отказываться от этого ключа, если мы хотим как следует её понять.

¹ Как отмечает И. Д. Джохадзе, «радикальный метафилософский критицизм (и в США, и на “Континенте”) постепенно выходит из моды, уступая место более взвешенному, конструктивному, неигровому подходу к философствованию» (Джохадзе И.Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти. С. 146.). Это положительная тенденция – не потому, что философствование опять становится «серьёзным», а потому, что и к взглядам Рорти можно будет теперь относиться с должной серьёзностью.

Т. А. Балакирева

ТРАНСФОРМАЦИЯ КОММУНИКАЦИИ НА ПРИМЕРЕ РОССИЙСКОГО ТЕЛЕВИДЕНИЯ¹

Коммуникация, как и любой общественный феномен, исторически трансформируется, так как изменения отдельных ее аспектов производят новые формы культурных практик взаимодействия. В настоящем исследовании хотелось бы сравнить телевидение различных периодов (1960–1970-е и 2000–2017-е годы) для определения следующих тенденций в трансформации коммуникативных стратегий: 1) бесконечная сериальность (аутопойэтичность); 2) моральные оценки; 3) статус события; 4) репрезентация пространственно-временного континуума; 5) отношение к идеологии и цензуре.

Телевидение как часть культуры России существует с 1934 года, когда впервые началось регулярное вещание по 1 часу 12 раз в месяц. Вместе с развитием технологии телевидение трансформируется, меняя форму и содержание. И даже сейчас, когда вроде бы жизненной необходимости в нем не наблюдается (так как информацию можно получить через Интернет), оно продолжает оставаться в качестве одного из востребованных медиа. В классификации, основанной на критерии популярности, телевидение отнесено к типу старых медиа. Ч. Р. Акланд в книге «Residual Media»² («Остаточные медиа») причисляет его к классу остаточных медиа, которые определяет как средства массовой информации, популярные до изобретения Интернета и до сих пор участвующие в формировании доминирующих тенденций в культуре.

¹ Статья выполнена при поддержке гранта РГНФ №15-33-01018 «Коммуникативные стратегии и культурные практики в период социокультурных трансформаций».

² *Acland Ch.R. Residual Media. Minnesota: University Of Minnesota Press, 2006.*

В. В. Савчук в исследовании медиа¹ предлагает выделять «повороты», которые ознаменовывают переход к доминированию соответствующего принципа в культуре. Только в XX в. он выделяет онтологический, лингвистический, иконический (пикториальный), антропологический, теологический, пространственный, медиальный повороты. При рассмотрении данной теории необходимо не упускать из внимания, что повороты не следовали один за другим, а происходили независимо друг от друга, они лишь имплицитно составляются в приведенную последовательность. Для настоящего исследования важен медиальный поворот, так как наиболее явные трансформации телевидения произошли именно в последние 30 лет вместе с возникновением Интернета, который, как средство коммуникации, на настоящем этапе развития цивилизации является доминирующим способом передачи информации.

Коммуникативные стратегии и культурные практики, как представляется, трансформировались на протяжении XX в. в различных направлениях по причине влияния на них идеологии и контента, поставляемого и предоставляемого пользователям посредством телевидения и иных средств коммуникации. Широкое определение коммуникации являет собой процесс передачи информации (сообщения) от общающегося к принимающему. Н. Луман о коммуникации в масс-медиа отмечает, что они описывают реальность, информируя общество о самом себе². Такой процесс непрерывен, так как самонаблюдение социума порождает производство сообщений и информации, провоцирующих возникновение «проблем», «дилемм» и общения на их тему, соответственно, коммуникация в данном ключе становится бесконечной. Каждая телепередача обещает продолжение, даже та, что представила последний свой выпуск, потому что на месте ее эфирного времени появится следующая. Здесь излишним было бы вспомнить, что количество эфирного времени изменилось с начала телевидения и до сегодняшнего дня: в 1934 г. в России телевидение работало на протяжении 1 часа 12 раз в месяц, теперь же оно работает круглосуточно, прерываясь лишь на короткие промежутки профилактических работ, вне зависимости от контента (он может повторяться, неустанно напоминая о бесконечности коммуникации).

Медиареальность современного российского телевидения имеет базисные элементы, позволяющие коммуникации не заканчиваться. Остановимся на них подробнее.

¹ Савчук В.В. Медиафилософия. Присуп реальности. СПб.: Изд-во РГХА, 2013.

² См.: Луман Н. Реальность масс-медиа. М.: Праксис, 2005.

Аутопойезис – это один из конститутивов современной медиа-реальности, по мысли Н. Лумана. Сущность его состоит в том, чтобы регулярно воспроизводить самого себя с целью дальнейшего существования и популярности. На телевидении время становится одним из наиболее важных смысловых измерений, так как именно оно делит континуум на периоды до и после события. Таким образом, основываясь на идее В. В. Савчука об ускорении темпов жизни, можно утверждать, что в современности в ситуации перманентного ускорения восприятия течения времени на настоящее, на тот миг, когда происходит нечто здесь и сейчас, выпадает все меньше и меньше, тогда как прошлое и будущее становятся за его счет дольше. Н. Луман продолжает традицию великих «гениев подозрения» и отказывается в доверии новостным рубрикам на телевидении, обвиняя их в идеологичности, что не может быть подвергнуто сомнению при условии наличия в мировом порядке тоталитарных режимов и по сей день. Реальность масс-медиа становится реальностью наблюдения второго порядка, то есть это наблюдение за наблюдающим.

Беспокойство, которое наблюдается в средствах массовой информации по тому или иному новостному поводу, вызывает к жизни «умершую» мораль и моральные оценки, формируя новый тип аксиологических конструктов, определяющихся принципами консенсуса, солидарности и смыслоискания. За этим информационным шумом стоит лишь недостаток реальности, которым пользуется и телевидение, и газеты для того, чтобы его искусственно восполнять. Опыт, преподносимый реальностью масс-медиа, искусственен, так как реальная и фиктивная реальность смешиваются в сознании субъекта, который живо переживает не действительное, а поставляемое ему через медиа «знание». Для активизации морализаторства необходима скандальность, которую можно обнаружить в каждом из телевизионных шоу (но вспомним, когда возникли ток-шоу – в 1967 г., «Шоу Фила Донахью»). Количество адресатов того или иного медиа также является основным критерием, так как формирует рейтинг его популярности. Н. Луман утверждает, что масс-медиа косвенным образом воздействуют на конституирование реальности. Телевидение, по его разумению, провоцирует зрителя на восприятие чужого опыта как своего, переживание его толкает на моральные суждения и аналитику представленного как пережитого. Такая искусственность опыта, когда на самом деле его не пережили в реальности, создает современную коммуникацию. «Масс-медиа усиливают восприимчивость общества к раздражениям, а тем самым – и его способность перерабатывать информацию». Данное высказывание известнейшего социолога XX в. дает возможность в нашем исследовании утверждать, что медиа влияют и на скорость восприятия

информации социумом, что в современности подтверждается. Например, в случае чрезвычайного происшествия о нем можно быстрее и подробнее узнать из социальных сетей, чем из телевидения, которое в России зависит все-таки от государства, в интересах которого часто скрываются некоторые подробности произошедшего.

Одной из неотъемлемых характеристик масс-медиа является иное, чем в реальности, *конституирование события*: здесь даже мнение о произошедшем, о каком-либо явлении становится событием. Следствием такого обстоятельства дел на телевидении становится «спираль молчания», теория социального поведения, описанная Э. Нозль-Нойман. Суть данной модели поведения состоит в том, что при трансляции через средства массовой информации какой-либо точки зрения, обоснованной мнением «эксперта», у зрителя или слушателя формируется своеобразный страх перед авторитетом. Если позиция реципиента по этому вопросу отличается от идей «знатока», то возникает реализуемое желание не высказываться.

Е. Г. Соколов по этому поводу отмечает в своей монографии «Аналитика масскульта»¹ стерильность массовой культуры, которая своей глянцево-обложкой не дает возможности высказать обывателю из повседневности мнение на тему затронутой проблематики. Транслируя истины морали, массовая культура идеализирует их до такой степени, что провоцирует процесс отдаления и отчуждения, превращаясь в пустое морализаторство. «При тотальном доминировании масскульта радикальному пересмотру подвергается не только статус тех или иных предметов или ситуаций, но и сам принцип онтологизации по какому-либо основанию или в каком-либо разряде реальности». Следовательно, категории восприятия реальности также изменяются: происходит беспокойство времени и уменьшается значимость расстояния.

Пространственно-временной континуум в реальности, репрезентируемой телевидением, также приобретает особенные характеристики. *Время* становится временем беспокойства, так как событийное насыщение имеет высокую плотность (в новостной ленте – каждый репортаж о новом явлении, в развлекательной сетке телевидения – премьеры), количество событий увеличивается за счёт мнения, следовательно, возрастает и объем предоставляемой информации, которая, в свою очередь, обращает зрителей к фактам прошлого и потенциям будущего. Поэтому количество времени, уделяемого прошлому и будущему, увеличивается, сокращая момент настоящего, отвращая внимание телезрителя от происходяще-

¹ Соколов Е.Г. Аналитика Масскульта. СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2001.

го здесь и сейчас. *Пространство* расширяется, захватывая новое измерение, предоставляемое всеми собственниками телевизоров, так как экран открывает дверь в место, откуда ведется репортаж, или в локации кинофильма, как реальные, так и фантастические.

Дискурс власти на современном телевидении проявляется в двух вариациях, а именно: *в цензуре* и *в отношении к идеологии*. Принцип «прозрачности непрозрачности» дает возможность современным медиамагнатам прозрачно транслировать информацию, при этом непрозрачно воздействуя на мировоззренческую позицию телезрителя. С целью реализации этого тезиса в новостные рубрики добавляются оценочные высказывания, определяющие позицию редакции по тому или иному вопросу.

Для демонстрации трансформации коммуникации по вышеуказанным параметрам обратимся к истории русского телевидения¹, а именно к периоду 1960–1970-х гг. В СССР была создана самая крупная в мире система теле- и радиовещания, включавшая 160 программных радиотелецентров, более 18000 телевизионных и 1200 радиопередатчиков, 10 спутников и 500 тысяч километров наземных линий связи. Она обеспечивала почти полный охват населения на территории страны двумя телевизионными и тремя радиопрограммами из Москвы. В каждой из союзных республик (кроме России) существовала также программа, вещавшая на местном и русском языках.

В начале 1960-х гг. телевидение вещало нерегулярно, трансляции обычно завершались передачей «Последние известия», которая являлась повторением новостного выпуска радио, а позднее стала дополняться двумя или тремя сюжетами, снятыми специально для трансляции на телеэкранах. С момента добавления отличной от поданной на радио информации эти новостные выпуски стали называться «Телевизионные новости». В 1968 г. на экраны впервые выходит программа «Время», собирающая рекордную аудиторию (до 150 млн. человек ежедневно), что историки телевидения связывают со способом ее трансляции. Она выходила в эфир в 21.00, и так как ее были обязаны дублировать все каналы, то у зрителей просто не было никакого выбора. Содержание «Времени» состояло из: 1) официальной хроники (приезды и отъезды руководителей партии и государства, встречи на высшем уровне, многочисленные заседания); 2) выступлений передовиков производства, науки и культуры (для того, чтобы они могли поблагодарить с экрана правительство за предоставленные возможности и заботу о них); 3) рассказа об

¹ Голядкин Н.А. Краткий очерк становления и развития отечественного и зарубежного телевидения. М., 2001.

успехах социалистического содружества и бедственном положении трудящихся в мире капитализма.

В зависимости от очередной пропагандистской кампании акценты могли меняться, но все материалы имели тенденциозную популярную окраску и подавались сухим языком.

Идеологизация распространялась не только на информацию, но и на развлекательные и культурно-просветительные передачи. Партийные руководители обращали внимание на то, что телевидение использовало еще не все резервы для «морального и эстетического воспитания трудящихся». В ответ на эти призывы телевидение предложило претенциозные эпопеи, такие как «Летопись полувека», «Правда о великом народе», циклы о В. И. Ленине. Телефильмы воспевали «человека труда» и подчеркивали преимущества советского образа жизни. На экране отсутствовали многие жанры, давно вошедшие в обиход мирового телевидения: мыльные оперы, ток-шоу, триллеры и т. п. Зритель был огражден от мирового кинематографа, лишь в редких случаях он мог составить некоторое представление о зарубежном кино по отрывкам из «Кинопанорамы». На фоне информационно-пропагандистского контекста контента демонстрация удачных отечественных сериалов («Семнадцать мгновений весны») или редких зарубежных постановок («Сага о Форсайтах») воспринималась как сенсационное событие.

На волне хрущевской оттепели в самом начале появились передачи, выпадавшие из этого общего ряда. Важной вехой в становлении экранной публицистики было еженедельное обозрение Ю. Фокина «Эстафета новостей». Это были неотретированные беседы известных людей с ведущим, иногда сопровождаемые специально снятыми кинокадрами. Зрителей подкупала именно импровизационность, спонтанность передачи. Рубрика выбивалась из общей стилистики, когда все – от генерального секретаря партии до передовика производства занимались чтением заранее подготовленного материала. Разумеется, «живые» передачи с идеологической точки зрения таили опасность своей непредсказуемостью и по мере внедрения студийных видеоманитрофонов подвергались цензурной правке в записи.

В 1961 г. впервые вышла в эфир популярнейшая передача «Клуб веселых и находчивых». Это были построенные на импровизации состязания в эрудиции и остроумии команд, состоявших из студентов вузов или представителей какого-то предприятия или города. Позднее такая же популярность выпала на долю игры эрудитов «Что? Где? Когда?».

В застойный период отечественной истории наибольшего успеха достигли авторы передач, носивших образовательный уклон:

«Клуб кинопутешествий», «В мире животных», «Очевидное – невероятное», «Кинопанорама». Выбор у зрителя был невелик, и любая рубрика, более или менее свободная от идеологической пропаганды, могла рассчитывать на гарантированную массовую аудиторию, особенно если ее создавали яркие, талантливые личности.

Трансляция телепередач в рабочие дни начиналась в 6:00 (в 1970-е – в 8:00) и продолжалась до 13:00, затем был перерыв до 16:00, в течение которого транслировался сигнал точного времени в виде стрелочных часов (по «Второй программе» транслировалась настроечная таблица). Вечерний эфир продолжался до 23:00 иногда до 00:00. В конце вещания несколько минут транслировался финальный сигнал, означающий окончание эфира с надписью «Не забудьте выключить телевизор».

Сравним коммуникацию телезрителя с редакторами телепередач (отправителями информации) в разные периоды:

| Принцип сравнения | 1960–1970-е годы | 2000–2017-е годы |
|-------------------------------------|---|---|
| Аутопойезис | В рамках идеологии и строго ограничен по времени, так как трансляции не были непрерывными. | Перманентный и непрерывный аутопойезис, связанный с отсутствием регламентации по времени вещания. |
| Моральные суждения | Высказывались с точки зрения коммунистической морали. | В связи с возникновением новых видов передач (ток-шоу, мыльные оперы) произошло возрождение норм морали, основанных на консенсусе. |
| Конституирование события | Событиями являются новости, репрезентируемые в передаче «Время», иных новостных ресурсах телевидения, факт появления отличного от общего контекста контента («Семнадцать мгновений весны»). | Событием является не факт произошедшего в мире, а мнение, высказываемое по поводу случившегося. |
| Пространственно-временной континуум | Традиционное деление времени на прошлое, настоящее и будущее. Расширение пространства за счет трансляции новых, неизведанных обывателем локаций. | Большее внимание к прошлому, так как именно на основании произошедшего можно высказать мнение на ту или иную тему и предвосхитить будущее, следовательно, |

| | | |
|---------------------------------|--|---|
| | | настоящее становится важным, только переходя в разряд уже явившего себя. Расширение пространства за счет трансляции новых, неизведанных обывателем локаций. |
| Цензура и отношение к идеологии | Цензура контента с точки зрения морали партии и открытая пропаганда идеологии. | Осуществление власти в медиа по принципу прозрачности знания, преподносимого зрителям, и непрозрачности воздействия. |

Таким образом, в современной России телевизионная коммуникация значительно трансформировалась в сравнении с периодом 1960–1970-х гг., что произошло под влиянием не только новых жанров, но и по причине возникновения Интернета, который стал импульсом к переходу телевидения в разряд остаточных медиа.

Современная статистика популярности тех или иных передач демонстрирует спад интереса к контенту телевидения, так как он представляется вторичным по отношению к информации, возможность получить которую имеется у всех пользователей мировой сети. В настоящее время тенденции задаются именно в Интернете, так как его аутопойетические возможности значительно выше предоставляемых телевидением, которое ограничивается потребностями населения. Имеется в виду, что в социальную сеть обыватель может зайти в любое время при условии наличия стабильного соединения с Интернетом, а просмотр телевидения возможен только при условии наличия свободного времени и канала для восприятия информации.

Телепередачи занимают большее количество внимания, нежели обмен сообщениями в мессенджере, поэтому можно предположить, что дальнейшее развитие телевидения будет приобретать всё большую мозаичность, тогда как коммуникация со зрителем будет переведена в иные медиа (что видно на примере работы современного радио: у каждой радиопрограммы есть страницы в различных социальных сетях, где ведущие в режиме он-лайн общаются со слушателями с целью непрерывного аутопойезиса).

Т. А. Осипова

ТОПОЛОГИЯ И ХРОНОЛОГИЯ ДРЕВНЕРУССКОГО МИФА

Целью данной статьи является рассмотрение мифа как ключевого концепта, формирующего семантическое ядро культуры с помощью конструирования представлений о «картографировании» реальности через её описания в системе координат «время» и «пространство».

Язык народной культуры и культуры традиции – это язык мифа, сказки. Сказка и миф – это сфера образного, в которой всякий концепт обретает визуальное отображение, персонифицируется в некий архетипический характер-персонаж. В данном случае он истолковывается не как смысл, сконцентрированный в мысли-слове, а как живая, эффективно-действующая и воздействующая на мир сила. «Миф есть (для мифического сознания, конечно) наивысшая по своей конкретности, максимально интенсивная и в величайшей мере напряженная реальность»¹.

Миф – это предельно приближенное к глубинам бессознательного начало и окончание культуры. Из мифа рождается мысль, как критическое сомнение в достоверности мифа, определяющее его семантику. Мысль развивается, достигает своего апогея, и исчерпав семантический ресурс данного мифа, довольствуется найденными объяснениями и корректировками прошлой картины мира (старого мифа), а затем творит новый миф (на основе прежнего) – новую «зону комфорта».

Таким образом, мы можем назвать миф кольцом, опоясывающим культуру и превращающим ее в некую замкнутую и зацикленную на собственные границы систему. При этом миф, выступая инструментом познания и описания, одновременно является и их (познания и описания) границей. Миф ограничивает возможность постижения реальности формами и правилами собственного символического текста. В то же время, миф поистине диалектичен: в нём заложено зерно, чья суть – «логика противоречия»²; миф обусловлен сюжетом проявления из «одного определённого» качественно «киного нового», рождения «нечто» из «ничто». Благодаря этому свойству миф одновременно перманентно эволюционирует и остается структурно верным своей изначальной сути (самости).

¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. С. 18.

² Там же.

Миф картографирует сознание человека, выступая ключевой системой координат, определяющей аксиологические ориентиры человеческого сообщества. «Мифология есть психология, ошибочно прочитанная как биография, история и космология. Современный психолог может восстановить её подлинные денотации, как бы вернувшись к языку оригинала, и таким образом спасти и сохранить для современного мира богатый и выразительный документ о глубинных силах человеческого характера»¹.

Миф – это основание мира традиционной культуры, это предыстория, божественная родословная человека и мира. «Миф не есть выдумка или фикция, не есть фантастический вымысел, но – логически, т. е., прежде всего, диалектически необходимая категория сознания и бытия вообще»². Благодаря мифу человек формулирует вопросы о первопричинах и отвечает на них, собирает разрозненные фрагменты «неопределенного нечего» в Космос-мир. Первые мифы – это всегда мифы о творении. О том, как появились пространство и время – возникли жизнь и смерть. То, как миф интерпретирует устройство мира, какие понятия помещаются в позиции антагонизма, а какие – в позиции синонимичности, обуславливает основания ментальности культуры³.

Категории «пространство» и «время» тесно связаны с категориями «жизнь» и «смерть». Пространство и время являются решающими факторами для свершения событий жизни и смерти. «Где?», «когда?» и «как?» определяют то особенное сочетание обстоятельств, которое позволяет произойти и свершиться единственному, уникальному событию, одному из множества столь же вероятных и столь же уникальных других событий. Не случайно точки пересечения пространства и времени всегда играют в культуре важнейшую роль, задавая вектор развития ее содержания.

В традиционной культуре точки пересечения пространства и времени осмысляются в контексте провиденциализма. Благодаря этому возникает фундаментальное для традиционной культуры понятие «судьба». Причем судьба мыслится не только как детерминированность всего сущего, но и как смысл каждого живого существа и предмета⁴. Всякий герой мифа существует как олицетворение определенного качества-силы. Так, смысл жизни героя (антигероя)

¹ Кэмбелл Дж. Тысячеликий герой. М.: Ваклер, Рефл-бук, АСТ, 1997. С. 153.

² Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 18.

³ См.: Рыбас А.Е. Философия русской сказки // Вече: Журнал русской философии и культуры. Вып. 28. СПб., 2016. С. 113–129.

⁴ См.: Бродский А.И. Логика судьбы // Вече: Журнал русской философии и культуры. Вып. 19. СПб., 2009. С. 5–16.

раскрывается в поступке – реализации того принципа, который он и олицетворяет. Обстоятельства, представляющие собой событийный контекст мифической реальности, складывается таким образом, что поступить иначе герой просто не может, так как он пришел в мир с определенной целью, о которой он осведомлен с самого начала или узнает по ходу сюжета от других героев мифа. Богатырь рождается на Русской Земле исключительно в час ненастья – тогда, когда в нём (богатыре) есть необходимость.

А и гой еси, сударыня матушка,
Молода Марфа Всеславьевна!
А не пеленай во пелену червчатую,
А не в поясай в поесья шелковые,
Пеленай меня, матушка,
В крепки латы булатные,
А на буйну голову клади злат шелом,
По праву руку палицу,
А и тяжку палицу свинцовую,
А весом та палица в триста пуд¹.

Помимо создания провиденциалистского контекста культуры, категории «пространство» и «время» выполняют упорядочивающую функцию – функцию определения границ. При этом время понимается как линейность, цикличность или точка.

Линейное время делит события на «прошлое», «настоящее» и «будущее». Линейное время – это человеческий век, жизнь отдельного индивида. Время циклическое – это время смены времён года, эпох и поколений, время мифа и сказок. Герои сказок живут в замкнутом мифе, сюжет которого оживает всякий раз, когда миф воспроизводится в рассказе или ритуале.

Циклическое время – это время закономерностей, время вечно-го повторения одного и того же сюжета. За зимой непременно следует весна, а за весной – лето. Дети однажды станут родителями, а затем роль родителей перейдет к следующему поколению, и недавние дети станут стариками. И так далее, без конца. Не случайно у многих народов традиционного уклада жизни существуют представления о перерождении душ предков в потомках, а род человеческий понимается как микрокопия мира природы, с его закономерной сменой сезонов. Также имеют место представления о циклическом переходе самой жизни – «энергии» – из одной формы в дру-

¹ *Авенариус В.П.* Книга о киевских богатырях: свод 24 избранных былин древне-киевского эпоса. М.: Директ-Медиа, 2015. С. 6.

гую¹. Например, в фольклоре часто встречается мотив превращения героя после смерти в птицу, зверя или растение. В русской народной песне «Ой, разлилась речка быстрая» река говорит с юношей голосом его утонувшей сестры:

А крутой беряжок – это грудь моя.
Шелковая трава – это волос мой.
Белы камушки – это глазки мои.
Бела рыбица – это тело мое.
А речная вода – это слезки мои.
Ключевая вода – это кровь моя...

Для циклического времени вечность не за пределами мира людей, а здесь и сейчас. И это «сейчас» тождественно «всегда». Такое представление характерно и для языческой Руси, оно запечатлелось во многих русских народных сказках, былинах и песнях.

После христианизации Руси время стало восприниматься всё в тех же рамках провиденциализма, но теперь это уже были не предопределенность «смены времён года», а неизбежность конца света и страшного суда, обусловленная предысторическим грехопадением Адама и Евы. Таким образом, вечность была перенесена из сферы реального «здесь» в потустороннее «там».

Как языческая, так и христианская парадигмы схожим образом очерчивают границы внутри Космоса. Это разделение происходит за счет дробления не только времени, но и пространства. В метафизическом смысле Вселенная делится на «тот» мир и «этот». Но численно данное деление выражается не через две, а через три сферы: мир богов и предков (рай), срединный мир (мир людей), нижний мир – мир предков (ад).

Христианство, православие в частности, делит «ту» сторону на благое и неблагое. Мир небесный – рай, он является квинтэссенцией истинного, благого и прекрасного, ад же представляет собой инверсию рая. Мир людей представлен как поле битвы рая и ада.

В языческом воззрении нижний мир не является логовом зла, а верхний – единственным источником блага и света. Как Небеса (верхний мир), так и Подземная бездна (нижний мир) – это просто «та» сторона, место, где живут предки и боги. Срединный мир – это место жизни «младших» богов – духов природы и дома, а также людей.

Согласно русским народным сказкам, и на Небесах с героем может приключиться «худо», а в Подземелье – «благо». Так, в сказ-

¹ См.: *Кравченко В.В.* Симфония человеческой культуры. М.: Аграф, 2017. С. 28–49.

ке «Старик на небе» поднявшийся в верхний мир по гороховому стеблю старик был пойман одной из коз – хозяйек дома: «Но на двенадцатой козе сбился, заговорил только одиннадцать глаз; коза увидела его двенадцатым и поймала»¹.

Очерчивание границ культурного пространства с помощью категорий «пространство» и «время» происходит также в повседневной, бытовой жизни. День человека дробится на «до» и «после» восхода и захода солнца, на «вчера», «сегодня» и «завтра». Пространство делится на «свой» дом (край) и «чужой»: всё, что расположено до горизонта-«края», это своё, а то, что за горизонтом – иное, «чужое». Пусть и вполне известное, и материально-проявленное, но то, что находится за горизонтом, незримое глазу, отчуждается, превращается в столь же отдаленную для человеческого восприятия область, как и «тот свет».

«Тот свет» – это свет другого, «перевернутого» солнца, солнца, ушедшего за горизонт, в мир мёртвых. Отсюда и возникает подозрительное отношение к чужеземцам, к тем, кто пришел из другого, невиданного (в буквальном смысле – того, которого никто не видел) края, из-за моря, из-за горизонта. Такой человек воспринимается как странник из мира богов, предков и духов, и кто может знать, с добром ли, с худом ли пришел этот чужеземец.

Это особенное отношение к чужестранцам переносилось и на соотечественников, отправлявшихся в дальние путешествия. Такой человек считался едва ли не шаманом, колдуном – человеком Силы, способным пересечь границу зримого и незримого, посетить иные миры и вступить в контакт с их обитателями. Считалось, что с таким человеком непременно должны были происходить дивные вещи.

В более поздний период такое отношение к путешествующим переносится на странников. Но оно уже почтительное, без недоверия и опасений, благоговейное. Странник, ходящий по монастырям и стремящийся посетить Святую землю (Иерусалим), – это Божий человек. Паломник, побывавший в Иерусалиме, приравнивается народным сознанием едва ли не к человеку, побывавшему в раю. Странникам приписываются чудесные способности. Так, в первой из цикла былин об Илье Муромце странники, «калики перехожие», исцеляют богатыря от недуга, мучавшего его с самого рождения:

Приходили калики перехожие,
Они крест кладут по-писаному,
Поклон ведут по-ученому,

¹ «Народные русские сказки» А. Н. Афанасьева. М.: Олма-пресс, 2004. С. 43.

Наливают чарочку питьица медвяного,
Подносят-то Илье Муромцу.
Как выпил-то чару питьица медвяного,
Богатырско его сердце разгорелось,
Его белое тело распотелось.
Воспроговоят калики таковы слова:
«Что чувствуешь в себе, Илья?»
Бил челом Илья, калик поздравствовал;
«Слышу в себе силушку великую».
Говорят калики перехожие:
«Будь ты, Илья, великий богатырь,
И смерть тебе на бою не писана»¹.

Миф соразмерен, закономерен и гармоничен, определён собственной внутренней диалектической логикой, суть которой – реализация потенциала через преступление некоей границы во время «ритуала», акта инициации. Каждый объект (культурный герой) обладает историей: возникновение – жизнь – смерть. Сам факт возникновения должен был бы говорить о его временном характере, о том, что он может и должен исчезнуть таким же образом, как когда-то возник. Возникновение (проявление) есть акт реализации какой-то определенной идеи, которую будет проявлять объект (герой) в том самом пространстве, в котором возник. Герой – это тот, кто совершил подвиг, поступок «сверх» обыденного, тот, кто преодолел прежнее «Я» во имя «Я» обновленного. После воплощения, реализации того смысла, манифестацией которого являлся герой, он умирает. Но эта смерть не есть окончательная аннигиляция смысла самого героя. Напротив, это его рождение в «вечности». То же можно сказать и о самом мифе.

Умирая, старый миф никогда не исчезает. Напротив, уходя «в землю», он прорастает сквозь почву культуры, пуская корни в каждом из её пластов, находя новые способы преломления собственных идей и ликов, превращая их в иконический архетип, непрерывно трансформирующийся формально (декоративно), но сущностно остающийся «самим собой», актуальным и подлинным в своей неизменной изменчивости.

¹ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Изд. 2-е / Под ред. А. Е. Грузинского. В 3 т. Т. 1. М., 1909. С. 51.

СЛАВЯНСКИЕ МОТИВЫ В ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОМ ИСКУССТВЕ ПРИДНЕСТРОВЬЯ

В раннем средневековье на территории современного Приднестровья жили славянские племена уличи и тиверцы, а также кочевники-тюрки – печенег и половцы. Определённое время эта территория была частью Древнерусского государства и Галицко-Волынского княжества, а с 60-х гг. XIV в. – Великого Княжества Литовского¹. Таким образом, очень многое нам осталось от предков, которые передавали из поколения в поколение свои умения и опыт, в том числе и в декоративно-прикладном творчестве. Но, к сожалению, со временем все реже и реже молодые люди стали принимать участие в процессе сохранения народных промыслов и традиций, все чаще забывая славянские корни, такие близкие нашему народу. Но есть еще в республике мастера-ремесленники, которые свято чтут и сохраняют то, что поддерживает связь с нашими предками.

Одним из важнейших факторов сохранения и развития народного декоративно-прикладного искусства в целом и народных ремесел в частности является повышение национального самосознания, требующего выражения этнической специфики в визуальной форме². На данный момент создаются и уже созданы группы, клубы мастеров, музеи, лаборатории по поиску и сохранению славянских традиций, которые так важны для русскоязычного населения нашей республики. Создаются кружки, проводятся мастер-классы для молодежи с целью передачи этих хрупких традиций, укрепления понимания будущими поколениями важности своих истоков и продолжения передачи наследия уже их детям.

Тяготение современного населения к корням своего народного искусства можно с полным правом считать очевидным. Это дает возможность использовать народные традиции в эстетическом воспитании и художественном образовании подрастающего поколения как средство защиты духовного мира детей от бескультирья и утраты нравственных ценностей.

Во многих регионах нашей республики было развито ковроткачество, кружевоплетение, виноделие (а, значит, и ремесло бондаря), лозоплетение, резьба по дереву. Даже в керамике сохраняются сла-

¹ *Полушин В.* Тирасполь на грани столетий: штрихи к историческому портрету города на Днестре. Тирасполь: ЛАДА, 1997. С. 25.

² *Зеленчук В.С.* Население Бессарабии и Поднестровья в XIX в. (Этнические и социально-демографические процессы). Кишинев, 1979. С. 34.

вянские традиции. И, конечно же, письменность и культура, которые дают нам право быть и называть себя славянами.

Народное декоративно-прикладное искусство, как результат творчества многих поколений мастеров, необычайно разнообразно в своих национальных особенностях, которые проявляются во всем – от выбора материала и до трактовки изобразительных форм. Глубокое понимание специфики материала позволяет создавать яркие и неповторимые произведения декоративно-прикладного искусства. Дерево и глина, камень и кость, кожа и мех, солома и лоза – все это приднестровские мастера используют для создания уникальных произведений, находят им органичное применение в разных сферах быта, обрабатывают и декорируют эти материалы в соответствии с их собственными природными свойствами.

В данной статье автор обращается к накопленному приднестровскими умельцами опыту в области керамики. В результате встреч с мастерами выяснилось, что у каждого из них свои подходы к керамике и свои достижения.

Так, самая ранняя керамика в основном использовалась как посуда из глины или из смесей её с другими материалами. В настоящее время расширился спектр применения керамики: она широко используется в промышленности, строительстве, искусстве, медицине и науке. По-прежнему керамика широко востребована в быту, широко используется в повседневной жизни в приднестровских селах и городах. Из кувшинов, сужающихся кверху (бурлуй), и из глиняных сосудов с широким горлом (улчор) угощают гостей вином, наливая его в керамическую кружку. В глиняных горшках (оалэ) запекают овощной гивеч, мясные блюда. Солонки, чашки, панно, цветочные горшки из традиционной керамики отыщутся практически в любом доме и квартире, все это также сохраняет связь с нашими предками-славянами.

А поскольку наш регион в разное время населяли разные народы, произошло смешение традиций, ремесел, культур. При раскопках на территории нашей республики были найдены различные изделия из металла, дерева, а также из глины. Чаще всего это различные предметы быта: кувшины, сосуды, чаши, курительные трубки, горшки.

К сожалению, данный вид ремесла в нашем регионе стал забываться: немногие из мастеров владеют этим искусством. А те, кто занимается керамикой, передают свое мастерство только по наследству, ведь у каждого мастера есть свои секреты, своя «изюминка». Творчеству, технике, технологиям, работам некоторых из них мы посвятили свое исследование.

Евгений Филиппович Иовица, коренной тираспольчанин, применяет при изготовлении изделий традиционную глину, иногда использует терракотовую (красную). Создает он декоративные панно с изображениями памятных мест нашего региона, барельефы с использованием народных мотивов, памятные медали с видами столицы Приднестровья, посвященные юбилею города, известным поэтам нашего региона, знаменитым людям, сувенирные статуэтки, покрывает некоторые свои изделия цветной глазурью, имитируя металл или бронзу. В своих работах Евгений Филиппович делает акцент на деталях. Когда знакомишься с его работами, они завораживают своими образами, смыслом, в них чувствуется тепло души мастера. Мастер декоративно-монументального искусства получил признание своих заслуг: он стал членом Союза художников СССР, членом Союза художников МССР, членом Союза художников Приднестровья, Заслуженным художником Приднестровья. Тяга к искусству передалась ему еще от дедушки, который был иконописцем. Его дядя был резчиком по дереву. А сам Евгений Филиппович мечтает передать все секреты мастерства своей внучке.

Начинающий мастер-керамист Евгений Иванович Реуцкий создает различные изделия утилитарного назначения, соблюдая все технологические приемы их производства. Использует он несколько способов обжига: стандартный (в традиционной печи для обжига) и с помощью молока (в этом случае изделия получаются приятными на ощупь и на вид, цвет изделий становится более «живым»). За 8-часовым обжигом следует роспись или глазуровка некоторых частей изделий (в зависимости от их назначения). Для украшения своих произведений автор иногда использует знаки трипольской культуры, славянские обереги, которые считаются традиционными для керамики нашего региона, а также различные растительные мотивы. Он создает сувениры, посвященные нашей республике и ее памятным местам. Евгений Иванович – молодой мастер, он еще ищет свою манеру исполнения, свой особенный штрих, благодаря которому его работы будут узнавать.

Галина Петровна Палий, проживающая в селе Владимировка Слободзейского района, уже в достаточно серьезном возрасте увлеклась керамикой и решила связать свое творчество с данным видом искусства. Для начала она стала изучать историю применения материалов в регионе, традиции нашего региона в изделиях, связь с предками-славянами, истоки зарождения керамики, использования орнаментов и их историю, значения для славян, характеризующие наш край (например, виноградная лоза, аист). Для своих произведений использует стандартную неглазурованную глину, красную и белую глину. Г. П. Палий создает изделия утилитарного назначения,

сувениры, панно, декоративные элементы. Использует чаще всего молочный метод обжига: изделие погружается в домашнее молоко, пропитывается им, затем происходит обжиг. Таким образом Галина Петровна изготавливает посуду, предназначенную для приготовления пищи и выполненную с соблюдением технологических приемов, которые гарантируют гигроскопичность, теплостойкость и безопасность при использовании. При создании изделий Г. П. Палий использует также ленточный способ набирания изделия, кусковой и с при помощи гипсовых форм. Для декоративного украшения изделий мастерица использует славянские знаки, а также трипольские знаки и растительные элементы, для создания панно, посвященных памятным местам нашей столицы, применяет народные мотивы.

Константин Пантелеймонович Склифос из села Устье Дубосарского района тоже занимается изготовлением небольших сувениров, но кроме того, выполняет глиняные свистульки по аналогам старинных русских образцов музыкальных инструментов. Этот духовой инструмент – окарину, по мнению известного немецкого ученого-инструментоведа Курта Закса, знали еще в эпоху палеолита, он был элементом духовной жизни многих народов, в том числе славянских, и служил в древности магическим целям, сопровождал культовые обряды и народные празднества. Удивительно простая по форме и декору, окарина магически притягивает внимание зрителей рукотворностью и мелодичным звучанием. Ее форма напоминает птицу длиной около 15 см, полую внутри, с пальцевыми отверстиями вдоль корпуса и свистковым корпусом. Качество таких инструментов очень высоко при незначительной трудоемкости. Окарины, выполненные Константином Пантелеймоновичем, музыкантом по образованию, все разные и по-разному звучат. Звук каждой окарины мастер регулирует размером пальцевых отверстий, а также временем сушки и способом обжига готовых изделий. Мастер с удовольствием делится секретами своей технологии, что дает возможность распространить его опыт.

Все эти мастера с удовольствием демонстрируют изделия из керамики на различных ярмарках, фестивалях. Но когда-то широко распространенный вид ремесла, к сожалению, исчезает в Приднестровье. В южной части Приднестровья нет мастеров и мастерских по изготовлению когда-то традиционной для региона черной керамики. Эта керамика выполняется из той же красной глины, а приобретает черный цвет благодаря специальной технике обжига: она коптится в дымной печи, все щели которой тщательно заделаны. Особенно распространена черная керамика на территории соседней Молдовы. По сути, гончарное дело – одно из ведущих ремесел в Молдове. В прошлом здесь встречались целые поселения гончаров.

Изготавливали не только керамическую утварь, предметы быта, но и глиняную черепицу, обожженный кирпич для строительства домов. К сожалению, в настоящее время мастеров керамики и в соседней Молдове тоже осталось немного. Каждый керамист проходит свой творческий путь, учась на своих ошибках, находя новые приемы, уникальные методики, поэтому очень важно беречь наших мастеров, поддерживать их уникальное творчество.

Такой традиционный вид уникального русского народного искусства, как кружевоплетение, пришел к нам из Руси в XVI веке. Созданием кружев, в основе которых лежит ажурный узор, занимались девицы и женщины всех сословий, и издавна славилась они профессионализмом, красотой и изяществом узоров. Наши местные кружевницы за основу взяли не только плетеные изделия, распространенные на Руси, но и образцы кружева из Европы, которые наши мастерицы позаимствовали, переработав на свой лад.

В целях возрождения данного вида декоративно-прикладного искусства были проведены изыскания мастеров-ремесленников среди населения, которое еще сохраняет традиции наших предков. К сожалению, таких мастериц осталось совсем немного. Одна из них – мастерица из села Карманово Нина Васильевна Россохина, самоучка, обучалась еще с детства по готовым изделиям своей матери и бабушки, соседок, вязала кружева в основном с помощью крючка из хлопчатобумажных ниток, мишуры. Со временем Нина Васильевна обучала этому ремеслу своих маленьких воспитанниц детского сада, девушки-соседки приходили получать уроки и советы по кружевоплетению. Здесь и славянские мотивы, и техника, которая вновь становится популярной. На данный момент Нина Васильевна осталась одна такая мастерица и рада, что молодежь желает перенять традиции предков, стала интересоваться такой красотой.

Одним из самых распространенных на территории Молдавии и современного Приднестровья считается ковроткачество. Еще в конце XIX – середине XX в. оно было широко распространенным женским занятием с глубокими традициями, идущими от славян. Материалом для ткачества служили конопля и шерсть, лен употребляли значительно меньше. С середины XIX в. вошла в употребление покупная хлопчатобумажная нить. Процесс подготовки волокна к прядению был длительным. Обработка пряжи и тканье производилось с помощью самодельных орудий. Специфическим был способ прядения на ходу, при котором использовали прялку с удлиненным древком, укрепляемым пряхой за поясом.

Ковроткачество было неотъемлемым атрибутом в каждом доме, молодые девушки в возрасте 10–11 лет обучались этому ремеслу и с его помощью заготавливали себе приданое. Особенно много изго-

тавливалось полотенец: одни являлись обязательными атрибутами свадебных, родильных и похоронных обрядов, другие использовались для хозяйственных нужд, третьи украшали интерьер жилища¹.

Орнаменты на полотенцах ритуального или декоративного назначения представляли собой ритмическое повторение одного мотива геометрического или растительного характера. Все эти мотивы, ремесло, способы окраски шерстяных ниток, тканей достались нам от предков славян. Для сравнения можно сопоставить рисунки и орнаменты ковров и тканей, распространённые на территории нынешнего Приднестровья, доставшиеся нам в наследство, и такие же ткани и ковры того же периода городов России: они будут идентичными, что доказывает единство корней культуры и истории.

Узоры были двусторонними. Как правило, изготавливались преимущественно чёрные ковры с очень ярким рисунком. Женщины не только пряли шерсть для ковров, но и сами готовили растительные красители, придавая своим произведениям искусства оттенки сочности, глубины и благородства.

В течение XX в. ковроткачество продолжало развиваться. Ведущими орнаментальными композициями в сельской местности продолжали оставаться «Букет» и «Венок», окаймленные гирляндами цветов в сочетании с геометрическими мотивами. Расцветка современных ковров стала ярче, насыщенней. Творения современных мастеров-умельцев удивляют многообразием форм, яркой образностью, своеобразием исполнения, выразительностью цветовых, пластических, композиционных решений, сочетанием полезности и красоты. Благодаря неповторимому, самобытному мастерству современных исполнителей по своему художественному достоинству эти работы стоят значительно выше, чем многие изделия из дорогих материалов. Именно в этих, на первый взгляд, незамысловатых работах из самых обычных материалов наиболее полно прослеживаются истоки духовной жизни народа. Именно они насыщены особым смыслом и богатым содержанием – добротой, мудростью и достоинством².

Наша задача – способствовать возрождению и развитию народных художественных промыслов и ремесел в Приднестровье, сохранять самобытное наследие наших мастеров, поддерживать их, в том числе и путем приобретения этих уникальных произведений искусства.

¹ Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры / Гл. ред. Ю. В. Бромлей. М.: Наука, 1987. С. 51.

² *Нидерле Л.* Славянские древности / Пер. с чеш. М.: Наука, 2000. С. 267.

ИЗ ИСТОРИИ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА

А. В. Малинов, И. Ю. Пешперова

НЕЗАБВЕННЫЙ УЧИТЕЛЬ (В. И. Ламанский и И. И. Срезневский)¹

Становление преподавания славянских языков и изучения славянства в Петербургском университете связано с именами Измаила Ивановича Срезневского (1812–1880) и его ученика Владимира Ивановича Ламанского (1833–1914). Лекции Срезневского, которые довелось слушать Ламанскому во время обучения в университете (1850–1854), предопределили его путь в науке. По словам П. А. Лаврова, «от И. И. Срезневского В. И. почерпнул живое одушевление и интерес к современному славянству и его историческим судьбам»². В 1865 г. Ламанский вернулся в университет уже в качестве преподавателя. За долгие годы преподавания (до 1899 г.) ему удалось создать собственную научную школу. Отношения Ламанского к своему учителю не оставались неизменными, но чувство глубокого уважения к нему он сохранил на всю жизнь.

Первое упоминание Ламанского о Срезневском относится к началу его обучения в университете. 9 октября 1850 г. в письме к своему гимназическому другу Михаилу Устиновичу, учившемуся в то время в Харьковском университете, он упоминал, что «самый любимый мой профессор – это Срезневский. К нему я хожу и на второй курс, где он читает или лучше мы (потому что он так любезен, что и меня спрашивает, т. е. просит переводить) читаем Краледворскую рукопись или собрание древних чешских стихотвор[ений], памятников IX–XIV вв., найденную Ганкою в гор. Кеннехофе в старой башне между разным хламом. Язык их очень лёгкий и в то время вообще все слав[янские] наречия мало различались между со-

¹ Статья подготовлена при поддержке РФФИ (грант № 16-03-00450).

² *Лавров П. А.* Владимир Иванович Ламанский. Некролог // Отчет о состоянии деятельности Императорского Петроградского университета за 1914 год. Пг.: Типография Б. М. Вольфа, 1915. С. 12.

бою. В первом же курсе он читает 1 раз в нед[елю] Ис[торию] слав[янских] яз[ыков], где мы разбирали одно место Остромирова Евангелия; а другой раз – обзор славянских наречий. Этот курс состоит в следующем: О славянских племенах и народах (в отношениях историческом, религиозном и политическом). Основные черты слав[янских] наречий. Филологический обзор вообще всех слав[янских] языков и характеристика каждого языка порознь. Представивши обзор славянск[их] народов, он приступил к языкам историческим и критическим обзорам замечательных учёных в филологии общей и преимущественно славянской. Из русских он преимущественно расхваливал Павского и Буслаева»¹. На первом курсе Ламанский слушал лекции Срезневского по церковно-славянскому языку, курс «Обзор славянских наречий» и ходил на занятия к второкурсникам, у которых профессор вел предмет «Чтение образцов славянских наречий». Здесь изучали «Краледворскую рукопись» и чешских поэтов Я. Коллара и Ф. Челяковского. На втором курсе Ламанский занимался у Срезневского преимущественно чешским языком и литературой, в частности, по настоянию учителя, «Краледворской рукописью». Это был сознательный выбор, поскольку как признавался Ламанский: «Этот язык важен и в том отношении, что первые славянисты, и главные двигатели славянищины – суть чехи; теперь первое место в славянской филологии, после нашего русского учёного Востокова, занимает Иосиф Шафарик, а в отношении славянской археологии и древностей, он первый в Европе»². В письме к другу Ламанский давал следующую характеристику преподавания Срезневским чешского языка: «Надо тебе заметить, что он читает прекрасно, к объяснению слов чешских и преимущественно древних чешских обыкновенно обращается к языку простого народа, который и которого он изучал и любит, как мне кажется, по крайней мере»³. 26 ноября 1851 г. в письме к тому же адресату он восклицал: «Срезневский 2 раза в неделю, ужасно мало времени! По понедельникам читает Слав[янские] древн[ости], по этой части я читаю Шафарика – Slov[anské]. Starož[itnosti] Чудная вещь!, а по средам читает памятники древнего польск[ого] яз[ыка]»⁴. В этом же письме он упоминает, что через Срезневского получает для работы книги из библиотеки Академии наук. В следующем году Ламанский также слушал курс «Славянские древности», что видно из письма 8 декабря 1852 г. «Срезневский читает два раза в неделю Слав[янские]

¹ СПФ АРАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 76. Л. 3 об.

² Там же. Л. 17 об–18.

³ Там же. Л. 9.

⁴ Там же. Л. 6 об.

древности, – писал он М. Устиновичу, – курс их состоит из двух частей: 1) Географико-историческое описание славян до 12 стол.; 2) Этнографическое опис[ание]»¹.

Уже в конце первого курса молодой студент столкнулся с «теневой» стороной академической жизни. В письме он не приводит конкретных фактов, но становится понятно, что речь идет о любимом учителе. «Я прежде думал, – писал Ламанский 25 марта 1851 г., – что учёные живут между собою дружно и что вообще у них больше единодушия. Нет, живут дружно одни немцы-учёные и вывозят друг друга на всякий манер, во вред русским... Когда я говорил об интригах между учёными, то имел в виду одного профессора, очень уважаемого мною, именно Срезн[евского], который, кажется, более лицо страдательное; впрочем, этого я хорошо не знаю. Студенты, да и многие другие называют его страшно учёным, но бездарным, оттого что он много занимается. Прямо лакейское суждение: много что-то занимается, верно, плохо понимает, в толк не берёт»². 30 июня 1851 г. в очередном письме он вновь дает восторженную характеристику И. И. Срезневскому, замечая, что он «необыкновенно остроумный»³.

Ламанский достаточно рано стал проявлять самостоятельность в суждениях и критически относиться к преподававшим профессорам. По мере выработки самостоятельного мировоззрения и собственных точек зрения на славянство, он стал придирчивее относиться и к своему учителю. Еще в ноябре 1851 г. (26 ноября) в письме гимназическому другу он писал о разногласиях с Срезневским по поводу датировки Переяславской рукописи⁴. Ламанский упоминал о «горячем разговоре», «где я сказал может быть много лишнего»⁵. В дневнике, датированным 8 февраля 1854 г., т. е. на последнем курсе университета, записи, относящиеся к Срезневскому уже вовсе лишены ученического пиетета. О Срезневском он пишет в таких выражениях, как «голова едва ли не бездарной» и «переливать из пустого в порожнее (как постоянно делает Срезневский, когда рассуждает)»⁶. Приведу еще одну черту Срезневского уже из письма ученика Ламанского А. С. Будиловича, отправленного из Санкт-Петербурга 19 сентября 1868 г. в Венецию, где в то время Ламанский ра-

¹ Там же. Л. 50 об.

² Там же. Л. 18.

³ Там же. Л. 46 об.

⁴ В. И. Ламанский – М. П. Устинову 26 ноября (8 декабря) 1851 г. Петербург // Документы к истории славяноведения в России (1850–1912). М., Л.: Изд-во АН СССР, 1948. С. 3–4.

⁵ СПФ АРАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 76. С. 4.

⁶ СПФ АРАН. Ф. 35. Оп. 3. Ед. хр. 2. Л. 69 об.

ботал в архивах. Антон Семенович Будилович был одним из первых учеников Ламанского и впоследствии стал крупным ученым-славистом, ректором Варшавского и Дерптского университетов. А. С. Будиловича можно назвать не только учеником, но и единомышленником Ламанского, разделявшим его славянофильские убеждения. В письме А. С. Будилович сетовал на трудность общения с Срезневским, требовавшего, чтобы студент оставил частные уроки. «Он уверен, – писал А. С. Будилович, – что студенты могут жить на 12–16 р., а своим детям 25 р. стипендии назначает. Да и говорить с ним трудно – всему перечит – и не для чего»¹.

Вероятно, при рассмотрении выпускного сочинения Ламанского о языке «Русской правды», представленной на золотую медаль, Срезневский не поддержал своего ученика. Ламанский получил серебряную медаль, вместо ожидаемой золотой и после окончания университета поступил на службу. Однако в 1859 г. именно Срезневский инициировал представление книги Ламанского «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании» на присуждение Демидовской премии Академией наук, а затем рекомендовал своего ученика на должность профессора в готовящийся к открытию Новороссийский университет. С подачи декана истории-филологического факультета Срезневского в апреле 1865 г. Ламанский был принят доцентом на кафедре славянской филологии.

До конца жизни Ламанский считал Срезневского своим учителем, хотя и признавал за ним ряд заблуждений и ошибок, которые необходимо преодолевать. Ламанский, в частности, был одним из главных критиков подлинности Краледворской и Зеленогорской рукописей², посвятив доказательствам их подложности неоконченную статью «Новейшие памятники древнечешского языка»³, в кото-

¹ СПФ АРАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 267. Л. 12.

² *Лавров П.А.* Владимир Иванович Ламанский. С. 16–18; *Лантева Л.П.* Краледворская и Зеленогорская рукописи и их оценка в России XIX и начала XX вв. // *Studia slavica*. 1975. № 21. С. 67–94.

³ *Ламанский В.И.* Новейшие памятники древнечешского языка // Журнал министерства народного просвещения. 1879. Январь. С. 131–160; *Ламанский В.И.* Новейшие памятники древнечешского языка // Журнал министерства народного просвещения. 1879. Февраль. С. 311–366; *Ламанский В.И.* Новейшие памятники древнечешского языка // Журнал министерства народного просвещения. 1879. Март. С. 118–159; *Ламанский В.И.* Новейшие памятники древнечешского языка // Журнал министерства народного просвещения. 1879. Апрель. С. 247–276; *Ламанский В.И.* Новейшие памятники древнечешского языка // Журнал министерства народного просвещения. 1879. Август. С. 1–33; *Ламанский В.И.* Новейшие памятники древнечешского языка // Журнал министерства народного просвещения. 1880. Июнь. С. 312–353.

рой критиковал и взгляды Срезневского, не решившегося признать их за фальсификации. Своему учителю Ламанский посвятил цикл статей «Непорешенный вопрос»¹, написанных в 1868 г. в Венеции, в которых обосновывал возможность русского языка стать общеславянским научным, литературным и дипломатическим языком. Срезневский высоко оценил статьи Ламанского и предложил представить их в Совет историко-филологического факультета в качестве докторской диссертации. В 1878 г. в «Протоколах заседаний Совета Императорского Санкт-Петербургского университета» была опубликована его «Записка об ученых трудах И. И. Срезневского»². «Записка...», подготовленная к конкурсному переизбранию Срезневского, была краткой и носила несколько формальный характер. Ламанский понимал, что значение Срезневского как ученого, преподавателя и даже администратора (декана историко-филологического факультета) очевидно, и не нуждается в дополнительных аргументах, которые могут быть восприняты как оправдание. В несколько торжественном тоне Ламанский говорил о Срезневском, как об одном «из первых счастливых насадителей Славистики в России»³ и признавал, что он «завоевал... почтеннейшее место славянского подвижника, истинного столпа и заслуженного ветерана Славяноведения»⁴. Работы Срезневского, писал он, «отличаются богатством новых данных, внимательностью и тонкостью наблюдений, строгостью и точностью анализа, словом всеми достоинствами, которые справедливо ему стяжали славу первоклассного ученого исследователя в России и за границею»⁵. На смерть Срезневского Ламанский откликнулся некрологом⁶, а позднее опубликовал и небольшое исследование о нем⁷. В издававшемся Ламанским этнографическом

¹ Ламанский В.И. Непорешенный вопрос (И. И. Срезневскому) // Журнал министерства народного просвещения. 1869. № 1. С. 122–163; Ламанский В.И. Непорешенный вопрос // Журнал министерства народного просвещения. 1869. № 6. С. 349–378; Ламанский В.И. Непорешенный вопрос // Журнал министерства народного просвещения. 1869. № 7. С. 84–378.

² Ламанский В.И. Записка об ученых трудах заслуженного ординарного профессора и декана Историко-филологического факультета И. И. Срезневского // Протоколы заседаний Совета Императорского Санкт-Петербургского университета за вторую половину 1876–1877 с приложением. № 16. СПб., 1878. С. 56–57.

³ Там же. С. 56.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 57.

⁶ Ламанский В.И. Некролог И. И. Срезневского // Новое время. 1880. № 1421.

⁷ Ламанский В.И. Измаил Иванович Срезневский (1812–1880). М.: Синодальная типография, 1890. 41 с.

журнале «Живая старина» он публиковал материалы и письма Срезневского¹.

Срезневский не примкнул к славянофильскому движению, но, вероятно, сочувственно относился к философским увлечениям Ламанского. По крайней мере, Ламанский воспринимал украинофильство 1840-х гг., которому симпатизировал И. И. Срезневский, как одну из разновидностей славянофильства. Он, в частности, отмечал, что «как и во всякой школе и в новом направлении, в ней были две стороны: здоровая, вечно живая и односторонняя, преходящая. Отличавшая ее горячая любовь к народности и родной старине воспитывала в представителях и приверженцах школы понимание и ревностное изучение народной речи, поэзии, уважение к народной жизни, ее правам и свободе, но эта же любовь нередко выражалась в односторонних, болезненных увлечениях, неизбежных впрочем спутниках всех новых, самых даже плодотворных, направлений в литературе, науке, жизни»².

Можно предположить, что приемы и методы исследовательской работы, воспринятые у Срезневского, Ламанский использовал в преподавании славистики следующим поколениям ученых. Однако между учителем и учеником было и серьезное расхождение в понимании славяноведения как науки. Ламанский меньше внимания уделял славянской филологии, отдавая предпочтение славянской истории. В основе его подхода лежали идеи славянофилов. Именно опора на славянофильскую философию позволила Ламанскому выработать широкий взгляд на славянство, его культурную специфику

¹ Путевые письма и заметки И. И. Срезневского о сербо-лужицанах. 1840 г. // Живая старина. 1890. Выпуск I. С. 84; Сербо-лужицкий народный каледарь (Из бумаг И. И. Срезневского) // Живая старина. 1890. Выпуск II. С. 55–57; Сербо-лужицкие народные поверья (Из бумаг И. И. Срезневского) // Живая старина. 1890. Выпуск II. С. 57–62; Путевые письма И. И. Срезневского к матери его Елене Ивановне Срезневской (1839–1842) (предисловие и примечания В. И. Ламанского) // Живая старина. 1892. Выпуск I. С. 49–77; Путевые письма И. И. Срезневского к матери его Елене Ивановне Срезневской (1839–1842) // Живая старина. 1892. Выпуск II. С. 27–70; Путевые письма И. И. Срезневского к матери его Елене Ивановне Срезневской (1839–1842) // Живая старина. 1892. Выпуск III. С. 43–105; Путевые письма И. И. Срезневского к матери его Елене Ивановне Срезневской (1839–1842) // Живая старина. 1893. Выпуск I. С. 20–63; Путевые письма И. И. Срезневского к матери его Елене Ивановне Срезневской (1839–1842) // Живая старина. 1893. Выпуск II. С. 139–179; Путевые письма И. И. Срезневского к матери его Елене Ивановне Срезневской (1839–1842) // Живая старина. 1893. Выпуск III. С. 330–373; Путевые письма И. И. Срезневского к матери его Елене Ивановне Срезневской (1839–1842) // Живая старина. 1893. Выпуск IV. С. 462–506.

² Ламанский В.И. Измаил Иванович Срезневский. С. 6.

и исторические судьбы. «Школу Ламанского» нельзя отнести только к филологии или даже только к истории. Это был цивилизационный подход в славистике.

В. И. Ламанский

Положения [магистерской диссертации «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании»]¹

1. История новой Европы должна различать две главные действующие группы народов – мир романо-германский и мир греко-славянский. Характеристические их особенности и несогласия впервые резко обозначились в IX в., в эпоху монархии Карла V. и отпадения Рима от вселенского единства. Слабая обработка истории греко-славянского мира, оправдывается, впрочем, многими обстоятельствами, составляет тем не менее важный недостаток современной исторической науки.

2. Задача истории, как науки, неисполнима без отчетливого изучения вопроса о значении каждого из племен и народов, самих по себе и во взаимном влиянии их друг на друга. Племенные и народные особенности выражаются и в жизни целых обществ, и в подвигах отдельных личностей. В силу физиологических законов, в исторической жизни немаловажное принимают участие взаимные народные симпатии и антипатии, племенные сочувствия и племенная вражда.

3. История славянского мира должна представить славян и в их внутренней народной жизни, и в их внешних отношениях к чужим племенам и народностям, так как историческая их деятельность проявляется и в их собственных, и в чужих землях, куда выселялись они, вследствие различных причин, как отдельными лицами, так и целыми массами.

4. По самому географическому положению Малая Азия издревле должна была принимать в себя стихию славянскую, которая в ней доселе не получила должного развития, сначала от преобладания греков, притеснявших славян и тем заставлявших их переходить на сторону арабов во время их войн с Византией, а потом от господства турецкого, которое и поныне тяготеет над миллионами наших соплеменников и единоверцев.

5. Внимательное обследование исторических данных не позволяет – ни отрицать непрерывности в сношениях славян с М. Азией

¹ Публикуется по изданию: Русская беседа. 1860. № 1. Смес. С. 145–148. Публикация подготовлена А. В. Малиновым в рамках гранта РФФИ (№ 16-03-00450).

с VII в. по настоящую пору, ни назначать времени первого их ознакомления с этою страной, которое теряется в отдаленной древности. Если справедливо мнение о славянском происхождении венецов пафлагонских, то в них следует видеть ту часть славян, которая, при выселении всего племени в Европу, осталась в Азии, своей прародине. Основательность же этого мнения опирается на критическом разборе достоверных данных.

6. Отношения славян к арабам и обратно вполне заслуживают внимательного изучения. Богатая арабская письменность должна содержать в себе значительный запас новых сведений и подробностей о внутренней и внешней жизни славянского племени, первые сношения которого с арабами завязались в М. Азии не позже половины VII в. Высокое мнение арабов о славянской воинственности, и особенный склад их государственного быта побуждал их принимать и приглашать к себе на службу славян, которые, в течение VII–XI в., являются в их владениях в Азии, Африке и Испании, в качестве беглых, охочих, вольных и гулящих людей (авантюристов и кондотьеров), а не только как рабы и военнопленные.

7. В исторические изыскания необходимо допускать метод аналогий и сравнений, почерпая их преимущественно из жизни народов племенных. При изучении истории отношений славян к арабам, необходимо собирать и принимать во внимание все известия и данные касательно вольных и гулящих людей в славянских землях вообще, и относительно значения славянской стихии в Средней Азии, в Порте Оттоманской, братский чешских рот в средней и восточной Европе XV в., морских дружин адриатических славян во флоте испанском в XI–XVII в. и проч. В стремлениях юго-восточных и юго-западных славян в М. Азию, в Африку и в Испанию выразились их попытки к распространению своего влияния и к колонизации, которая, впрочем, удалась только одним восточным славянам по тем же причинам, по которым из всех народов славянских только русский смог и сумел сложиться в крепкое государственное тело.

8. История отношений адриатических и других славян к Испании, располагающая большим количеством богатых и наукою еще не тронутых материалов, составляет только часть истории отношений славян к народам романским, которые подпавшим исключительному влиянию Рима языческого и христианского, не могли совершенно обеспечить своей самостоятельности от германцев, возобладавших, с помощью римской иерархии, и над славянами, которых в то же время отвлекала непрерывная борьба с завоевательными народами Азии. Эта же борьба славян много содействовала свободному развитию западной образованности. Чехи (XV в.) впер-

вые выразили потребность славянского мира к устройству взаимных союзов и к сближению с народами романскими.

9. Падение славянских государств постоянно сопровождалось следующими внешними и внутренними явлениями: во первых – утратою церковной самобытности, т. е. славянской иерархии и славянского богослужения, пробуждением вражды и распрей с соплеменниками, покорением чужеземцам – грекам, немцам и туркам; во вторых – ослаблением общинного духа и быта, чужеземным образованием высшего сословия, его оторванностью от народа, и его подчинением чуждым стихиям – византийской, немецкой и мусульманской, появлением особого среднего городского сословия с правами и привилегиями, в ущерб селам, и обеднением и разорением поселян, этих, по преимуществу, хранителей славянской народности.

10. Южные и западные славяне для успешного развития своих народностей имеют в настоящее время крайнюю необходимость – в введении у себя в круг общего образования – изучение русского языка и русской литературы, которая, в свою очередь, не прежде и не иначе достигнет значения всемирного, как по общему распространению в России знакомства с языками и литературами славянскими, и по утверждению умственного и литературного общения с ее соплеменниками. Без основательного изучения их прошедшего и настоящего, не возможны успехи нашего самосознания и столь для него необходимого критического разложения византийской и западной европейской образованности. Распространение русского языка вне пределов России, как одно из воздействий восточно-европейского мира на западный, последует, хотя и видоизмененными, согласно народному духу, и усовершенствованными современною наукою способами, теми же однако путями, какими проникало влияние романо-германского мира на греко-славянский.

И. И. Срезневский

Записка об ученых трудах профессора В. И. Ламанского¹

Историко-филологический факультет, вследствие предварительного, в своей среде, избрания В. И. Ламанского в звание ординарного профессора, вошел в Совет университета с представлением об окончательном баллотировании своего сочлена в означенное звание

¹ Печатается по: Протоколы заседаний Совета Императорского С.-Петербургского университета за вторую половину 1872–1873 академического года с приложениями. № 8. СПб.: В типографии В. Безобразова, 1874. С. 45–49. Публикация подготовлена А. В. Малиновым в рамках гранта РФФИ (№ 16-03-00450).

в Совете, и ныне имеет честь дополнить свое представление заявлением тех оснований, на которых утверждается его решение.

Почти за девятнадцать лет перед этим (в июне 1854 г.) В. И. Ламанский окончил университетский курс со званием кандидата историко-филологического факультета – юношею по летам, по пылу стремлений, но уже не юношею самодовольным и доверчивым, как это обыкновенно бывает с юношею, в отношении к науке. Уже на скамье студентской, умея пользоваться тем, что давали ему его наставники на лекциях, он требовал от себя гораздо более того, чем бы мог ограничиться, как хороший студент; жадно увеличивал запас своих знаний не в одном только избранном им круге, но широко и далеко кругом сравнивал и проверял писателей одних с другими и с источниками, изучал источники самостоятельно, насколько было это возможно, и для этого не жалел усилий для владения разными языками, и все свои работы подчинял самостоятельной критике. Некоторые из нынешних сочленов его по факультету и Совету помнят это, как его товарищи по студенчеству, и без сомнения закрепили в себе уважение к нему с того давнего времени, так как и те, уже теперь очень немногие, из преподавателей его знавших студентов. Один из них живо, как очень недавнее, помнит, как он должен был усиленно приготавливаться к лекции из-за ради Ламанского, который тем менее записывал в свою тетрадку, чем менее нового необщедоступного сообщал с кафедры профессор. Таким был В. И. Ламанский студентом: таким – и еще резче – выразил он себя в своей медальной диссертации, которая к сожалению осталась неизданною. Таким, а еще более резко – стал он себя выражать в печати, выступив на учено-литературное поприще почти непосредственно после выхода из университета, и все более привлекая внимание к своему слову самостоятельностью мысли и многообразием знаний. Значение печатаемых им трудов возрастало так же постоянно, как и их количество, – и дало ему место в ряду писателей самых замечательных во своеобразию мыслей, умению их доказывать и богатству припоминаний. Пересчитывать их было бы здесь неуместно, тем более, что обозрение их представлено в «Истории нашего университета». Из всего того, что В. И. Ламанский издал до поступления его в наш университет доцентом, необходимо отметить одно, давшее ему право на это звание. Диссертация его на степень магистра «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании» (Ученые записки второго отделения Академии наук, книга V. СПб. 1859 г.) – книга в 600 страниц большого формата – издана в 1859 г. Академией наук и осталась в науке, как вклад, восполнивший в ней один из немаловажных пробелов, как произведение, давшее ему право на уважение во всем круге ученых, занятых славянской историей и этнографией

и у нас, и за границей. Путешествие В. И. Ламанского по славянским землям, на которое он был вызван министерством народного просвещения по представлению университета, продолжавшееся два с половиной года (в 1862–1864 г.), еще более расширило и утвердило уважение к нему, как к ученому деятелю, столько же даровитому, как и самостоятельному исследователю. По возвращении из путешествия, его достоинствам, все живее всеми признаваемым, открылось, благодаря новому университетскому Уставу, и то поприще, на котором давно желал его видеть наш университет, – поприще преподавателя: он был избран и утвержден доцентом нашего факультета по славянской филологии. В. И. Ламанскому не было трудно оправдать этот выбор, но он не мог смотреть на это слегка с уверенностью самодовольного человека: в своих лекциях с самого начала он поставил себе долгом соединять требования исследовательской науки с литературным достоинством передачи, а вместе с тем расширить круг университетского изложения славянской филологии. Нельзя не отметить, что В. И. Ламанский первый начал преподавать подробно критически историю славян, и для этого должен был выработать многое непочатое и перерабатывать по источникам вновь то, что сделано было прежде без должной внимательности к правде и к полноте сопоставления событий. Нельзя не отметить и того, что, заботясь о своих лекциях как о средстве для передачи студентам необходимых для них знаний приемов их усвоения и расширения, он не менее того старался быть им полезным советами и указаниями, задачами для работ и рассмотрением их трудов вне лекций у себя дома, и сделался для них важным руководителем не только по своему предмету, но и по другим. Так между прочим при его участии выработаны были труды наших достойных молодых ученых: А. Будиловича о Ломоносове, Зигеля о законнике Стефана Душана и Успенского о первых славянских монархиях на северо-западе Европы. И не могли они не уважать такого руководителя, сильного не только готовностью и сочувствием, но и изумительным не для них одних разнообразием знаний и умением разнообразно их сопоставлять, – сильного столько же и постоянством в труде, неутомимостью в чтении и в изысканиях и тою самостоятельностью характера и уважения к науке, и к человеку, которая никогда не позволяла ему пользоваться чужим добром, как своим, и вместе побуждала его вносить как можно более от себя в достояние общее. Опять опуская множество его трудов, напечатанных в течение его службы в университете и постоянно проводивших новые мысли новыми исследованиями, нельзя не отметить двух одинаково замечательных, одинаково выделанных и новых. Один из них «Непорешенный вопрос» яркими доказательствами выясняет его взгляды на

изменение славянского языка и дает новые, прежде никем неотмеченные указания на особенности старого болгарского наречия по памятникам; другой «Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе», решая новый, нетронутый и вместе важный вопрос в истории науки не только славянской, но и вообще европейской, замечателен и как доказательное выражение мысли, что при господстве таких приемов, какие употребляются очень многими историками, этнографами и филологами, науке, как науке, не только успевать, но и прилично существовать нельзя, что с ними она может быть только средством для достижения временных, вовсе не научных целей. И тот и другой труд отдельно, не говоря уже о всей ученой деятельности В. И. Ламанского, были одинаково достойны степени Доктора – даже по одной внешней, ученой остановке их, – и однако только вследствие усиленных убеждений своих сотоварищей В. И. Ламанский решился представить второй труд. С каким достоинством защитил он его, памятно всем, – так же как и тот блестящий выбор В. И. Ламанского в звание Экстраординарного Профессора, который непосредственно последовал за его диспутом. А между тем у него готовился труд новый, обширный, или лучше сказать целый ряд трудов, вызванных множеством новых, доселе никем не тронутых, им открытых, источников. Работы его над раскрытием новых источников для Истории Славян начались издавна, с 50-х годов. Он отыскивал их в архивах и библиотеках, наших и зарубежных, издавал, пояснял, пользовался ими для исследований и все более овладевал умением отыскивать важное, помогающее глядеть верно на явления в жизни народов и на значение действующих в ней лиц. В изданиях Академии Наук, здешнего Археологического Общества, Московского Общества Истории и Древностей, Общества Географического и пр. издано им очень многое. Последнее его путешествие в Италию, когда он в продолжении 13 месяцев посвятил себя архивным работам в Венеции, в библиотеке С. Марко, в архивах dei Fragi и граф. Донà, в Музее Каррера, для расследования новых источников по истории южных славян, нашел много нового по истории Венеции, важного и для верной оценки Западной Европы в средние века и позже, и сделало его обладателем огромного запаса. Он привез с собою целый сундук выписок из книг и бумаг: тут есть и постановления Совета Десяти для освобождения Республики от врагов явных и тайных – между прочим и помощью тайных убийств, особенно отрав, и меры Совета в отношении к свободе слова, устного и печатного, свободы совести и веры, и постановления касающиеся церкви и духовенства – латинского и греко-православного, и многие новые источники по истории сношений Венеции с другими государствами, между прочим с Турцией и славянами, но-

вые данные и для истории славян не только южных, но и северных, и т. д. и т. д. Изучение этих новых источников в связи и сравнительно с доселе изданными и с произведениями писателей, ими пользовавшихся, выяснило ему многое и естественно вызывает его на труды. Двумя занят он теперь особенно: составление хрестоматии по истории славян, где рядом с известным явится и новое, не менее достойное места в таком выборе, и издание сборника актов Венецианского архива. Этот последний труд начал он печатать полтора года тому назад и теперь довел до пятой сотни страниц мелкой печати, труд в ученом отношении замечательный не только по важности содержания актов, но и по объяснениям, из которых многие потребовали разнообразных исследований.

Все следящие за успехами самостоятельной научной деятельности русской одинаково признают значение Ламанского, как одного из самых замечательных ее участников. Так и должно быть: на это дали ему право его многообразные труды, его даровитость и обширные знания, счастливое соединение в уме его умения вникать в мелочи с выдержкою широкого общего кругозора любознательности, своеобразия помыслов и домыслов с неутомимую изыскательностью, и вместе со всем этим его готовность содействовать работам других, его теплое усердие в помощи молодым любителям науки. Очень естественно членам историко-филологического факультета дорожить таким сочленом, желать выразить признание его достоинств и заслуг знаком их достойным и быть уверенным, что их уважению к В. И. Ламанскому сочувствуют члены Совета других факультетов.

В. А. Куприянов

ПАНСЛАВИЗМ В. И. ЛАМАНСКОГО В КОНТЕКСТЕ ТЕОРИИ СЛАВЯНСКОЙ ВЗАИМНОСТИ XIX ВЕКА¹

Творчество В. И. Ламанского относится к ярчайшим страницам истории не только Санкт-Петербургского университета, но и в целом истории российской гуманитарной науки. Сегодня для большинства исследователей вполне очевиден вклад этого ученого в становление российского славяноведения как комплексной науки, изучающей историю и культуру славянского мира. Значение Ламан-

¹ Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 16-03-00450 «В. И. Ламанский и академическое славянофильство в России в последней трети XIX в.».

ского в этом контексте определяется не только и не столько теми конкретно-научными результатами, которые он сформулировал как историк или филолог, сколько тем фактом, что его творчество было целиком и полностью направлено на формирование устойчивого общественного интереса к славянам – их прошлому и настоящему. Тем самым Ламанский стремился вывести вопрос о славянах на уровень общественно значимых проблем. В силу этого во многом ему принадлежит заслуга в выработке понимания самоценности и непреходящей актуальности изучения славянства. В этом отношении несомненной заслугой Ламанского является, прежде всего, конституирование как таковой предметности славянских исследований в российском контексте, без чего развитие науки было бы невозможным. В этом аспекте Ламанского вполне можно было бы поставить в ряд таких деятелей как Павел Йозеф Шафарик, Ян Коллар и Франтишек Палацкий.

При внимательном анализе творчества Ламанского становится понятно, что во многом как его интерес к славянству, так и способ исследования этого предмета определялись общефилософскими установками. Сам Ламанский относил себя славянофильству. Именно славянофильством и определялось его мировоззрение и общенаучные установки, составлявшие основу его конкретно-исторических исследований. Более того, можно утверждать, что исторические занятия непосредственно были подчинены мировоззрению и были направлены на поиск эмпирической репрезентации его славянофильских взглядов¹. Поэтому славяноведение являлось для Ламанского своего рода национальным сознанием, выраженным в форме науки. В данном случае, очевидно, мы сталкиваемся с весьма старым пониманием науки как формы практики, т. е. как образа жизни и способа мышления, а не просто сбора и систематизации фактического материала.

Такого рода понимание научной деятельности привело к тому, что в славяноведении Ламанского нашли яркое выражение идеи, которые имеют более идеологическое и философское значение, а не ограничиваются сферой узкой специализации. К числу таких идейных конструктов относится и теория *панславизма*, которая нашла в лице Ламанского одного из своих оригинальнейших представителей. В результате, имея в виду научное наследие этого слависта, мы вынуждены говорить именно об этом концепте, а не о тех отдельных выводах, которые он сделал, занимаясь специальными историко-филологическими исследованиями.

¹ См.: *Малинов А.В.* Политическое славяноведение В. И. Ламанского // Клио. № 8(116). 2016. С. 62–71.

В чем же заключается специфика панславизма Ламанского? В целом, первые попытки понимания такого интеллектуального явления как панславизм появились уже в XIX столетии¹. Сегодня панславизм трактуется как один из главных фактов процесса становления национального самосознания и собственной идентичности славянских народов и как одно из важнейших интеллектуальных средств этих народов в борьбе с иными народами Европы – прежде всего, романскими и германскими. В этом контексте панславизм принято делить на политический и литературный (или культурный). В основе этого различия лежит признак отношения того или иного сторонника теории славянского единства к вопросу о государственном развитии славянских народов. В том случае, если не выдвигается притязаний на реализацию политических проектов по объединению славян в некое единое славянское государство или близких к такому государству политических союзов, принято говорить о *культурном панславизме*, направленном только лишь на формирование общей литературы, науки и развитию языков славянских народов. Подавляющее большинство исследователей относит панславизм Ламанского к литературному типу². В целом с этим можно согласиться. Тем не менее отметим, что применительно к Ламанскому такое определение оказывается не корректным, поскольку не отражает всей специфики понимания Ламанским вопроса о славянском единстве. В отличие от литературного панславизма в собственном смысле слова, связанного, прежде всего, с деятелями чешского и словацкого национального возрождения, Ламанский хотя и настаивал на особом значении *лингвистического единства славян*, но для него это отнюдь не означало отказа от идеи политического объединения славян. Ламанский полагал, что литературное единство не является конечной целью объединения славян, а лишь предпосылкой для его будущего политического единства.

Этот факт становится ясным при сопоставлении взглядов Ламанского на эту проблему с теорией славянской взаимности, разработанной Я. Колларом. Я. Коллар может рассматриваться как наиболее яркий представитель литературного панславизма (фактически, Коллар выступил основоположником этого интеллектуального течения). Традиционно и Ламанского и Коллара относят к направ-

¹ См.: *Пытин А.Н.* Панславизм в прошлом и настоящем. СПб., 1913.; *Пытин А.Н.* Возрождение и панславизм // Обзор славянских литератур. СПб., 1865. С. 493–495; *Кареев Н.И.* Славянское возрождение, панславизм и мессианизм // История западной Европы в Новое время. СПб., 1903. Т. V. С. 405, 418–421.

² См. напр.: *Прокудин Б.А.* Историсофские и геополитические идеи В. И. Ламанского // Вестник МГУ им. Ломоносова. Серия 12: «Политические науки». 2013. № 2. С. 117–127.

лению литературного панславизма, но можно с уверенностью утверждать, что концепция Ламанского достаточно далека от взглядов Коллара. Коллар, как известно, являлся разработчиком самой первой *теории славянской взаимности*. Собственно, именно он и ввел в оборот понятие «*славянская взаимность*» в своем трактате «О литературной взаимности между отдельными славянскими племенами и наречиями» (1836). В этой работе идет речь о том, что потребностью славян является создание литературно-духовного союза. При этом Коллар всячески подчеркивал, что этот союз ни в коем случае не является политическим, и даже наоборот – призван укрепить верноподданнические настроения славян, не разрушая существующих на тот момент политических границ. Сущность этого литературно-духовного союза должна заключаться в равноправии литератур и языков славян, при котором каждый язык остается исключительно в своих собственных границах, не приобретая господствующего положения по отношению к своим «собратьям». Речь идет именно о так называемом *литературном общении* славян, когда каждый славянский народ знает и изучает другие славянские народы – их язык и историю – и вступает с ними в духовное общение. При этом каждый народ, подчеркнем, остается самим собой и не претендует на господство. В аллегорической форме Коллар выразил свое понимание так: «Славянская нация и литература должны уподобляться дереву, которое разделяется на четыре большие ветви; всякая ветвь цветет и несет собственные плоды, и своими отраслями и листьями касается и обнимает прочие ветви; все они растут на одном корне и составляют вместе один венец; ни одна не может засохнуть без того, чтобы не пострадало и не исказилось все дерево»¹. Впоследствии эта образная формула превратилось в кредо австрославизма. Поэтому следует сказать, что как Коллар, так и в целом ведущие представители этого интеллектуального движения не принимали не только идеи единого славянского государства, но в целом никаких форм унификации, включая разного рода проекты по созданию единого славянского языка. В основе этого понимания литературного единства лежало представление о культурном и литературном равноправии каждого славянского народа, поэтому любые попытки создания некоей однообразной общности славянства воспринимались такого рода деятелями (прежде всего, лидерами автрославизма) как попытки ограничения свободы славянских народов. Основной идеей такого панславизма можно признать понятие многообразия в единстве.

¹ Коллар Я. О литературной взаимности между отдельными славянскими племенами и наречиями // Отечественные записки. 1837. № 8. С. 14.

В контексте такого рода понимания славянского единства становятся очевидными специфические черты панславизма Ламанского. Именно теория общности языка, более того, настойчивое продвижение идеи *русского языка как общеславянского*, отличает подход Ламанского к решению проблемы единства славян. Для этого Ламанский разработал особое и крайне интересное учение об *игемонии языка*. В одной из своих ранних работ он писал, что по мере развития человечества наблюдается усиление языкового разнообразия и все большее дробление вместе с постоянным образованием новых языков. Это обстоятельство, по мнению ученого, приводит к своего рода изоляционизму народов, который затрудняет их общение и тем самым – развитие. Но история выработала средство против этого пагубного процесса. Ламанский так пишет: «Для противодействия этому разрушительному естественному анализу, история человечества вызвала игемонию, искусственное предпочтение известных наречий, так сказать, создала особую аристократию между языками. В славянстве очень многие еще думают, что произнеся слово игемония, они уже осудили стремление к единству, и решили дело в пользу автономии. Напротив того, игемония известных языков или наречий есть великое благо истории, неперемнное условие и первое требование прогресса, ибо без этой спасительной игемонии человечество дошло бы до того, что на всем земном шаре каждая группа в несколько сот тысяч душ имела бы свой особенный язык и не понимала другой, ей соседней, группы»¹.

Ясно, что роль такого рода гегемона в славянском мире должен выполнить *русский язык*. В русском языке Ламанский, собственно, и видел *главную объединяющую силу в славянском мире*. В силу этого *важнейшей мыслью Ламанского была идея русского языка как общеславянского литературного языка*. Вот как он сам это объясняет: «Среди этого множества разных литературных и нелитературных, славянских и инородческих наречий, выступает в мире греко-славянском могущественный и богатый язык русский, господствующий, государственный язык мировой державы, прямой и единственный законный наследник древнеславянского письменного языка. В нашем мире ни один из современных языков, кроме русского, не может иметь притязания на значение всемирно-историческое, на сколько-нибудь большое распространение вне пределов своих тесных родин. Для всех этих славянских народностей и многочисленных инородцев орудием обоюдного понимания и взаимной связи,

¹ Ламанский В.И. Национальности итальянская и славянская в политическом и литературном отношении. СПб., 1865. С. 17–18.

общим дипломатическим органом и даже языком высшей образованности может быть только язык русский»¹.

По мнению Ламанского, славянам исконно присуще стремление к единству. В разные эпохи совместной истории славян степень их тяготения друг к другу была разной. Тем не менее, как полагал Ламанский, на всех исторических этапах именно общий язык оказывался воплощением этого стремления к объединению. На начальном этапе истории славянства такую объединительную роль играл *церковнославянский язык*, который стал выражением потребности славян в духовной самостоятельности. Поэтому Ламанский писал о том, что св. Кирилл и Мефодий были подлинными строителями славянского единства. «Они, – пишет ученый, – раскрыли славянству вселенскую идею и из славянства же взяли материал и образовали форму для ее воплощения»². Славянские первоучители дали славянству орган просвещения, который позволил им приобщиться к христианству и к высокой культуре. Без общей грамотности, письменности и литературной традиции народы отдаляются друг от друга, а общее идеологическое и культурное пространство распадается.

Причем Ламанский противопоставлял духовное единство славян, созданное на основе общей письменности, духовной культуры, тому единству, которое создано Западной Европой. Примером западноевропейского варианта объединения он справедливо считал империю Карла Великого, которая строилась на силовом подчинении народов, из чего такое единство было, по его мнению, «внешнее и искусственное, вскоре после его смерти (Карла Великого. – В. К.) распалось и никогда более вполне не возобновлялось, если не считать исполинской попытки Наполеона I»³. Подчеркнем, что для него здесь речь идет о единстве, построенном на насилии. В целом Ламанский считал, что одной из особенностей, отличающей романо-германскую Европу от славянского мира является стремление к насилию. Славянам же (в том числе и русским) присуще влечение к единству, основывающемуся на добровольности и осознании общности исторических судеб, что исключает любую форму принудительной политики в виде грубой ассимиляции и подчинения.

В период Нового времени, как полагал Ламанский, преемником древнего церковнославянского языка является *русский язык*. Из всех славянских языков именно русский оказывается наименее местным

¹ Ламанский В.И. Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе // Ламанский В.И. Геополитика панславизма. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 92–93.

² Ламанский В.И. Кирилл-Мефодиевская идея // Ламанский В.И. Геополитика панславизма. С. 639.

³ Там же.

и наиболее универсальным в силу большого влияния на него церковнославянского языка. Именно забвение общего литературного языка приводит к ослаблению славянских народов. Следовательно, восстановление литературного единства через введение общего литературного языка является *conditio sine qua non* обретения славянами своей геополитической значимости и выхода из исторического прозябания. Как писал Ламанский, «с принятием русского языка все эти мелкие, слабые племена приобщаются к одному великому целому, участвуют во всех интересах и выгодах литературы и образованности восьмидесятимиллионной мировой державы, становятся деятельными членами особого исторического мира, приобретают возможность с успехом бороться против иноземных влияний, особенно немецкого и итальянского, как наиболее опасных, и вместе с тем при распространении русского языка в образованных классах для этих меньших наречий славянских сохраняется еще обширное поприще для литературной обработки»¹.

Таким образом, единство славян строится на *единстве литературного языка и культуры*. Но для Ламанского это отнюдь не означает, что на этом объединение славян заканчивается. Литературное единство является предпосылкой и для политического объединения. Образование единого геополитического пространства – цель и главное стремление славянского мира. Но цель эта достижима только лишь благодаря выработке принципов, вокруг которых такого рода пространство может быть сконструировано. Таким принципом, или же ценностью, является для Ламанского русский язык и культура, которые оказываются в его теории имеющими интернациональную природу. Именно поэтому политика, проводимая правительством, должна быть построена на идеологии поддержки и распространения русского языка. Причем, следуя идее ненасильственности культуры славян, Ламанский полагал, что такая политика может проводиться исключительно при условии добровольного принятия другими славянами русского языка, что предполагало их самостоятельное тяготение к России. Поэтому основной идеей Ламанского было развитие в России внутренних реформ и собственной самобытной культуры. Это означало для него, во-первых, развитие того, что он называл «славянским самосознанием»: Россия сама должна осознать себя славянским по сущности государством и не связывать себя европейскими интересами и союзами, которые всегда для нее чужды. Россия, наоборот, должна проникнуться пониманием своей близости

¹ Ламанский В.И. Непорешенный вопрос. Статья 1: Об историческом образовании древнего славянского и русского языка // Ламанский В.И. Геополитика панславизма. С. 691.

сти славянам. Во-вторых, Россия должна совершенствовать свою внутреннюю жизнь: развивать собственную культуру, гражданскую жизнь, экономику. В частности, Ламанский так об этом писал: «Мы, русские, должны помнить, что от нас самих требуется еще много усилий и энергии, чтобы сделать нашу литературу вполне достойной нового, открывающегося ей ныне славного будущего. В глубоком сознании высоты своей задачи русские писатели и ученые не могут не чувствовать, что вместе с тем увеличиваются их важные обязанности и растут их внутренние требования. С новым усиленным рвением трудясь над пробуждением в России народного сознания и раскрытием высокого славянского призвания русского народа, они должны заботиться об умножении внутренних и внешних условий скорейшего распространения русского языка на славянском юге и западе. Эти условия заключаются в развитии строго научного, вполне самобытного характера русской литературы и в образовании наибольшего количества русских читален в различных землях славянских»¹.

Таким образом, в терминах современной политологии Ламанский предлагает опираться на то, что сегодня называют «мягкой силой»: суть заключается в том, что благодаря внутренним преобразованиям и самостоятельному развитию, другие народы увидят в России что-то для себя значимое и привлекательное и таким образом «потянутся» в ее геополитическое пространство. Однако стоит отметить в этой связи, что по сравнению с современным понимаем «мягкой силы» и в целом геополитики подход Ламанского предполагает, что во главе угла стоит не экономика с ее финансовыми и энергетическими рынками, а *культура*. Фактором, объединяющим людей в одно целое, будь то государство, или некое наднациональное образование, например, некой славянской политической общности, является для Ламанского именно духовность, под которой он понимает художественную словесность, религию и научное творчество. Поэтому в случае с Ламанским уместно говорить о том, что его геополитическая теория – это теория культурной геополитики, в рамках которой политика является производной от национальной культуры. В этом аспекте можно усмотреть влияние на Ламанского немецкой философии, в частности, столь важной для немецкой политической теории второй половины XIX в. концепции *Kulturstaat*.

Таким образом, на вышеизложенное рассуждение о роли русского языка как дипломатического, литературного и научного языка всего славянского мира накладывалось также и общее понимание

¹ Ламанский В.И. Распространение русского языка у западных славян // Ламанский В.И. Геополитика панславизма. С. 650–651.

Ламанским сути государства, что крайне важно для уяснения особенностей его панславизма. Но здесь, кроме концепции *Kulturstaat*, мы сталкиваемся также и с очевидным влиянием другой немецкой интеллектуальной традиции – философии Гегеля. Как известно, немецкий идеализм в лице Гегеля ввел различие исторических и неисторических народов. По мнению Гегеля, а также и немецких историков, находившихся под его влиянием, народ оказывается историческим, т. е. выполняющим отведенную ему Духом историческую роль, только обладая государственностью. При этом подходе народов, не имеющих собственного государства, для истории не существует. Параллельно с этим в рамках немецкой философии выработалась весьма оригинальная *трактовка языка*, которая также сыграла ключевую роль в процессе объединения Германии в относительно унифицированное национальное государство. Эта трактовка принадлежит великому В. Фон Гумбольдту, а также вождю и главному идеологу немецкого национализма И. Г. Фихте. В рамках этого подхода предполагалось, что в основе государственности и в целом национальной идентичности лежит язык, который не обозначает внешние предметы, а является выражением внутреннего мира народа, т. е. его духа, как выражался Гумбольдт. Именно под влиянием этих идей Ламанский также выработал теорию о том, что для превращения народа в национальность и придания ему статуса исторического деятеля необходимо достижение *единого литературного языка и политической независимости*.

Именно поэтому-то рассуждения Ламанского о необходимости единого литературного языка для славян предполагали, что конечной целью является не просто достижение литературно-духовного единства, как это было у мыслителей типа Коллара. В конце концов, выходом из исторического прозябания является для славян, по мысли Ламанского, достижение также и *политического единства*. Отличие подхода Ламанского заключается в данном случае в том, что политику он ставил в прямую зависимость от культуры и языка как ее основы. Поэтому политическое будущее славян он рассматривал как производное от развития языка. На первом месте для него было *духовное единство*, взаимность литератур и национальной культуры, которое в свою очередь влекло за собой образование политического союза. Добровольное принятие общего языка, превращение его во внутреннюю необходимость было в этой версии теории славянской взаимности первостепенным. Литературное единство оказывалось лишь первоначальным условием для политического единства: «Колларово распространение русского языка в землях славянских очень упростит и облегчит решение различных политических вопросов, ибо с этим условием образование общего славянско-

го союза не представляет таких громадных трудностей»¹. В этом отношении можно утверждать, что литературная составляющая в панславизме Ламанского была скорее чем-то второстепенным. Литературно-духовное единство должно впоследствии превратиться в единство политическое. При этом, что важно, ключевая роль в формировании обоих единств отводилась не столько дипломатии, или военному делу, сколько, как говорил Ламанский, внутренней работе: развитие Россией своей собственной культуры и общественной жизни, т. е. превращение российской модели развития в нечто привлекательное для других народов. Именно благодаря этому и должна обеспечиваться та самая добровольность принятия русского языка и культуры, на которой так настаивал Ламанский. Поэтому вопрос развития славянского единства – это для Ламанского вопрос внутреннего реформирования и самосовершенствования России.

Тем не менее, в творческом развитии Ламанского можно также усмотреть своего рода и предел панславизма. Если в начале своей деятельности Ламанский касался исключительно вопроса о единстве славян², то приблизительно к концу 60-х гг. мы встречаем совершенно иной подход. С этого времени Ламанский во многом, фактически, преодолевает панславизм. Речь идет теперь о *греко-славянском мире*, т. е. о чем-то большем, нежели единство славян. Греко-славянский мир в теории Ламанского – это геополитическое единство славян и связанных с ним исторической судьбой арабов-христиан, греков, румын, венгров и других народов, населяющих территорию Среднего мира. Наряду с германо-романским и азиатским миром мир греко-славянский выступает в качестве самостоятельной цивилизации, охватывающей различные народы, среди которых славяне являются главным элементом, но не единственным. Речь теперь идет о некоем евразийском единстве, или евразийской цивилизации. В основе понимания этого единства лежат те же представления о единстве литературного языка, которые определяли близость славян. Поэтому можно говорить, что греко-славянская цивилизация понимается Ламанским в соответствии с панславистской моделью. В период своей творческой зрелости Ламанский фактически отходит от панславизма, что позволяет ему создать масштабную геополитическую теорию, предлагающую новую трактовку не только истории и культуры России и Европы, но и всей мировой истории, включая Азию и Америку. Таким образом, Ламанский, отталкиваясь от панславизма и немецкой теоретической философии,

¹ Ламанский В.И. Национальности итальянская и славянская. С. 92.

² См. напр.: Ламанский В.И. Россия – мир славянский // Вече. Журнал русской философии и культуры. 2009. № 19. С. 165–171.

выходит за рамки панславизма и наряду с Данилевским задолго до Шпенглера, Тойнби и других западных авторов формулирует одну из первых цивилизационных концепций истории. Панславизм оказался для него лишь этапом на пути к новому пониманию сущности исторического процесса. Именно в этом заключается несомненная оригинальность концепции Ламанского в сравнении как с предшествующими теориями славянской взаимности, так и с современными теориями.

Е. О. Ковалева

ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ В СВЕТЕ ВОЗЗРЕНИЙ СЛАВЯНОФИЛОВ

В славянофильской рефлексии русская культура глубоко отличается от западноевропейской и тем самым обречена на особый путь. Соответственно вопрос о преемственности социокультурной традиции ставился ими всегда остро. Обеспокоенность славянофилов возможностью прерывания традиций созвучна и нашей современности. Несмотря на несомненную самобытность, современное поколение испытывает время беспрецедентного распада традиции. Будучи погруженным в виртуально-сетевое пространство, пользователь Интернета начинает с трудом формировать собственные убеждения и модели поведения.

Понятие традиции многомерно. Со времен отечественной историографии укрепилось понимание традиции в русле культурологической школы Э. С. Маркаряна. Традиция рассматривается как информационная характеристика культуры, как «выраженный в социально организованных стереотипах групповой опыт, который путем пространственно-временной передачи аккумулируется и воспроизводится в различных человеческих коллективах»¹. В западной литературе авторитетно исследование Э. Шилза, в котором традиция представлена широко, как всякое прошлое, способное воспроизводиться из поколения в поколение. «Культурная традиция включает в себя все, чем общество данного времени обладает, и тем, чем обладало ранее», – постулирует американский теоретик².

В обоих интерпретациях культурная традиция рассматривается подвижно, пластично. Преемственность культурной традиции – это

¹ Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука (логико-методологический анализ). М., 1983. С. 153.

² Shils Ed. Tradition. Chicago: The University of Chicago Press, 1881. P. 12.

процесс накопления и перетекания старого опыта в новый (консервативная составляющая), а также процесс аккумуляции нового в прежнем контексте и перенос его в новый контекст (креативная составляющая). Вопрос о преемственности социокультурной традиции как в классическом славянофильстве (А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, К. С. Аксаков), так и в его позднем варианте (Н. Я. Данилевский) решался в плоскости оценки реформаторской деятельности Петра I. Исследовательский интерес русских мыслителей вызывали два ключевых вопроса: «Какова была дистанция отставания России от западного мира к моменту реформ Петра I и в чем содержательно это выражалось?», «В какой мере реформы Петра I способствовали преемственности русской национальной традиции и в какой разрушали?».

Отвечая на первый вопрос о культурном отставании, славянофилы признают, что Россия отстает от Запада в развитии знаний, науки, искусства, в экономике и военном деле. Так, Хомяков констатирует, что Россия «отстала от своей Западной братии в развитии вещественного знания, в усовершенствованиях науки и искусства»¹. Киреевский в попытке объяснить причины очевидного для него отставания России, приходит к выводу, что всему виной раздробленность на не связанные духовно уделы, которая приводит к тому, что на несколько веков страна «подпала владычеству Татар, на долгое время остановивших ее на пути к просвещению»². Таким образом, славянофилы, несмотря на закрепившееся за ними представление об их отрицательном отношении к «перевороту Петра», признают, что реформы начала XVIII века были вызваны культурно-исторической необходимостью, предопределившей выбор в пользу революционных методов преобразований, что процесс заимствования ряда прогрессивных западных культурных образцов, с точки зрения преемственности накопленного соседней культурой опыта, был полезен для дальнейшего общественного развития России. Размышляя подобным образом, славянофилы соглашались со своими традиционными оппонентами-западниками – России необходима была скорейшая модернизация, т. к. ее отставание в военной сфере, развитии промышленности, торговли, отсутствие дорог и транспортных средств, чреватые потерей независимости.

Спустя столетия Данилевский подтвердит позицию своих предшественников, соглашаясь, что историческая ситуация вынуж-

¹ Хомяков А.С. Мнение иностранцев о России // Хомяков А.С. Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 1. С. 12.

² Киреевский И.В. Деятнадцатый век // Киреевский И.В. Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 100.

дала Петра прибегнуть к «тяжелой операции», болезненным для общества реформам, т.к. ни преданность отечеству, ни патриотизм не могли заменить тех технических усовершенствований, которые «сделали из кораблестроения, мореплавания, артиллерии, фортификации... настоящие науки», потребности государственной обороны, сделались столь сложными, что появился запрос на образованных отечественных специалистов, «всецело преданных военным целям»¹. Мыслитель резюмирует, что у Петра не было времени следовать «медленному естественному процессу просвещения, основанному на самородных началах»².

Ответ на второй вопрос о том, в какой степени реформы Петра I способствовали преемственности русской национальной традиции и в какой разрушали, выглядит более нюансированным и неоднозначным. Хрестоматийно отражена в любом вузовском учебнике критическая оценка славянофилов революционных методов преобразовательной деятельности Петра I. Вслед за Хомяковым славянофилы определяют реформы как «переворот», суть которого состоит в отрыве русского человека от почвы от родных корней, отказе от национальной традиционной основы³. Совершая «переворот» русской жизни, Петр I ошибался в средствах, которые носили характер преимущественно насильственный, односторонний, отвлеченный от национальных реалий. Для формирования и развития самобытной национальной культуры предпочтителен был бы не революционный, а эволюционный путь развития. В таком случае русская культура, базируясь на национальной традиции, стала бы «необходимым следствием нашего внутреннего развития», «плодом нашей прежней жизни» (Киреевский)⁴, а не «привитой образованностью» (Хомяков)⁵.

Однако за такой критической оценкой скрывается и другой немаловажный факт – признание полезности реформ Петра I. Обычно этот факт остается в тени риторики о славянофилах. Между тем, славянофилы понимали, что прошлое не было ликвидировано полностью, что традиции прошлого сохранились, в частности, в традиции семьи, в организации школы, в способах хозяйствования и администрирования. Социальные и культурные образцы такого прошлого не только не были разрушены реформами Петра I, но и от-

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 2008. С. 316.

² Там же. С. 317.

³ Хомяков А.С. Об общественном воспитании в России // Хомяков А.С. Полн. собр. соч. М., 1900. Т. I. С. 352.

⁴ Киреевский И.В. Деятельность в XIX в. С. 97.

⁵ Хомяков А.С. Мнение русских об иностранцах // Хомяков А.С. Полн. собр. соч. М., 1900. Т. I. С. 46.

части символизировали преемственность социального порядка. Хомяков, отмечая, что средства, которыми пользовался Петр I, были «грубые и вещественные», все же признает и положительную роль реформ: «Много ошибок помрачают славу преобразователя России, но ему остается честь пробуждения ее к силе и к сознанию силы»¹.

Говоря о преемственности и разрыве социокультурной традиции в ключе реформ Петра I, славянофилы базируются на двойственном понимании прошлого. С одной стороны, прошлое понимается ими как череда и последовательность произошедших событий, действий, оставляющих после себя материальные и социальные образцы культуры. И здесь славянофилы вынуждены согласиться с исторической обусловленностью реформ. С другой стороны, для них существует гораздо более пластичное прошлое, то прошлое, которое запечатлено в памяти поколений и по-разному ими воспринимается. Отсюда проистекает и главная претензия славянофилов к реформам Петра I. В их толковании, реформы породили людей, которые стали забывать национальные традиции в своем увлечении западными культурными образцами жизни.

Именно поэтому Аксаков говорит о том, что реформы раскололи общество на две неравные части: «публику» и «народ»². Каждая группа стала жить своей жизнью, создавать и потреблять свою культуру. «Публика» (дворяне) стала отказываться от национальной традиции, пошла по пути копирования всех аспектов европейской жизни. В своем желании сделать Россию частью западноевропейской цивилизации она впала в «европейничание», стала относиться с презрением, а порой и ненавистью, ко всему народному, традиционному, стала смотреть на русскую реальность «сквозь европейские очки»³. По-ученически увлекшись подражанием, представители дворянства не развивали способность к самостоятельному критическому осмыслению знаний. Аксаков, оценивая эту ситуацию, пишет, что дворяне «усердно, слепо, верно повторяли все мысли и даже чувства Европы задним числом и всегда, разумеется, оставались позади, потому что шли путем не народным», не самобытным, а «путем обезьяны», подражающей бессознательно⁴. Киреевский высказывает созвучные мысли, говоря о том, что «безусловное пристрастие к западной образованности и безотчетное предубеждение против русского варварства», заслоняли от дворянства «разумение

¹ Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988. С. 54.

² Аксаков К.С. Взгляд на русскую литературу с Петра Первого // Аксаков К.С. Статьи и речи. М., 2012. С. 152.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. С. 345.

⁴ Аксаков К.С. Взгляд на русскую литературу с Петра Первого. С. 153.

России»¹. В противовес «публике», «народ» видится Аксакову единственным носителем традиционных ценностей, продолжающим выполнять охранительную функцию, строит свою жизнь в духе православной традиции, аккумулируя ее и транслируя от поколения к поколению. Однако он не просвещен и не образован, поэтому также, как и оторвавшаяся от своих корней дворянская элита, не способен обогащать традицию.

Данилевский высказывает сомнение в том, что организм русской культуры не пострадал от неумелого заимствования и сохраняет самобытность. Мыслитель отмечает, что Петр I, осуществляя реформы с целью сделать Россию частью западноевропейской цивилизации, исходил из заведомо ложных постулатов: уверенности в тотальном превосходстве, вечном лидерстве Европы и, как следствие, необходимости полного копирования всех аспектов европейской жизни. Оценивая позитивно военные, промышленные и административные реформы Петра, Данилевский критически отзывается об изменениях в быте, нравах, и обычаях, нанесших «величайший вред будущности России». Он уверен, что преемственности национальной традиции угрожает сформировавшееся и закрепившееся в результате реформирования в общественном сознании представление об «иностранных формах жизни», как высококультурных, а традиционно русских, как «низких и простонародных»². Такое представление является симптомом поразившего русское общество «европейничанья» – болезни, вынуждавшей реформаторов разных поколений отказываться от национальной традиции и заимствовать инородные, путем прямого копирования без их трансформации и переработки согласно местным реалиям и исторической ситуации.

Славянофилы резюмируют, что механическое подражание западным образцам нанесло существенный вред русской культуре, поскольку некритическое заимствование не развивало усвоенные западные традиции, а искажало их, придавая подражательную форму. Внешнее воздействие, нарушившее традиционный уклад русской жизни, и последующее механическое «европейничание» высших слоев общества – все это, по мнению Хомякова, «заковывает страстью к подражанию» свободу мысли русского человека, лишает его творческих способностей³. В силу этого славянофилы убеждены в необходимости сохранения преемственности социокультурной традиции. Современная им Россия нуждается в реформировании со-

¹ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 180.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. С. 319

³ Хомяков А.С. Мнение иностранцев о России. С. 12.

циального порядка, базирующемся на усвоении отечественной традиции и критическом переосмыслении заимствованных культурных форм западной цивилизации. Разрыв традиций, наметившийся в ходе петровских реформ, славянофилы предлагали остановить способами, выработанными в духе мыслителей европейского Просвещения – учиться критически мыслить, накапливать знания, воспитывать молодое поколение, умеющее ценить свои национально-исторические корни.

С. А. Троицкий

СЛАВЯНОФИЛЬСКАЯ ТЕОРИЯ ИСКУССТВА¹

Проблема национальной художественной школы актуализируется в русской публицистике в связи с развитием славянофильства. Речь идет о национальной школе литературы, живописи, зодчества, которые понимаются как элементы русского самосознания. В этом контексте формируется в середине XIX в. славянофильская теория искусства, которая обозначалась как теория «национального стиля», теория «народности в искусстве», теория «русской школы» и т. д.

Славянофилы выказывали наибольшее предпочтение литературе, называя искусство слова высшим искусством, за исключением, пожалуй, только А. С. Хомякова, интересовавшегося музыкой, живописью, архитектурой и ничего не выделяя в качестве высшего искусства. Поэтому именно он наиболее полно разработал славянофильскую концепцию искусства, прежде всего в таких сочинениях, как «О зодчестве» (кон. 1830-х), «Письмо в Петербург о выставке» (1843), «Письмо в Петербург по поводу железной дороги» (1845), «О возможности русской художественной школы» (1847), «Картина Иванова» (1858). Заметна эволюция взглядов Хомякова от общеэстетической проблематики («О зодчестве») через концептуализацию народности с ее практическим аспектом (статьи второй половины 1840-х) к прикладным критическим очеркам по конкретным темам (статьи 1850-х). Кроме статьи «Картина Иванова» примерами поздних прикладных критических работ, в которых Хомякова уже не интересуют вопросы эстетики или теории искусства, а лишь художественные качества конкретных произведений или талант их авторов, можно отнести, например, очерк «Сергей Тимофеевич Аксаков» (1859) или «Предисловие к “Русским народным песням”» (1852). К

¹ Статья подготовлена при поддержке РФФИ (проект № 16-03-00450).

ним примыкает и статья «Опера Глинки “Жизнь за царя”» (1844). Несмотря на явные критические задачи, как и в других текстах 1840-х гг., Хомяков выходит за пределы художественной критики. Его интересуют идеалы русской композиторской школы, национальные каноны музыки в целом и прочее, позволяющее сформулировать теорию национальной школы в музыке.

Хотя хомяковская, как и славянофильская в целом, концепция искусства формировалась постепенно, явных идеологических или содержательных противоречий между ее положениями в 1830-е, 1840-е и 1850-е гг. нет, поэтому можно рассматривать работы, написанные в эти годы, как единый корпус текстов. Также теория Хомякова не противоречит взглядам других славянофилов, поэтому можно говорить о славянофильской теории искусства.

*Славянофильская теория искусства
в контексте теорий XVIII–XIX в.*

Идеология славянофильства, для которой характерна установка на общечеловеческие ценности, но воплощенные в конкретных национальных формах, заметно отличается от позиции, например, А. С. Шишкова или М. П. Погодина, хотя влияние их заметно, как напрямую, так и через С. Т. Аксакова, очень повлиявшего не только на сыновей, но и на весь «московский кружок». Группа идеологов традиционализма (охранительства) ратовала за сбережение основных проявлений «народной души», каковыми являются язык и история. В первом случае это воплотилось в литературном направлении архаистов и отказе от литературного новаторства, во втором, — нашло отражение в запретительных мерах, например, в Уставе о цензуре 1826 г., согласно которому история служила способом поддержания монархического правления.

Установка на использование истории в качестве инструмента формирования положительного образа российской власти, построения идеального гражданина опирается на традиции, заложенные в русском Просвещении, где искусство однозначно трактовалось как вид государственной службы, прагматические функции которой смыкались с эстетическими задачами демонстрации идеалов добра, воспитывая таким образом зрителя с помощью «морали и перспективы» (Д. Дидро)¹. В этом смысле, конечно, искусство (как и литература) воспринимается как техническое средство, а собственные жанровые, стилистические, формальные особенности, задачи, качество произведений в расчет не берутся. На этом фоне сложно пред-

¹ О воплощении этой парадигмы см.: Бобриков А.А. Другая история русского искусства. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 73.

ставить свободное развитие искусства, не основанного на заимствованиях и ученичестве. Мифологизация исторических сюжетов способствовала произвольности трактовок и выбора сюжетов, а также свободному обращению с декларируемыми историческими образцами (см. Псевдорусский стиль). Дидактический характер живописи и литературы, основанный на историзме (в данном случае «историзм» используется как термин, сложившийся для обозначения большого стиля, воплотившегося не только в зодчестве и живописи, но и в культурной практике), стал выражением не только охранительного направления в общественной жизни, но и лег в основу дидактики (образовательной практики) в целом и прагматики образования, в частности, карьерного продвижения художников, вызвавшего 9 ноября 1863 г. «Бунт четырнадцати» в Академии художеств.

Альтернативой просветительскому прагматизму стал романтический национализм¹, который был воспринят славянофилами: переосмысление истории, признание роли народности (национального), обращение «к истокам». Вместе с тем, славянофильство не выступало за изоляционизм. В отличие от архаистов, славянофилы признавали необратимость культурных процессов, в том числе и процессов, обозначаемых в современной науке термином «глобализация». Народы усваивают общечеловеческий опыт, каждый привносит что-то свое в мировую культуру. Каждый новый элемент в других культурах изменяет и нашу, поэтому нельзя избавиться, например, от достижений технического прогресса или от греческих словообразований².

Учение ранних славянофилов включало в себя либеральные требования, в частности свободы слова. «Свобода жизни разума и слова – такая свобода, которую по-настоящему даже смешно и странно формулировать юридически или называть правом: это такое же право, как право быть человеком, дышать воздухом, двигать руками и ногами... необходимое условие самого человеческого бытия... умерщвление жизни мысли и слова – самое страшнейшее из всех душегубств! Человек, стесненный в свободе мыслить и выражать свою мысль словом, чувствует себя стесненным во всех своих действиях, требующих участия мысли и воли, не годится ни для какого общественного дела, плохой гражданин, плохой слуга обществу и

¹ Другим вариантом стал марксизм.

² См.: *Хомяков А.С.* Письмо в Петербург по поводу железной дороги // *Хомяков А.С.* Всемирная задача России. Изд. 2-е. М.: Институт русской цивилизации, Благословение, 2011. С. 483–497; *Аксаков И.С.* Иудаизм как всемирное явление // *Аксаков И.С.* Наше знамя – русская народность. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 356–366.

государству», – писал И. С. Аксаков в 1862 г.¹ В последующих работах он, как и другие славянофилы, постоянно возвращался к проблеме цензуры и необходимости свободы печати². Такая позиция позволяла славянофилам объявить де-факто и свободу творчества (искусства). Вмешательство государства в вопросы литературы, публицистики, искусства недопустимо, даже если они выступают с критикой государства. Ни искусство, ни литература не являются структурными элементами государственной машины, они, наоборот, структурно принадлежат народу (вспомним знаменитое противопоставление государства и земли у К. С. Аксакова), являются делом земства (А. С. Хомяков, И. С. Аксаков). Искусство, как и литература, – это проявление земли, народности, почвы. Искусство у славянофилов, в отличие от теоретиков русского Просвещения, не является инструментом государственной идеологии, не может исходить от государства, в противном случае это не искусство, а ремесло.

Заметные изменения происходят в славянофильской теории по сравнению с теоретическими построениями XVIII в. в вопросе изображения безобразного. Согласно им художник использует прекрасные и безобразные образы для того, чтобы положительный объект изображать красивым, а отрицательный – безобразным. В этом смысле применение того или другого способа интерпретации модели (объекта) должно соотноситься с качеством самой модели (объекта). Для того, чтобы случайно не «высветлить» отрицательный образ, художник должен стремиться к изображению положительного. Это же способствует и наработке нужных художнику навыков. Славянофилы отказываются от такой прагматики, фактически легализуя изображение безобразного. К. С. Аксаков, обращаясь к характеристике художественных приемов Н. В. Гоголя в «Ревизоре» в обзоре литературы 1857 г., предлагал разделять ужасное в жизни и ужасное в искусстве. Если в жизни от него мы никаким образом не можем избавиться, то в искусстве этого делать не нужно. Случайность, единичность зла, несовершенства в жизни не затмевают положительную ценность добра и красоты, хотя и предполагают борьбу со злом всеми возможными способами. Наоборот, «события и лица, возмутительные в жизни, в искусстве теряют грубую правду теперь происходящего или тогда-то бывшего факта; искусство, лишая их этой правды факта, очищает их и отрешает от случайности, и в то

¹ Аксаков И.С. Ошибочность взгляда, будто свобода слова несовместна с существующей у нас политической формой правления // Аксаков И.С. Наше зная – русская народность. С. 214.

² Подробно эту позицию ранних славянофилов и, в частности, И. С. Аксакова описывает О. Ф. Миллер (*Миллер О.Ф. И. С. Аксаков и свобода слова // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. С. 154–163*).

же время, открывая в них какое-нибудь общее значение, какой-нибудь внутренний смысл, оно связует их с духовной общей истиной, к которой постоянно обращен дух человеческий. Отсюда источник чистого высокого наслаждения, даруемого произведениями искусства, даже когда бы предметом их было ужасное или низкое»¹. Такой подход свидетельствует о неприятии славянофилами идей копирования жизни художниками. Искусство и действительность не имеют ничего общего. В действительности мы наблюдаем жизнь через многое, совокупность единичностей, каждая из которых теряется в массе других, а в искусстве мы встречаемся с единым, единичное приобретает характер универсального и даже абсолютного², поэтому если в жизни мы имеем дело с отдельным объектом, то в произведении – с типом, представленном в единичном образе.

Характеристика искусства

В раннем небольшом сочинении «О зодчестве» Хомяков очерчивал основные контуры понятия искусства и формулировал его задачи. Все искусства между собой неразрывно связаны, так как «суть формы различные одного чувства, различные средства, удовлетворяющие одной и той же потребности души»³, поэтому любые изменения одного из видов или даже жанров искусства приводят к изменениям и во всех остальных. Любая перемена в общем представлении об изящном отражается на всех трех его выражениях, «т. е. посредством слов, звуков и форм»⁴, поэтому когда происходит революция в музыке, она происходит и в живописи, и в литературе.

Конечная цель искусства, и здесь мы находим еще отголоски предшествующей теории искусства, состоит в том, чтобы облагородить наше существование и усилить наши нравственные способности. Это возможно, когда зритель (слушатель, читатель) получают возможность потреблять искусство («некое спокойное и возвышенное созерцание», чтение, слушание). Такое потребление (Хомяков пишет об архитектуре) сообразно созерцанию бескрайнего неба или степи. Нигде в природе не встречается идеальная геометрия форм, а чувства при созерцании природы аналогичны возникающим при любовании произведением искусства, стремящемся к геометрической упорядоченности, поэтому вряд ли здесь дело в геометрии форм. Наоборот, как это ни парадоксально, причина удовольствия

¹ Аксаков К.С. Обзорение современной литературы // Аксаков К.С. Государство и народ. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 179.

² Там же. С. 179–181.

³ Хомяков А.С. О Зодчестве // Хомяков А.С. Всемирная задача России. С. 480.

⁴ Там же.

от искусства вовсе не в многообразии, «нам нравится это однообразие форм и красок, которое передает нашим чувствам впечатление чего-то полного, целого. Разнообразие форм в явлениях природы редко доставляет нам это наслаждение, и искусство должно вознаграждать нас за ее скупость. Ему представлено было соединять в одно целое массы огромные, однообразные, на которых глаза наши могли бы покоиться»¹. Этот покой (тишина в чувственном мире) позволяет сосредоточиться на самом себе, на внутренних силах, что дает возможность услышать нравственные силы в душе. В этом находится источник наслаждения. Гармония в произведении состоит, другими словами, в однообразии форм, света, теней, красок и т.д., проявляющемся в плавности переходов из одного состояния (формы, света, тени, красок) в другое. Подобная однообразность возможна только в бесконечно разнообразном, поскольку при каждом следующем переходе, каким бы плавным он ни был, мы имеем дело уже не с предыдущим состоянием, а каждый раз новым. Поэтому чем больше произведение, тем о большем вселенском разнообразии, оно свидетельствует и тем большее наслаждение приносит, позволяя достичь нравственного совершенствования, самопознания. Не кажется удивительным в связи с этим, что искусство должно быть связью человека с существом высшим. Именно внутренняя религиозность искусства ценится Хомяковым в архитектуре, живописи, литературе и музыке. Тотальность Бога воплощается в многообразии однообразного в искусстве, поэтому настоящий художник проявляет свою истинную одаренность не в оригинальности, которая есть результат воплощения всеобщего. Копирование же, основанное на рациональном следовании шаблону, есть всего лишь ремесло. «Художники, бессильные создавать новые формы и новый стиль и подражающие формам и стилю прошедших веков или чуждых народов, уже не художники: это актеры художества, разыгрывающие рыцаря, грека, или византийца, или индийца»².

Общечеловеческое и индивидуальное в искусстве: народность

В отличие от других славянофилов, только вскользь касавшихся вопросов эстетики, философии и теории искусства, Хомяков постоянно возвращается к этой проблематике, пытаясь рассматривать ее в системе цельной философии (теории) культуры. Неудивительно, что чаще всего искусство, живопись, художество рассматриваются вместе с литературой, философией, наукой. Будучи в основа-

¹ Там же. С. 481.

² Хомяков А.С. Письмо в Петербург о выставке // Хомяков А.С. Всемирная задача России. С. 507.

ниях своих всеобщими, общечеловеческими (истина, прекрасное), все они выражаются в конкретном, в месте и времени, выражаются жизнью, а потому необходимо связаны с народом, их воплощающим. «Прекрасное одно, но выражение его различно по условиям места и времени... Истина есть или должна быть окончательным выводом науки: но наука, положительная или историческая, не есть и не может быть самою истиною, а только путем к достижению ее. Этот путь и его направления зависят вполне, так же как выражение красоты, от места и времени, – пишет Хомяков, – анализ существовать не может без данных, а данные для него заключаются не в самих фактах, а в непосредственном знании фактов. Это первое непосредственное знание определяет почти во всех случаях (за исключением, может быть, одной математики) весь характер аналитического труда, который сверх того, как я уже сказал, всегда сопровождается скрытым синтезом, вполне зависящим от внутренней жизни народов»¹. Это положение, высказанное в 1847 г. и не раз повторенное Хомяковым, подтверждается К. С. Аксаковым в статьях 1856 г. «О русском воззрении» и «Еще несколько слов о русском воззрении». «Общечеловеческое само по себе не существует; оно существует в личном разумении отдельного человека. Чтобы понять общечеловеческое, нужно быть собою, надо иметь свое мнение, надо мыслить самому»². Это касается и народа, общечеловеческое выражается в отдельном народе, отдельным народом, такое конкретное самостоятельное выражение и есть народность (народность науки, народность искусства, народность литературы). «Народ в своем нормальном состоянии не хлопочет о народности, он хлопочет об истине; он говорит: я хочу смотреть справедливо вообще, следовательно, общечеловечески, я хочу безусловно истинного воззрения; но народность, которая есть его самостоятельность, присутствует тут же непременно; без самостоятельности истина не дается уму и истинное

¹ Хомяков А.С. О возможности русской художественной школы // Хомяков А.С. Всемирная задача России. С. 303. Интересно, что независимо от славянофильства подобную идею высказывает современный нидерландский исследователь советской философии Эверт ван дер Звееде. По его мнению, философия – это свободная, самоопределяющаяся и основанная на действительности человеческая мысль, которая выражается конкретными философами, а национальной (напр., русской) можно назвать философскую культуру. Философия универсальная и общечеловеческая, а философская культура имеет конкретное воплощение, вписана в историю (традицию) формой, в которой мысль выражается (*Звейрде, ван дер Э.* Взгляд со стороны на историю русской и советской философии. СПб.: Алетейя, 2017).

² Аксаков К.С. Еще несколько слов о русском воззрении // Аксаков К.С. Государство и народ. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 145.

воззрение народа есть в то же время воззрение народное... Народность или самостоятельность не в предмете содержания, а в самом содержании»¹. Вместе с тем, по мнению Аксакова, «спор о народности воззрения был бы непонятен ни для француза, ни для немца, ни для англичанина... У этих народов народность действует постоянно, чувство ее живо, мысль вытекает прямо из нее и стремится к общечеловеческому. Народность их лишь только возвышается и светлеет на общечеловеческом деле; странно было бы доказывать этим народам необходимость их народного воззрения, когда оно у них есть и неотъемлемо слито со всею их жизнью, со всеми их подвигами»². Их народность не вызывает у них сомнения, поэтому убеждать их сохранять ее кажется излишним, но выраженное через них выдается за общечеловеческое основание науки, философии, искусства, отсюда и противостояние европейской культуре в том, что касается национального содержания, самостоятельности выражения. «Славянофилы стоят за общечеловеческое и за прямое на него право русского народа. С другой стороны, поборники Западной Европы стоят за исключительную европейскую национальность, которой придают всемирное значение и ради которой они отнимают у русского народа его прямое право на общечеловеческое»³.

Проявление общечеловеческого, с другой стороны, нельзя излишне атомизировать. «Не из ума одного возникает искусство. Оно не есть произведение одинокой личности и ее эгоистической рассудочности... Художник не творит собственно своею силою: духовная сила народа творит в художнике. Поэтому, очевидно, всякое художество должно быть и не может не быть народным»⁴, всегда и везде это так, считает Хомяков, поэтому и произведения много приятнее именно для представителей тех культур, в которых они были созданы. Общая душа народа с ее идеалами позволяет разделять художнику со зрителем вкусовые предпочтения. «Может быть, нельзя доказать, чтобы русская песня была лучше итальянской баркаролы или тарантеллы; но она иначе отзывается в русском ухе, глубже потрясает русское сердце. Точно так же для русского глаза

¹ Там же. С. 146–150.

² Там же. С. 143.

³ Аксаков К.С. О русском воззрении // Аксаков К.С. Государство и народ. С. 141. Обвинение европейской культуры в том, что она выдает свои ценности, достижения за общечеловеческие, брошенное славянофилами, именно так сформулированное, возникало в истории потом неоднократно (напр., евразийство); на волне сопротивления европеизации сложилась русская версия романтического национализма, не обошедшая без мифологизации как русского, так и других народов.

⁴ Хомяков А.С. О возможности русской художественной школы. С. 302.

особенно приятны образы, окружавшие его детство и встречавшие его взгляд на свободе сельского простора»¹. Английская литература, немецкая философия, итальянская живопись воплощены в конкретных культурах в конкретное время, а потому они несут в себе отпечаток этих культур и этого времени, что нисколько не исключает всеобщее (общечеловеческое) содержание каждого из них. «Фламандец, вступая в свою национальную галерею, узнает в ней себя. Он чувствует, что не его рукою, но его душою, его внутреннюю жизнь живут и дышат волшебные произведения Рубенса или Рембрандта. Эти грубые и тяжело материальные формы – это его фламандское воображение; эта добродушная и веселая простота – это его фламандский характер; эти солнечные лучи, эта чудная светотень, схваченные и увековеченные кистью, – это его фламандская радость и любовь. То же самое чувствует и немец перед своими Гольбейнами и Дюрерами, сухими, скудными, но полными задумчивости и глубокомыслия. То же самое чувствует итальянец перед своим Леонардо, перед Михель Анжелом, перед своим Рафаэлем, перед всеми этими царями живописи, перед всеми этими чудесами очерка и выражения, которых едва ли когда-нибудь достигнет другой какой народ, которых, без сомнения, никто не превзойдет»². В другом месте Хомяков пишет: «Римское монашество и ужас инквизиции запечатлены в живописцах Испании несмотря на ясное солнце, которое сделало их колористами, и на чистые начала христианства, которым они не вполне изменяли, хотя и давали им тесное и одностороннее значение. Сухое протестантство, строгая дума, склонность к анализу и в то же время любовь к явлениям земным в их неблагороднейшей форме могут легко быть замечены в школе немецкой»³. И. В. Киреевский добавляет к этому, что «если бы и изящные искусства имели время развиваться в древней России, то, конечно, приняли бы в ней другой характер, чем на Западе»⁴.

Отчего возможно такое проявление «почвы» в искусстве? Хомяков объясняет это связью всех форм знания, разума с непосредственной жизнью. Следуя сложившейся уже к тому времени традиции разделять разум и рассудок, Хомяков их противопоставляет, а главную причину развития рассудка, силы разлагающей, скудной, одинокой и разъединяющей, усматривает в отрыве субъекта от жизни, от общества. В отличие от других сил разума, рассудок подпитыва-

¹ Там же. С. 326–327.

² Хомяков А.С. Письмо в Петербург по поводу железной дороги. С. 492–493.

³ Хомяков А.С. О возможности русской художественной школы. С. 301–302.

⁴ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Духовные основы русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2007. С. 217.

ется сам собой, постепенно себя истощая, уничтожая самого мыслящего субъекта, который вынужден замыкаться в себе и на себе, развивать эгоистическое и антижизненное начало. Другими словами, рассудок ценит лишь собственную инструментальность без содержания, содержание оказывается случайным, поэтому и результаты работы рассудка оказываются случайными и не имеют никакого отношения к жизни.

Несмотря на то, что наука и философия в России, ориентируясь на рассудочность, по мнению славянофилов, вынуждены замыкаться на себе, никакого движения ни в науке, ни в философии быть не может, пока обе они не раскроются навстречу жизни (народности), тем самым не станут самостоятельными и свободными от влияний. То же с литературой и с искусством. Они не могут развиваться без избавления от замкнутости на себя, без отказа от эгоистического начала. Искусство не может быть результатом активности отдельного субъекта, не может быть результатом рассудочной деятельности. «Заграничные теоретики... в искусстве признают необходимость двух эпох: народной, безличной, и личной, отрешенной от народности»¹, но не может быть творца самого по себе, любой пример художника или литератора – это пример воплощения народности в индивидуальном. Шекспир, Тассо, Гомер, Гоголь, Диккенс и все остальные отражают национальные культурные особенности, являются достоянием всего народа, независимо от происхождения и сословной принадлежности. При этом, сохранение имен людей, в которых выразился народный дух, для истории искусства не имеет никакого значения, упоминание или забвение – результат чистой исторической случайности. Важным является как раз не личное выражение, а реализация заложенного в народе художественного потенциала, выражение народности. Поэтому искусство первично по отношению к философии и науке; «художественное откровение предваряет медленный рост сознательной мысли; творческая деятельность искусств, требуя еще не раздробленной цельности духа, предшествует аналитической работе ума»². Искусство возникает раньше, поскольку «почва» (народность) «делает» художника, чтобы он «делал» произведения. Она передает ему формы, содержание, материал, видение без замедляющего аналитического фильтра философии или конкретизирующего фильтра науки – посредников между субъектом и жизнью.

Вопрос о причине появления настоящего художника, способного создать новое самостоятельное народное искусство, решается

¹ Хомяков А.С. О возможности русской художественной школы. С. 321.

² Аксаков И.С. Тютчев // Аксаков И.С. Наше знамя – русская народность. С. 536.

славянофилами по-разному. Хомяков в статьях 1840-х гг. возлагает ответственность за подготовку художника на общество через возвращение к органическому сочетанию жизни и разума, через ученичество у народа. И. С. Аксаков указывал на провидение в истории: когда появляется потребность в выражении какой-то специальной силы «тогда, для служения ей, неисповедимыми путями порождаются на свет Божий люди с одним общим призванием, однако ж со всем разнообразием человеческой личности, с сохранением ее свободы и всей видимой, внешней случайности бытия»¹.

По мысли славянофилов, Россия должна вернуться к органическому сосуществованию жизни и разума (знания), отказавшись от «лжи» в чисто внешнем просвещении: «Ложь в вдохновениях искусства, силившегося воплотить чуждые, случайные идеалы. Ложь в литературе, с надменной важностью разрабатывающей задачи, созданные историческими условиями, чуждыми нашей народной, исторической жизни; в литературе, болеющей чужими болезнями и равнодушной к скорбям народным»². Возвращение к органичности, освобождение от рассудочности, построение самостоятельной науки, философии, литературы, искусства, свободных от заимствования – дело будущего. Национальная школа искусства будет построена, ведь потенциал у русского искусства огромен, русский народ «дал такие прекрасные задатки искусству в звуке и слове и... даже в живописи и зодчестве давал великие обещания, понятные всякому истинному художнику, изучавшему наши старые иконы и строения»³. Вообще, вся славянофильская концепция футуристична по содержанию. История нужна славянофилам для критики настоящего и демонстрации того факта, что источником власти и искусства является народ. В отличие от просветителей XVIII в., утверждавших, что благополучное будущее возможно, только если следовать установившемуся порядку, славянофилы были уверены в необходимости его нарушения ради установления органического равновесия между государством и народом (К. С. Аксаков), жизнью и разумом (А. С. Хомяков), верой и знанием (И. В. Киреевский). В этом смысле золотой век славянофилами отнесен в будущее, а не укоренен в старине. Более того, со временем формы искусства могут отживать, сохраняя только историческую ценность, на смену им приходит новое. «Мы разумеем здесь известное историческое проявление искусства, – пишет И. С. Аксаков, – никто не станет спорить, что, на-

¹ Там же. С. 538.

² Аксаков И.С. Возврат к народной жизни путем самосознания // Аксаков И.С. Наше знамя – русская народность. С. 170.

³ Хомяков А.С. О возможности русской художественной школы. С. 303.

пример, греческое искусство, оставаясь по своему значению бессмертным мировым двигателем в истории человеческого просвещения, тем не менее отжило свой век, как отжила его и сама Эллада»¹.

Славянофильский историзм как стилистический прием есть способ восстановления утраченного органического равновесия, способ указания на возможный конкретный идеал, отсюда и стремление архитекторов обратиться к мотивам именно древнерусской архитектуры (А. Горностаев, Н. Никитин и др.). Искусство дает возможность не рационального, а практического (живого) приобщения к духу народа (к народности).

Концепция «цельной личности» («живого знания», «верующего разума») у славянофилов означала признание разума и познавательной деятельности частью жизни, включала познание в бытие. Проекция этого учения на культуру приводила к признанию внутренней целостности и уникальности культуры, согласованности ее частей. Это позволяло им видеть, например, специфику английского и французского искусства, объяснять культурные особенности этих народов. Интересно, что универсальные культурные механизмы, описанные Хомяковым, и не получившие особого распространения в русской науке XIX в., были отмечены и зафиксированы в немецкой социологии через полвека, в начале XX в. (М. Вебер, В. Зомбарт), в истории (школа «Анналов»), эпистемологии (М. Фуко).

В народности, в конкретных формах народной жизни, запечатленных художником, отражается вселенская природа прекрасного. По словам Хомякова, «глядя на произведения российских живописцев, мы любуемся ими как достоянием всемирным; мы называем их своими, а чувствуем получужими: растения без воздуха и без земли, выведенные на стекле под соломенной настилкой, согретые солнцем тепличным»². Единственным исключением, по мнению Хомякова, является А. А. Иванов, который на чужбине «передельывал и усваивал», чтобы создать новое, живое, сообразное с собственной народностью. Восприятие и усвоение чужой культуры плодотворно только тогда, когда оно претворяется в самостоятельное творчество. «Разум и чувство узнают прекрасное или необходимое у иных народов и переносят к себе на народную почву. Время и народный толк усваивают и передельывают новое приобретение»³. После неудачного опыта художественного подражания русские художники поняли, что «формы, принятые извне, не могут служить выражень-

¹ Аксаков И. С. Тютчев. С. 539.

² Хомяков А. С. Письмо в Петербург по поводу железной дороги. С. 493.

³ Там же. С. 497.

ем нашего духа и что всякая духовная личность народа может выразиться только в формах, созданных ею самой»¹.

Каким же образом настроить себя на восприятие этих народных идеалов красоты? Здесь Хомяков предлагает прибегнуть к способу, который П. Я. Чаадаев считает единственно правильным для приобщения к божественной истине – соблюдение обрядовой стороны религии. «Для того, чтобы оживилась наука, быт и художество, – писал Хомяков, – чтобы из соединения знания и жизни возникло просвещение, мы должны, сознавая собственное свое бессилие и собственные нужды, слиться с жизнью Русской земли, не пренебрегая даже мелочами обычая и, так сказать, обрядным единством, как средством к достижению единства истинного, – и еще более, как видимым его образом»².

Развитием и реализацией славянофильских идей о народности в искусстве стал Мамонтовский художественный кружок, связанный с ранними славянофилами не только идейно, но и топографически. Дочь С. Т. Аксакова и сестра славянофилов К. С. и И. С. Аксаковых продала в 1870 г. имение Абрамцево С. И. Мамонтову. Это имение стало одним из центров художественной жизни, где теория «национального стиля в искусстве» находила свое непосредственное практическое воплощение. Речь не только о прямом «ученичестве» сложившихся художников у народа (Абрамцевская мастерская, Музей произведений русского народного искусства). Мамонтовский художественный кружок и деятельность С. И. Мамонтова в области поддержки искусств, его «Русская частная опера» способствовали становлению и утверждению русского модерна (национальной школы), во многом определили форму и содержание театральной деятельности К. С. Станиславского (Художественный театр), С. П. Дягилева (Русские сезоны), объединения «Мир искусства».

¹ Там же. С. 496.

² Хомяков А. С. О возможности русской художественной школы. С. 326.

Ринко Какидзоэ

ИНТЕРМЕДИАЛЬНОСТЬ В ПЬЕСЕ Д. ХАРМСА «ЕЛИЗАВЕТА БАМ»

В данной статье рассматривается интермедialность в пьесе «Елизавета Бам» Д. Хармса. Интермедialный подход дает возможность проанализировать произведения второго авангарда¹ как чисто художественные произведения исходя из того, что для построения внутреннего космоса произведения не требуется обращения к внешнему опыту: политическому, экономическому, социальному, в этом смысле космос оказывается замкнутым.

Понятие «интермедialность». Проблема взаимосвязи искусств вызывала интерес еще античных авторов, однако сам термин «интермедialность» впервые был употреблен в 1812 г. английским романтиком С. Кольриджем («intermedium»). По мнению Н. В. Тишунина, «понятие “интермедialность” стало появляться в терминологическом аппарате философии, филологии и искусствоведения в последнее десятилетие XX века, встав в один ряд одновременно с понятиями “интертекстуальность” и “взаимодействие искусств”»². Немецко-австрийский учёный Оге А. Ханзен-Лёве отделил термин «интермедialность» от интертекстуального пласта в статье 1983 г.

¹ Вторым авангардом обозначается период с сер. 1920-х до нач. 1930-х гг. в связи с такими культурными явлениями, как ОБЭРИУ и чинари, в отличие от более широкого первого авангарда (1900–1920-е гг.) и третьего авангарда (1960–1970-е гг.) (См.: *Казарина Т.В.* Три эпохи русского литературного авангарда. Самара, 2004; *Троицкий С.А.* Русский авангард: проблема хронологии явления // Русский логос: горизонты осмысления. Мат-лы междунар. филос. конф. Санкт-Петербург, 25–28 сентября 2017 г. В 2 т. Т. 2. СПб.: Изд-во РХГА, 2017. С. 223–228).

² *Тишунин Н.В.* Методология интермедialного анализа в свете междисциплинарных исследований // Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века. К 80-летию профессора М. С. Кагана. Серия «Symposium». № 12. СПб., 2001. С. 149.

«Проблема корреляции словесного и изобразительного искусств на примере русского модерна»¹, а в своей монографии «Интермедиальность в модернизме» (2007) он дал следующее определение: «*Intermedialität* – это перевод (с одного языка искусства на другой) в рамках одной культуры, либо объединение между различными элементами искусства в мономедийном (литература, живопись и др.) или мультимедийном (театр, кино и др.) тексте; такие модели, как правило, имеют мультимедийные презентации в системе какой-либо художественной формы, равно как и мономедийные модели, в которых установлены лимиты интеграции ввиду особых условий синтеза в рамках медиа-зон, где существуют гетерогенные медиумы, как пространственные, так и временные»².

Термин «медиа» здесь позволяет О. А. Ханзен-Лёве разграничить понятия «интертекстуальность» и «интермедиальность». Русский филолог И. П. Ильин объясняет «медиа» как знаковую систему, «которая становится источником информации и составляет часть информационного пространства, например слова писателя, цвет, тень, звуки (ноты) музыканта и т.д.»³. Таким образом, «медиа» выступает как каналы художественных коммуникаций между языками разных видов искусств. «Понятие искусства (art) заменяется понятием медиа (media), взаимодействие искусств (interart) – интермедиаальностью (intermedia)»⁴, от которых отличаются «интертекстуальные отношения», выстраивающиеся внутри *одного* семиотического ряда, внутри *одного* семиотического кода (Барт)⁵.

Н. В. Тишунина в статье «Методология интермедиаального анализа в свете междисциплинарных исследований» предлагает несколько определений. В узком смысле интермедиаальность – это особый тип внутритекстовых взаимосвязей в словесном произведении,

¹ Hansen-Löve A.A. *Intermedialität und Intertextualität. Probleme der Korrelation von Wort- und Bildkunst am Beispiel der russischen Moderne // Dialog der Texte: Hamburger Kolloquium zur Intertextualität / hg. von W. Schmid und W.-D. Stempel. Wien, 1983. S. 291–360.*

² Цит. по: Исагулов Н.В. Поэтика интермедиаальности в английском романе начала XX века (Э.М. Форстер, «Куда бояться ступить ангелы»; С. Моэм, «Луна и грош»). Донецк, 2011. С. 16.

³ Ильин И.П. Некоторые концепции искусства постмодернизма в современных зарубежных исследованиях. М., 1998. С. 8.

⁴ Сидорова А.Г. Интермедиаальная поэтика современной отечественной прозы (литература, живопись, музыка). Дисс. на соиск. уч. ст. кандидата филол. наук. Барнаул, 2006. С. 9.

⁵ См.: Интертекстуальность // Современное зарубежное литературоведение: Энциклопедический справочник / Под ред. И. П. Ильина, Е.А. Цургановой. М., 1996. С. 218.

основанный на взаимодействии художественных кодов разных видов искусств. В широком – это создание целостного полихудожественного пространства в системе культуры. И более полное определение: интермедialность – это «специфическая форма диалога культур, осуществляемая посредством взаимодействия художественных образов или стилистических приёмов, имеющих для каждой конкретной эпохи знаковый характер»¹.

В соответствии с исследованием Тишуниной интермедialный подход чаще всего используется для изучения текстов модернизма, а по мнению Ханзена-Леве, как интермедialное можно рассматривать именно искусство 1910–1920-х гг., т.е. искусство первого авангарда². Однако, кажется, интермедialный подход позволяет рассматривать произведения второго авангарда так же, как и первого.

В монографии «Интермедialность в русской культуре. От символизма к авангарду» Ханзен-Леве основывает свое мнение на концепции В. З. Паперного, разделяющего «Культуру-1» и «Культуру-2». Авангардное искусство включено им в «Культуру-1», описывается как элемент революционного процесса (т.е. отнесено к 1910–1920-х гг.) и называется утопическим, центробежным, ориентированным на будущее. В отличие от него тотальное искусство 1920–1950-х гг. отнесено к «Культуре-2», которая статична, ориентируется на государственные механизмы, антиутопична, устремлена в вечность. Вдобавок к этому, если в «Культуре-1» господствовал агональный принцип, т.е., по меткому замечанию Тынянова, «борьба жанров», то в «Культуре-2» все сводится к монополии на власть³. Однако ОБЭРИУ существовало с 1927 до начала 1930-х гг., что хронологически находится как раз между «Культурой-1» (первым авангардом) и «Культурой-2» (тоталитарным искусством, социалистическим реализмом)⁴. Казалось бы, творчество обэриутов укладывается в рамки «Культуры-1», однако все, что создано после их первого ареста в 1931 г., находится вне этих рамок. Как известно, одно из самых знаменитых произведений Хармса – «Голубая тетрадь» – написано в 1937 г. Таким образом, хронологически творчество ОБЭРИУ может быть отнесено и к одной, и к другой «Культурам», хотя содержательно выпадает из них обеих, не подпадая под определение ни первого авангарда, ни тоталитарного искусства. Концепция Паперного не работает в отношении второго авангарда.

¹ Тишунина Н.В. Методология интермедialного анализа в свете междисциплинарных исследований. С. 149.

² Ханзен-Лёве О.А. Интермедialность в русской культуре. От символизма к авангарду. СПб.: РГГУ, 2016. С. 390.

³ Там же. С. 395.

⁴ Паперный В.З. Культура 2. М.: Новое литературное обозрение, 2007. С. 19.

Творчество обэриутов не стремится к монополизированию. Вместе с тем, именно интермедиаальный подход позволяет исследовать внутреннюю синтетичность второго авангарда при полной интенциональной герметичности, замкнутости, автономии.

«*Елизавета Бам*». Пьеса «Елизавета Бам» написана одним из активных участников и идеологов ОБЭРИУ (Объединение Реального Искусства) Даниилом Хармсом в декабре 1927 г. для постановки на вечере «Три левых часа» в Доме печати. Вечер состоял из трех частей: в первой части читали стихи Н. Заболоцкий и И. Бахтерев, во второй – показывали спектакль, а в третьей части был кинематографический час. Стоит отметить, что в начале вечера также читали «Манифест ОБЭРИУ». Несмотря на то, что манифесты – отдельный жанр первого авангарда или вообще авангардизма, мы отличаем ОБЭРИУ от первого авангарда, потому что цель их творчества не является такой же, как у первых авангардистов. Если первые авангардисты устремлялись к «разрушению» в целом, то целью обэриутов было «реальное». «Конкретный предмет, – как сказано в их манифесте, – очищенный от литературной и обиходной шелухи, делается достижением искусства»¹. Однако обэриуты отказались от идеи первого авангарда не полностью. Они, например, приняли на вооружение достижения первого авангарда в «освобождении языка», следы которого можно найти в одном из самых ранних произведений второго авангарда – пьесе «Елизавета Бам».

В «Елизавете Бам» используется оригинальное разделение действий на «куски». В классических пьесах чаще всего применяется акт, действие, сцена, явление и т.д. В других пьесах Хармс также обращается к новаторству в разделении текста. Например, в «Комедии города Петербурга», пьесе, написанной годом раньше «Елизаветы Бам», действие делится следующим образом: сначала – «Часть 2», потом начинается без первого действия «Действие 2», а затем без первого плана – «Второй план». Хармс перечисляет действия по разному: «Третий Акт», «К III-ей части “Комедии города Петербурга”», «III часть». Тут стоит отметить, что первая часть произведения не дошла до нашего времени: доступный сейчас текст неполон. Однако, поскольку предзаданного порядка разделения нет, видно, что Хармс сделал его экспериментально. Кроме того, в сценических произведениях также присутствует несоответствие: в сценической ремарке указано, например: «Опера в четырех действиях», но есть только одно действие, или «Комедия в 3-х частях», но нет частей.

Пьеса «Елизавета Бам» состоит из 19 «кусков» (частей), на которые сам автор разделил произведение, охарактеризовав каждую

¹ Хармс Д. Полет в небеса. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 323.

из них, например: «кусочек реалистический», «мелодрама», «кусочек двухплановый», «кусочек чинарский». Эти характеристики приведены М. Мейлахом в работе «Заметки о театре обэриутов»¹. Последний кусочек пьесы возвращается к началу как повтор, только с абсурдным концом. В целом построение пьесы похоже своей сюжетной замкнутостью на «Алису в стране чудес» Льюиса Кэрролла: зритель (читатель) незаметно входит в «страну чудес», проходя через разные сцены, а в конце вместе с героем возвращается в «реальный мир».

Теперь приведем более конкретные примеры интермедийных элементов из «Елизаветы Бам». В этой статье обратим внимание только на четыре основных элемента.

«*Елизавета Бам*»: язык и движение. Первые элементы – «Язык и движение». Они подсказывают нам, как понимать глубокий характер персонажа. Сущность его передается через то, каким языком он говорит, какие выражения любит использовать, как себя ведет на сцене, какие действия совершает. Хармс увлекался заумью, но недолго. В этой пьесе частично еще встречается влияние заумного языка, хотя и не во всей пьесе, как, например, в «Зангези» Хлебникова. Важно обратить внимание также в «Елизавете Бам» на незамысловатые речи и на речи, которые оказываются бессмысленными, а также на движения, не соответствующие ситуации.

Благодаря этим элементам мы видим, что у действующих лиц есть что-то животное или что они далеки от природы и сущности человека. Например, в первом куске Елизавета говорит: «В окно? (Смотрит в окно) У-у-у! Высоко...», в третьем – Иван предлагает встать на четвереньки, в восьмом снова Елизавета снова произносит нечленораздельное «Ууууууууууу-ууу-уууу-у», после чего Иван называет ее волчицей. Особенно показателен первый пример: слова Елизаветы повторяются в последнем куске, нечленораздельное животное «У-у-у» заменено на «О-о-о-ох», больше похожее на человеческое выражение. Вдобавок к этому мы находим примеры бессмысленных речей и поведения: «Иван (валится на пол): У меня на голове волосы. Петр и Елизавета: Ха-ха-ха-ха!». Само собой разумеется, что у него есть волосы на голове, но почему Петру и Елизавете так смешно? Такие абсурдные (даже выглядящие юмористическими) фрагменты повторяются часто, но они не делают пьесу юмористической. Кроме того, в пьесе много раз встречаются «детские» моменты. Например, «Хоп хоп ногами, закат за горами». Для такого персонажа, как Петр, стихи слишком детские. Такие «детские приемы» позже часто используются Хармсом уже в детской литературе.

¹ Мейлах М. Заметки о театре обэриутов // Театр. 1991. № 11. С. 173.

Кстати, Петр Николаевич – единственный персонаж, который говорит заумным языком. Точнее, Елизавета тоже использовала заумные слова, но только один раз и лишь одно предложение. Петр же в «Сраженье двух богатырей» читает сравнительно длинный текст, написанный сочетанием зауми, стилизованной под хлебниковские тексты, основанные на старых русских заговорах. Заумь, если буквально, – это язык, который переходит за ум. Можно предположить, что Петр Николаевич представляется как «сверхчеловек». Вспомним действующих лиц «Комедии города Петербурга», где заумные слова произносит Обернибесов, считающий себя Богом и зверем. Предполагаем, что в драматических произведениях заумным языком могут владеть только герои, стоящие вне человечества, т. е. животные, боги, призраки, может быть, даже инопланетяне. Однако в «Елизавете Бам» у всех персонажей проявляются проблески животности. Мы понимаем, какой характер имеют персонажи уже не через заумь, а через бессмысленные диалоги и движения, так как Хармс принимал заумь как бессмыслицу, а не как язык, преимущественно фонетический и морфологический, например кручевский «дыр бул щыл».

В последнем куске уже отсутствуют отсылки к животности, поскольку Хармс поменял слова Елизаветы с животного «Уууу» на человеческое «О-ох». Абсурдный конец в реальной жизни, по его словам, – «оперная концовка».

«Елизавета Бам»: пьеса в пьесе. Следующим интермедийным элементом является «пьеса в пьесе», или театральное представление внутри самой пьесы, что было особенно популярно в Елизаветинскую эпоху. Например, Уильям Шекспир использовал этот прием в знаменитой пьесе «Гамлет», где Гамлет приказывает актерам поставить спектакль, чтобы удостовериться, что именно король убил его отца.

Хармс прибегает к этому приему в пятнадцатом куске «Елизаветы Бам», который называется «Сраженье двух богатырей». Основное содержание этого куска относится к убийству Петра. В результате Папаша побеждает Петра, и зрители узнают, что Петр убит не Елизаветой, а Папашей. Сцена начинается внезапно. В конце четырнадцатого куска начинается разговор между Папашей и Петром, который декларировал о смерти Елизаветы. Затем Иван Иванович объявляет начало сраженья в качестве судьи. Мы воспринимаем сцену как «пьесу в пьесе», потому что Иван Иванович делает вводную ремарку, характерную для сценических произведений: «Сраженье двух богатырей! Текст – Иммануила Красдайтейрик. Музыка – Велиопага, нидерландского пастуха. Движение – неизвестного путешественника. Начало объявит колокол!».

Когда вышла афиша вечера «Три левых часа», то на ней «Сражение двух богатырей» было написано отдельно под названием пьесы «Елизавета Бам», как будто это были разные представления. В отличие от классических пьес у Хармса в пьесе в пьесе герои играют самих себя, а не других (в «Гамлете» актер играет короля, а здесь Петр Николаевич играет Петра Николаевича). Если бы в начале Иван Иванович не объявил о начале пьесы в пьесе, то зрителям незаметно было бы, что она началась. Цель и причина постановки спектакля внутри пьесы «Елизавета Бам» для зрителей не очень ясны, а в «Гамлете» у героя есть ясная цель для такой постановки.

Почему Хармс использует этот прием? Наверное, «пьеса в пьесе» дает нам возможность нескольких интерпретаций убийства Петра. Поскольку первоначально пьеса была самостоятельным произведением и называлась «Случай убийства» или «Случай с убийством», то тема «убийства» безусловно важна. В «Елизавете Бам» об этом напрямую сказано только в двух разных кусках, одним из которых является «Сражение двух богатырей». До этого момента зрителям непонятно, почему тот, кто убит Елизаветой, пришел убить или поймав ее. В литературе принято понимать этот фрагмент вне интермедийного подхода – так, как в романе «Процесс» Кафки, где преступления еще нет, но оно должно произойти вследствие самого факта предъявления обвинения. Однако с помощью интермедийного подхода можно дать более полную и конкретную интерпретацию пьесы в пьесе.

Во-первых, пьеса всегда содержит готовые тексты, которые во время спектакля читаются актерами. То есть выступающие на сцене актеры знают, что дальше должно происходить. Петр Николаевич и Папаша знали бы, кто победит и кто проиграет, если бы это была лишь традиционная постановка. Убийство было договоренное. Чтобы обвинить Елизавету, Петр должен быть убит поверхностно. Поэтому актеры представляют убийство Петра как правду, но на самом деле Петр жив и может прийти к Елизавете и обвинить ее в убийстве себя. В конце пьесы Елизавета арестована, хотя по действию оказывается, что она невинна, поэтому окончание пьесы может быть названо абсурдным.

Во-вторых, спектакль происходит на сцене, а не в реальной жизни. Театр – это иллюзия. Папаша вышел на сцену, чтобы защитить свою дочь от Петра, желающего ее убить: с этого и началось «сражение». «А я приказываю вам могуществом руки забыть Елизавету Бам законам вопреки... но пусть ликует дочь моя Елизавета Бам». Он хотел, чтобы публика подумала, что Елизавета не убийца, хотя Папаша и является на самом деле убийцей. Он стремится оправдать дочь, взяв обвинение на себя, хотя мы знаем, что это обви-

нение и должно относиться именно к нему. Или он хотел отомстить тем, кто стремился убить его дочь. Правда, это у него не получилось. В любом случае, хармсовская пьеса в пьесе по своим сюжетным задачам во многом противоположна шекспировской: если Гамлет стремится прояснить ситуацию с помощью заезжих актеров, то внутренний театр в «Елизавете Бам», наоборот, запутывает положение дел, внося новые уровни содержания.

Кроме того, появление пьесы в пьесе отодвигает основное действие на место реальности, а внутренняя пьеса занимает ту позицию, которую имело основное действие. А если учесть, что герои играют самих себя в этой внутренней пьесе, то граница между актерами и зрителями исчезает. Этот интермедийальный прием позволяет автору воплотить «реальность», к которой стремится ОБЭРИУ.

«Елизавета Бам»: музыка. Последний в этой статье рассматриваемый элемент – это музыка, он связан с предыдущим, с пьесой в пьесе. В повествовании мы находим такие примеры музыки: «Наталья поет шансон» или «Где-то издали слышна приятная мелодия скрипки». Эти описания объясняют действия или характер персонажа, либо ситуацию, они важны для сюжетного построения, но имеют мало отношения к самой музыке. Нас же интересуют интермедийальные проявления музыки в пьесе Хармса. Их два, и в обоих случаях главное действующее лицо – Петр Николаевич.

После того, как Петр и Елизавета посмеялись над шуткой Ивана, Петр, внезапно поднимая руку, обращается к публике серьезным тоном. Он рассказывает, каким образом произошло его убийство, а в одной сцене Елизавета стоит, не понимая, о чем идет речь. Впрочем, это первая сцена, где говорится об убийстве Петра. Между каждым монологом играют рояль и дудочка. Второй момент – в конце двенадцатого куска, как раз перед «Сраженьем двух богатырей». Когда все актеры уходят со сцены, под музыку на мотив увертюры выступает хор. После пения на сцене темнеет, освещение направляется на одного Петра с музыкальными инструментами – скрипкой, барабаном, сиреной. Увертюра – это инструментальное вступление к оперному, театральному представлению. После увертюры, как правило, начинается сама пьеса, а в «Елизавете Бам» начинается пьеса в пьесе – «Сражение двух богатырей».

В обоих случаях можно увидеть, что Хармс дает музыкальным инструментам собственную роль и текст, как будто они играют сами по себе. Общее в том, как задействуется музыка в пьесе, заключается в следующем: во-первых, главный герой везде Петр, во-вторых, обе ситуации связаны с его убийством, в-третьих, обе начинаются после шуточных сцен. Исполнение музыки превращает веселую и бессмысленную сцену в серьезную, подчеркивая важность

ее темы. Так же, как в «Сражении двух богатырей», призрак Петра рассказывает о своей смерти, но не договаривает, потому что его убивают, и дальше продолжает рассказывать Иван как свидетель убийства. После этой сцены Петр ни одного слова не произносит до конца увертюры. Очевидно, что музыка наполняет сцену мистической атмосферой, чтобы подчеркнуть важность темы пьесы. Внесение музыкальных инструментов, наоборот, мистифицирует реальность, но подчеркивает, что остальные сцены реальны. Опять же, как в «Сражении двух богатырей», истина об убийстве Петра оказывается скрытой в тумане.

Заключение. Предложенный в статье интермедиаальный подход позволяет исследователям преодолеть политический, идеологический и пр. детерминизм, обратившись к внутреннему, сюжетному построению пьесы, что очень важно для анализа произведений второго авангарда, не ориентирующихся на отражение внешних событий, а, наоборот, стремящихся показать вещь («реальность») как таковую, избегая внешних по отношению к ней контекстов. Поэтому произведения обэриутов герметичны, замкнуты на себя, не нуждаются в чем-то внешнем. Они представляются самостоятельными мирами с собственными законами, не поддающимися внешней трактовке. Интермедиаальный подход позволяет сохранить замкнутость повествования и интерпретировать пьесу исходя из внутреннего содержания и законов. Предложенный подход, как кажется, может быть использован не только для исследования произведений ОБЭРИУ, но и применяться шире как методология для изучения других культурных артефактов.

В. А. Волков

ТРУД В КОНТЕКСТЕ ИДЕЙ А. П. ЧЕХОВА И Н. Г. ЧЕРНЫШЕВСКОГО

Как известно, классическая политическая экономия¹ определяет труд как физическую или интеллектуальную деятельность, имеющую объективное выражение. Недостаток такого определения состоит в том, что в нем игнорируется субъективный элемент труда, выступающий главной причиной мотивации людей и соответствующей деятельности. Иной подход к проблеме мы видим у Н. Г. Чернышевского и А. П. Чехова. Так, Чернышевский, исследуя

¹ Напр., Дж. Милль и А. Маршалл.

феномен труда в трактате «Антропологический принцип в философии», выдвигает на первый такой фактор, как приятность праздности и неприятность труда. Результат здесь очевиден: часть людей, передающихся праздности, подчиняет себе другую часть и использует её во избежание собственных забот. Но оказывается, что страдают не только эксплуатируемые; без дела начинают скучать и праздные люди. Отсюда, по мнению Чернышевского, следует, что только дело может сделать людей счастливыми. Правильно организованное общество должно быть основано на принципе справедливого труда: каждый выполняет своё дело честно и добросовестно, внесение своей лепты поощряется справедливой оплатой и благородным отношением людей. Труд обеспечивает и дает наслаждение, из-за чего пропадает необходимость приносить зло, поэтому ум, как понимание, сопрягается с честностью. То есть Чернышевский дает психологическую зарисовку реализации в жизни идей, легко сопрягаемых с политэкономическими¹.

Труд оказывается производной от принципа «разумного эгоизма». Должно прийти осознание некоего совпадения между моими интересами и интересами других. И лишь настолько внутреннее это стремление, настолько сильна корреляция между моими интересами и общественными. Счастье будет тогда, когда не будет конфликта интересов.

Чернышевский считает, что внутреннее расстройство и дисгармония в человеке от пороков и «экзальтированных страстей». «Коренной источник недостатков – несоразмерность средств к удовлетворению с потребностями – имеет чисто экономический характер... и самые действительные средства против них должны заключаться в экономической области»². Таким образом, внутренняя дисгармония возникает в ситуации внешней лишенности. Поэтому экономическая деятельность должна необходимо соотноситься с натурой человека. Кроме того, нужно доставить каждому жить честным трудом, дабы не вынуждать людей браться за дурные средства, должен поощряться полезный труд, который может оказаться невыгодным для спонсирования.

Помимо прочего, автор вменяет в обязанность государства приносить пользу. И из работы «Критика философских предубеждений против общинного владения» мы узнаем идеал организации общества Чернышевского. Это общинное владение, которое пред-

¹ Ярким примером этому служит мастерская Веры Павловны в романе «Что делать?».

² Чернышевский Н.Г. Экономическая деятельность и законодательство // Чернышевский Н.Г. Сочинения: в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1986. С. 711.

ставляется конечным логическим моментом развития экономической деятельности, с которой и связан труд, где частные интересы не будут в противоречии с общими. Где в итоге «труд из тяжелой необходимости обратится в легкое и приятно удовлетворение физиологической потребности»¹. У Чернышевского яркие и реалистичные образы его героев, однако, идея организации труда внешняя по отношению к сущности человека. Поэтому в романе «Что делать» требование работы от людей диктуется общественной нуждой, и только занятие производительной деятельностью может позволить духовно развиваться. Это значит, что Чернышевский оправдывает труд как *внешнюю* необходимость, которая, как единственная причина, *разрешает* или *открывает* путь жить человеку честно и духовно.

Не менее любопытны вещи, обнаруживаемые ведущими исследователями Чехова², однако можно также отметить одну фундаментальную черту чеховского мирозерцания, до сих пор достаточно неосвещенную, позволяющую вскрыть мысль автора, которая столь настойчиво повторяется от пьесы к пьесе – это идеал нахождения себя в труде, исполнение того, что заповедано природой. Труд выдвигнут как *жизненный* принцип. И по своей сущности он отчасти совпадает с идеалом работы Чернышевского. Это то, что раз и навсегда устанавливается для нас Чеховым.

Для начала нужно отметить, что деятельность – это способ борьбы с омещаниванием человека, т. е. с превращением его в обывателя «такого же, как все». Пока горит огонек, и существует необходимость жить подлинной и разумной жизнью и расширять пределы своей личности, человек трудится не покладая рук. Если вдруг он погаснет, то ты становишься обрюзглым мещанином. В этой связи чрезвычайно показателен пример Старцева Дмитрия Ионыча, низведенного бездеятельной атмосферой и духовной ограниченностью жителей в Ионыча. Художник Н. Панов записал разговор с писателем, происходившим во время сеанса создания его портрета в Ялте: «Да, да, надо много работать, постоянно работать, не покладая рук... Мы в большинстве недеятели, ленивы, довольствуемся зачатками и скоро успокаиваемся на полдороге. Теоретически – все знаем, понимаем и всему доброму сочувствуем, свободно решаем

¹ Там же. С. 713.

² См.: *Никольский С.А.* Мирозерцание земледельца в русской литературе XIX столетия: горестно-обнадеживающий взгляд Чехова // Вопросы философии. 2007. № 6. С. 83–99; *Степанов А.Д.* Проблемы коммуникации у Чехова. М., 2005; *Долженков П.Н.* Чехов и позитивизм. М., 2003; Материалы Всероссийской научной конференции «Проблемы российского самосознания: мировоззрение А. П. Чехова» (Москва, 12 октября 2010 г.).

вопросы высшего порядка, а в нашей каждодневной будничной жизни теряемся в мелочах, и обновить ее нет ни энергии, ни умения. А как много нужно сделать!»¹. Подобными замечаниями сознательно обогащены реплики многих героев Чехова. Так, Барон Тузенбах с воспоминаниями о своей беззаботной юности ожидает искупление, который должен перенести каждый: «Пришло время, надвигается на всех нас громада, готовится здоровая, сильная буря, которая идет, уже близка и скоро сдует с нашего общества лень, равнодушные, предубеждение к труду, гнилую скуку»². Вместе со скукой гниет сам человек, «охраняя» его от труда, в нем гибнет и самое лучшее, не находя способа расцвести. Сродни этому предчувствия Вершанина о, быть может, далеком, но непременно, коренном изменении в нашей жизни, на алтарь которого и должны быть положены все наши труды. «Мы должны только работать и работать, а счастье – это удел наших далеких потомков»³.

В пьесе «Вишневый сад» острым оказывается противопоставление праздного мышления помещицы Раневской, которому противопоставляется позиция студента Трофимова. Он не находит благородства в «мистическом» образе «гордого», куда больше смысла «не восхищаться собой, а работать». Трофимову противна интеллигенция, которая только говорит о серьезных вещах, ничего не понимает в них по-настоящему, тем более ничего не делает, чтобы изменить мир и себя. Они не способны к труду. «Ведь так ясно, чтобы начать жить в настоящем, надо сначала искупить наше прошлое, покончить с ним, а искупить его можно только страданием, только необычайным, непрерывным трудом»⁴.

Аналогичное мы встречаем и в пьесах «Чайка» и «Дядя Ваня». Контраст между Соринным и его родной сестрой Аркадиной, Войничким и Серебряковым, Астровым и Тригориным. У Чехова труд должен исходить из самой природы человек, оправдывать его жизнь, это мера его воспитания и взросления. Для существования без всяких неврозоз человеку нужно работать. Награда и есть в самом благородстве дела, в нахождении себя и избавлении от беспокойных грёз. «У Чехова есть нечто большее, чем мирозерцание, – он овладел своим представлением о жизни и таким образом стал выше ее. Он освещает ее скуку, ее нелепости, ее стремления, весь ее хаос с высшей точки зрения»⁵. Попутно в статье М. Горький отме-

¹ См.: Чехов в воспоминаниях современников. М., 1960. С. 677–680.

² Чехов А.П. Три сестры // Чехов А.П. Собр. соч. В 12 т. Т. 9. М., 1963. С. 537.

³ Там же. С. 560.

⁴ Чехов А.П. Вишневый сад // Чехов А.П. Собр. соч. в 12 т. Т. 9. С. 637.

⁵ См.: Горький М. По поводу нового рассказа А. П. Чехова «В овраге» // Горький М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 23. М., 1949.

чает упрек Чехова людям за «неуменье жить», они уже приставлены от рождения к чему-то. Но в повести «В овраге» Чехов словами плотника Костыля всё же выражает свою позицию о действительном положении людей: «Кто трудится, кто терпит, тот и старше»¹.

Более яркое подтверждение существованию пропасти между людьми обнаруживается в труде Чехова «Остров Сахалин», с запечатленным в него самым непосредственным опытом. Здесь он находит полное слитие жизней людей с трудом, каторжников и поселенцев², однако это насилие над людьми. Недальновидное начальство тюрем и городская администрация забывают о воспитательном элементе труда и без всякой значительной пользы эксплуатируют людей. Автор также отмечает исключительную обстановку в организации каторжного труда, совмещение тягости работы с произволом мелких чиновников, отсутствие справедливости: «Богатые чай пьют, а бедняки работают, надзиратели у всех на глазах обманывают свое начальство... паны дерутся – у хлопцев чубы болят»³. В качестве одной из основных тем произведений Чехова проблема «борьбы человеческой воли с безволием», обломовщиной совпадает с духовными исканиями эпохи, благодаря чему автор и получает отклик публики⁴. Но, несмотря на искреннюю и верную цель произведений Чехова, мысли героев о труде выражаются недостаточно естественно, вызывают напряжение у современного читателя, в то время как выражение помыслов о работе в романе «Что делать?» Чернышевского находится что-то более интересное и натуральное, хотя соотносится с нравами более удаленного времени. Но здесь необходимо сказать, что речь не о правдивости фанатичного поглощения идеалом этих людей, как сам Чернышевский пытается читателю указать, убедительнее сами мысли героев о труде, они острожно нащупываются и имеют довольно прочный фундамент.

В этой связи необходимо особо подчеркнуть значение общественного дела у Чернышевского. «“Что делать?” – существенный шаг вперед в художественном понимании общественной природы человека по сравнению с предшествовавшими роману теоретическими представлениями самого Чернышевского»⁵. Ключевую роль на идейном уровне играет революционер Рахметов – один из «людей будущего в настоящем». Он являет собой идею неутомимой деятельности ради общественного блага. «Он осваивает народную

¹ Чехов А.П. В овраге // Чехов А.П. Собр. соч. В 12 т. Т. 8. М., 1962. С. 631.

² См.: Чехов А.П. Остров Сахалин // Чехов А.П. Собр. соч. В 12 т. Т. 10. М., 1963. С. 80.

³ Там же. С. 146.

⁴ См.: Чуковский К.И. О Чехове. М., 1967.

⁵ Тамарченко Г.Е. Чернышевский – романист. СПб., 1976. С. 206.

жизнь практически, овладевая навыками наиболее тяжелых профессий физического труда»¹. «Страшный» Рахметов – поглощен революционной деятельностью, вызываемый на поприще общественного дела, герой предстает перед нами как неутомимый труженик, которому равно необходимо владеть широкими теоретическими знаниями, так и справляться с тяжелыми практическими задачами, обладая недюжинной силой. Чернышевский вырабатывает «новый тип» людей, от которых зависит будущее общества. По словам автора, среди массы – это «букет в благородном вине; от них ее сила и аромат; это цвет лучших людей, это двигатели двигателей, это соль соли земли».

Рахметов не может терпеть общественного горя, он беззаветно посвящен делу. Однако он не занимается делом каждого страдающего, что было бы вредно для общего прогресса². Лишь хладнокровная расчетливость и практичность средства достижения общественного благоустройства. Таким образом, мы наблюдаем исключение сферы этики в области становления экономических и политических идеалов. Нравственность должна воспитываться, её основой является образование и окружение достойными людьми – здоровая «почва». Нравственная эволюция происходит изнутри, но труд просто не коррелируется с ней. Усилия Веры Павловны были совершенно иного характера – это воспитание, раскрытие существующего потенциала, до того ограниченного средой.

Можно найти совпадение в понимании Чернышевского и Чехова влияния среды на нравственность, это можно проследить в влиянии Лопухова и Кирсанова на Веру Павловну и борьбе с мещанством, проводимой последним. Но Чехов в свою очередь переносит акцент в труде на его нравственную и эстетическую сторону и на человека, как источник всякого труда. Он расширяет его социальную и индивидуальную значимость. Пусть и неправдоподобным является то, как герои Чехова патетически заявляли о том, что нужно трудиться³, ведь они это делают совершенно неорганично по ходу развития событий, но когда в финале персонажи пьес оказывались за работой, герои выглядели как существа выполняющий вечный завет, свою правду, претворяли свою сущность в деятельности, как будто рябь событий, вся чехарда улеглась, осталась ровная и гладкая поверхность, отражающая действительную глубину под лунным светом. У Чернышевского также вызывают возмущения не-

¹ Там же. С. 206.

² Там же. С. 207, 331.

³ Таковыми представляются замечания Вершанина, барона Тузенбаха, Астрова и других.

естественные разговоры об организации труда. Все счета, которые были приведены автором, лучше бы были в качестве отдельной брошюры. Также неубедительна потребность необразованных к культуре. Современная эпоха и сейчас отказывает в правдивости такого интереса. Но сам переход к труду, его жажда героями без всякого притворства было показано Чернышевским.

Несмотря на различие форм выражения и художественные решения, идейное содержание романа «Что делать» и рассказов и пьес Чехова имеют сходные цели: личное нравственное совершенствование, общественное счастье. Однако Чернышевский видит будущее благоустройство в решении экономического состояния, а Чехов в совершенствовании каждого человека в ежедневном труде, во всяком отстранении от праздности. Тем не менее, заметно общее предощущение авторами перемен в отношении людей к миру. Об этом смело заявляют удрученные герои чеховских пьес и нарождающиеся поколение людей «нового типа». Их взор направлен вперед. Но не стоит забывать, что в обоих случаях труд не теряет утилитарный характер, он подразумевает физическую и духовную пользу. Под физической пользой имеется в виду внешнее благополучие, включающее и удовлетворение телесных потребностей, что, в конечном счете, *косвенно* обеспечивает возможность удовлетворение и духовных потребностей в представлении Чернышевского. Или в первую очередь духовное удовлетворение от деятельности, которая одновременно обладает практической ценностью, как это усматривает Чехов. Органичное выражение чувств героев Чернышевского¹ и динамичные чеховские образы² на глубоком уровне влияют и преломляют душу. Этика воспитания человека литературными произведениями как внешним кодексом одним своим выражением имеет значительную силу на душу. Ясно, четко и строго сказано то, чему необходимо следовать любому человеку, чтобы быть достойным.

Из-за «хаотичного состояния труда» также может существовать эксплуатация, так как неисполнение своих служебных обязанностей вызывает одновременно неуважение и к чужому труду. Кроме того, в нашем Мире сложилась оппозиция достоинству, сутью которой является отрицание. Отрицание потока правил, средств регуляции, сдерживаний, устанавливаемых сверху целей и вообще бесконечной информации. Поэтому оказывается неисчерпаемой этическая кладь в определениях труда, как Чехова, так и Чернышевского.

¹ К примеру, то, как Вера Павловна переходит от не исключающих фантазии разговоров с Лопуховым к делу.

² См.: Чуковский К.И. О Чехове.

БОЛЬ, БОЛЕЗНИ И МЕДИКАЛИЗАЦИЯ ВОСПРИЯТИЯ В «ПИСЬМАХ РУССКОГО ПУТЕШЕСТВЕННИКА»

Введение. В рамках данной статьи будет предпринята попытка проанализировать изображение болезней и лечебных практик, а также медиализацию восприятия рассказчика в романе «Письма русского путешественника». Следует отметить, что важность непосредственного чувственного впечатления при описании болезней и лекарств в медицинском дискурсе возросла с середины XVIII в., что отразилось не только в специализированной литературе, но и в художественных произведениях: «Включение научного описания в художественный текст могло ограничиваться одним-двумя эпитетами... или быть более развернутым – как, например, в руссоистских текстах Карамзина»¹. Имя Карамзина в приведенной цитате отнюдь неслучайно, но прежде чем рассматривать «Письма русского путешественника» в качестве источника сведений о повседневном наблюдении и описании болезней, следует обрисовать ряд важных для данного исследования положений.

Во-первых, необходимо понимать, что болезнь имеет дискурсивное измерение, и в этом смысле, так же как врачи и больные, участвует в производстве дискурса знания и власти. Эта тема волновала М. Фуко, который указал на изоморфизм идеологии и клинического опыта². Однако, если принять позицию Фуко полностью и буквально, то следует признать, что исследование болезни по отношению к повседневному опыту конца XVIII в., тем более на основе письменного, дискурсивно-нагруженного источника, невозможно. Тем не менее, при более детальном анализе сочинения Карамзина оказывается, что дискурсивное измерение текста, даже в смысле Фуко – по отношению к производству знания, не заслоняет собой описания повседневности, но, напротив, обогащает его содержание.

Во-вторых, стоит иметь в виду, что «Письма русского путешественника» – это не только путевые заметки, но в первую очередь литературное произведение, подражательное и новаторское³. Ка-

¹ *Пироговская М.* От *materia medica* до хозяйственных книг: органолептический анализ и становление русского ольфакторного словаря. URL: www.nlo-books.ru/node/3979.

² *Фуко М.* Рождение клиники. М., 2010. С. 122.

³ *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* «Письма русского путешественника» Карамзина и их место в развитии русской культуры // *Карамзин Н.М.* Письма русского путешественника. Л., 1984. С. 525–526.

рамзин вдохновлялся не только «Сентиментальным путешествием по Франции и Италии мистера Йорика», но и европейским сентиментализмом вообще и его философскими истоками – сочинениями Локка, Кондильяка и Руссо. В данном случае это важное и эвристически значимое для понимания особенностей описываемых болезней замечание.

В-третьих, следует поставить вопрос о характере исследуемой повседневности. Дело в том, что в исторической науке повседневность была проблематизирована французской Школой анналов в связи с ее проектом «тотальной истории», подразумевающим отказ от классической «истории королей» и обращение в том числе к истории быта не представленных в традиционной историографии групп людей – крестьян, горожан, обывателей и т. д. В этом смысле описываемый быт русского путешественника элитарен и не характерен для большинства населения не только России, но и Европы, это опыт состоятельного придворного дворянина, который отправляется в путешествие по урбанизирующейся и становящейся буржуазной Европе, причем возникает вопрос относительно ординарности этого вояжа – это ли составляло основу дворянского быта? Как итог, мы видим, что это довольно частная история, которая могла пониматься как всеобщая исключительно через принадлежность к определенному статусу и даже читательскому кругу. Естественно, что сам Карамзин предполагал, что его читатель знает грамоту, принадлежит к определенному сословию и имеет образование, а потому сможет соотнести описание, например плохого самочувствия, данное порой даже в «романической» форме, с конкретным бытовым опытом. Исходя из этого, кажется более продуктивным сконцентрироваться не столько на попытке обрисовать довольно зыбко улавливаемую в единичном литературном источнике повседневность конца XVIII в., сколько на анализе тех моментов, которые для книжно-печатной культуры того времени служили материалом для «бытовых зарисовок».

Перейдем к общей характеристике описания болезней в «Письмах русского путешественника». Прежде всего стоит отметить, что рассказчик в романе занимает позицию путешественника – автора писем своим близким, поэтому повествование и передача впечатлений ведется от первого лица, что облегчает базовую категоризацию описания «нездоровья»: это либо описания самочувствия нарратора, либо заметки об окружении. Разбор описаний болезней, лекарств и врачебных практик уместно будет начать с анализа автоописаний, а потом можно будет перейти к рассмотрению сторонних наблюдений рассказчика.

1. *Анамнез русского путешественника*. Несмотря на то, что автоописаний у Карамзина больше, чем упоминаний о болезнях других лиц, не стоит их расценивать исключительно как риторические фигуры: находясь в русле общеевропейской сентименталистской литературы, они отражали мировоззрение и автора, и рассказчика. Эти описания также являются результатом творческих усилий Карамзина по созданию в русском языке конструкций, выражающих чувства. «Мы не можем уловить чувство до тех пор, пока оно не получило имени, которым оно обозначается или выражается. То есть нам не дается аффективный опыт сам по себе: историку явлена лишь часть аффективного опыта, перешедшая в высказывание»¹. При анализе автоописаний процесса восприятия боли и болезней важно учитывать философские взгляды Локка и Кондильяка, во-первых, ввиду зависимости сентиментализма от сенсуалистической эпистемологии, что прослеживается и в исследуемом тексте, во-вторых, потому, что на фоне отказа от картезианского механицизма усилилось влияние сенсуализма и на медицинский дискурс XVIII в., в частности на формирование органолептического описания лекарств². Рассмотрим основные темы автоописания: меланхолию, боль, голод и жажду, а также нарушения сна и усталость.

Меланхолия. Главной и самой насыщенной ассоциациями болезнью у Карамзина становится меланхолия, и это неслучайно. Почему мы можем рассуждать о меланхолии именно как о телесной болезни, а не только как о психическом состоянии? Начало медицинских представлений о меланхолии относится еще ко временам античности: сперва появилось учение Гиппократовых четырех темпераментах, а затем римский врач Гален на его основе разработал теорию гуморов (жидкостей), каждый из которых соотносится не только с телесным, но и с душевным состоянием человека. Важно отметить и то, что в рамках этой концепции описание четырех элементов: воды, огня, земли и воздуха, а также их выражений в виде отдельных природных объектов и свойств: тепла, холода, сухости и влажности, также подчинено логике этой четырехчастной системы. Гуморальная теория легла в основу европейской медицинской практики и господствовала вплоть до XVIII в., но даже во времена Карамзина ее влияние оставалось сильным: «До тех пор, пока наука не вооружилась достаточно точными анатомическими и химическими методами, чтобы доказать умозрительный характер черной желчи, этот мрачный гумор оставался наиболее приемлемой и синтетиче-

¹ *Старобинский Ж.* Чернила меланхолии. М., 2016. С. 247.

² *Пироговская М.* От materia medica до хозяйственных книг: органолептический анализ и становление русского ольфакторного словаря.

ской репрезентацией жизни меланхолика, пребывающей в плену телесных забот, отягощенной печалью, бедной на инициативу и движение»¹.

Для Карамзина важны все аспекты меланхолии. На протяжении всего сочинения можно встретить около двадцати упоминаний о меланхолии. Роман начинается с описания меланхолического предчувствия расставания с родными местами, людьми, вещами². Рассказчик уже испытывает ностальгию, характерную для меланхолика, но в то же время жажда путешествия ее перевешивает. Для врачебной практики того времени путешествие противоречиво соотносится с меланхолией – это и средство, помогающее от нее избавиться, и ее признак³. Последнее же упоминание о меланхолии находится в самом конце книги: рассказчик размышляет о ней на корабле, который везет его обратно домой, и связывает это ощущение с покинутой Англией и ее туманной погодой⁴. Как уже было отмечено, физический характер меланхолии для нарратора столь же важен, как и проявления меланхолии в душе: в своих рассуждениях о температуре он относит ее к врожденной конфигурации тела, противопоставляя характеру⁵, который формируется на протяжении жизни под влиянием полученных впечатлений – отзвук локковской мысли о *tabula rasa*, разделяемой сентименталистами.

Таким образом, меланхолия в тексте Карамзина выступает как: 1) следствие дисбаланса гуморов в организме, в частности крови (например, рассказчик описывает диету англичан: «Англичане не любят никакой зелени. Рост-биф, биф стекс есть их обыкновенная пища. От того густеет в них кровь; от того делаются они флегматиками, меланхоликами, несносными для самих себя, и не редко самоубийцами»⁶); 2) следствие тяжелых природных условий, в первую очередь состояния воды и воздуха (не будем забывать, что и вода, и воздух в гуморальной теории отвечают за соотнесенные с ними телесные жидкости); 3) проявление, переживаемое в душе, которое может даже носить характер припадков; 4) признак обостренного восприятия и художественной натуры, к которой явно относит себя и сам рассказчик.

Как вылечить меланхолию? В повествовании Карамзина приводится несколько средств, каждое из которых в том или ином виде использовалось в актуальной врачебной практике того времени. Ис-

¹ *Старобинский Ж.* Чернила меланхолии. С. 71.

² *Карамзин Н.М.* Письма русского путешественника. С. 5.

³ *Старобинский Ж.* Чернила меланхолии. С. 108.

⁴ *Карамзин. Н.М.* Письма русского путешественника. С. 380.

⁵ Там же. С. 154.

⁶ Там же. С. 329.

ходя из гуморального характера этой болезни, терапия должна быть направлена в первую очередь на поддержание баланса основных телесных жидкостей, поэтому рассказчик, описывающий свое состояние, постоянно что-то пьет – чай и кофе, пиво и вино, просто чистую воду. Однако помимо соблюдения диеты русский путешественник приводит в пример и радостное созерцание природы, особенно водоемов (озер, рек и водопадов), как действенное лекарство от меланхолического недуга.

Боль. Описания собственной физической боли рассказчика не столь многочисленны, но примечательны тем, что подтверждают стойкость представлений о гуморальной теории и связанных с ней способами лечения. Что болело у русского путешественника? Прежде всего голова. Любопытно каждое из трех описаний головной боли, сделанное рассказчиком. Во всех описанных случаях боль приходит внезапно и вырывает нарратора из нормального режима как восприятия, так и письма в первом случае на несколько часов, во втором на день, а в третьем почти на две недели, что сказывается и на наличии пауз в принятом темпе написании писем. Примечательно то, каким образом наступает избавление от боли, которое неразрывно связано с ее причиной. В первый раз головная боль объясняется «волнением крови», то есть одним из четырех гуморов, потому и исцеление наступает после того, как рассказчик выпил воды и вина. Во второй раз боль приходит на следующий день после созерцания картин, изображающих смерть; эта «сильная головная боль» заставила рассказчика пролежать до вечера в постели, после чего он пошел гулять по городу – набираться более нейтральных, а значит, и более благотворных ощущений. Наконец, в третьем случае боль характеризуется как «жестокая» и связывается напрямую с природой, потому и избавление от страданий приносит она, а не докторские лекарства: «Исчезни воспоминание о прошедшей болезни! Я не хочу быть злопамятен против матери моей, Природы, и забуду все, кроме того, чем она услаждает чашу дней моих!»¹.

Остальные описания собственной боли носят ситуативный характер, они опосредованы теми событиями, которые претерпевает рассказчик – это механические травмы, полученные при сильной тряске повозки, озноб, появившийся после катания на лодке, и разрушительная морская болезнь. Ушибы, полученные русским путешественником, воспринимаются им, скорее, как досадная и раздражающая мелочь, а то, что его действительно волнует, – риск травмы органов чувств: «...я должен еще благодарить Судьбу, что глаза

¹ Там же. С. 166.

мои цели»¹. Случай с ознобом после катания на лодке – еще одна иллюстрация зависимости описаний самочувствия от гуморальной концепции. Избыток влажности вызывает озноб у русского путешественника, недомогание устраняется пятью чашками чая – проблемы с жидкостями организма лечатся другими жидкостями. Третье описание посвящено морской болезни и разбито на части; в первой указываются симптомы: головокружение и потемнение в глазах, затем следует разрыв в повествовании, после которого рассказчик ретроспективно описывает мучения от кинетоза. Данный пример напоминает описание головной боли, однако с важным отличием: Карамзин пытается создать ощущение прямой записи и фиксации симптомов, в то время как головная боль этого сделать не позволяла, все ее описания даны *post-factum*.

В итоге боль рассказчика понимается в тексте, прежде всего, как нарушение потока здоровых ощущений, внезапная остановка нормальной работы восприятия; слишком сильная боль, особенно головная, приводит не только к физическим страданиям, но и к нарушениям, разрывам письма, призванного в первую очередь фиксировать внутренние ощущения нарратора; менее интенсивная боль либо заглушается более сильными впечатлениями, например встречей с красивой девушкой, либо быстро уходит после приведения в порядок гуморов. Сенсуалистическая модель не только закрепляет творческую установку сентиментализма на улавливание непосредственных ощущений, но и медикализирует восприятие: влияние сенсуализма на врачебное дело XVIII в. приводит к появлению фибральной теории, в которой перцепция становится свойством нервной системы², а сильная боль в этой концепции становится сигналом нарушения нормального восприятия.

Жажда и голод. Жажда и голод приходят к рассказчику в редкие и необычные моменты, однако их утоление описывается с большим воодушевлением. Дело в том, что герой романа путешествует в комфортных условиях, не испытывает нужды в средствах, поэтому состояния голода и жажды наступают у него преимущественно в моменты туристических вылазок на природу. Самый характерный пример – описание встречи с пастухом во время прогулки в Альпах: он зачерпывает кружкой воду из ручья и дает напиток рассказчику, мучаемому жаждой³. Этот сюжет примечателен сплетением руссоистских мотивов – культа природы и мифа о благородном дикаре, а также лейтмотива гуморальной теории – животворящей

¹ Там же. С. 49.

² *Старобинский Ж.* Чернила меланхолии. С. 79.

³ *Карамзин Н.М.* Письма русского путешественника. С. 137.

жидкости. Также жажда может быть вызвана недомоганием: рассказчик остро чувствует ее после приступа головной боли и усталости от долгого переезда: «Смертельная жажда томила меня, и за стакан воды отдал бы я половину своих червонцев»¹. В разной степени интенсивности, жажда рассказчика, как и боль, – это то, что мешает нормальной работе перцепции, утоление жажды сравнимо с избавлением от боли. В этом смысле, жажда оказывается встроенной и в гуморальную логику иссушения организма, и в сенсуалистическую фибральную теорию в качестве «нервирующей» помехи.

Сказать то же про голод нельзя: рассказчиком он переживается не так часто, с раздражением, но не столько перцептивным, сколько бытовым: это недовольство от плохо оказанной услуги. Все описание голода, наступающего, как правило, после прогулок, относится не к недостатку пищи, а к ее плохому качеству и скудному разнообразию. Сухая пища не имеет той ценности, которую имеет жидкость, поэтому детализированное описание блюд и приемов пищи носит характер указания на богатство конкретного стола или на радушность хозяев. Поэтому для рассказчика важнее не голод, а аппетит, отсутствие которого воспринимается как болезненность. Если меланхолия – главная болезнь рассказчика, то жажда – его основное, хоть и почти не проговариваемое, состояние, нуждающееся в постоянном удовлетворении.

Нарушения сна и усталость. Бессонница – состояние, достойное меланхолика: неслучайно первое ее упоминание в тексте используется как предлог для начала письма. Русский путешественник не может уснуть и решает потратить ночные часы на пересказ событий минувшего дня, после он подытоживает: «Чего не напишешь в минуты бессонницы!»². Эта «романическая» форма бессонницы слегка меланхоличного, но творческого и восприимчивого человека резонирует с описанием ситуации беспокойного сна в дороге. Дискомфорт, испытываемый рассказчиком, проявился в том, что путешественник был вынужден спать сидя, а потому урывками. Вернуть бодрость помог кофе – одна из важнейших жидкостей в романе. Кофе не только помогает проснуться и почувствовать себя бодрым, он вызывает «сильное волнение в крови», то есть встряхивается в общий гуморальный поток.

Кофе становится главным стимулятором и лекарством для рассказчика: он не только парадоксальным образом лечит нарушения сна, но и снимает физическую усталость. Прием кофе в больших количествах в перерывах между затяжными пешими переходами

¹ Там же. С. 43.

² Там же. С. 19.

дает силы на следующий отрезок пути. Важно отметить, что терапевтические свойства этого напитка четко связываются с симптоматикой усталости, вызванной недостатком сна или физической нагрузкой, ведь она наступает всегда с «волнением в крови», считываемым через биение пульса. Как уже упоминалось, кофе тоже волнует кровь, однако как именно усиление главного симптома усталости аналогичным эффектом напитка помогает справиться с бессилием, остается без ответа. Описание этих ситуаций обнажает сбой гуморальной теории, которая до этого казалась логически непротиворечивой. Как кажется, это связано с тем, что для описания конкретной группы ощущений не было найдено удачной словесной конструкции. Ведь в случаях с болью и болезнями, тем более жаждой, жидкости работали как лекарства в значительной степени в силу своего агрегатного состояния, а не качеств, они как бы разбавляли излишки и восполняли недостаток естественных гуморов. Кофе же работает иначе: он дает почти мгновенный и надежный эффект, это особый напиток, в котором важны в первую очередь его стимулирующие свойства, а не только те, что нормализуют состояние гуморов (хотя он может питься и для этих целей тоже).

2. *Анамнез болезней Европы.* Итак, анализ автоописаний дал нам представление о базовой сенсорной модели, сборке субъективности рассказчика. Но русский путешественник не бродит сам по себе, он погружается в неизведанный, то есть пока непрочувствованный, мир. Характеристика среды, которая способствует заболеванию или выздоровлению, а также описания болезней посторонних лиц и способов их выздоровления также занимают важное место в «Письмах русского путешественника». Такие описания раскрываются через созерцание – прямое восприятие, встречи с докторами, посещения госпиталей и домов умалишенных. Готовность обратиться к внешнему – основная эмпирическая установка, характерная для рассказчика; при этом можно отследить, как формируется его перцепция, зависящая от мифов руссоизма – культа природы и простого человека. В сторонних описаниях более явно прослеживается не только влияние представлений о роли гуморов в регуляции работы организма, но и зависимость рассказчика от современного ему медицинского дискурса, включающего помимо сенсуалистической фибральной концепции еще и миазматическую теорию. В тексте можно выделить гигиеническое восприятие рассказчиком грязи и чистоты, общие наблюдения болезней со стороны, а также описания медицинской практики – как частной, так и институциональной.

Грязь и чистота. Вода и воздух – две стихии, два неотъемлемо связанных со своими гуморами в галеновской системе элемента, и речь в «Письмах русского путешественника» идет прежде всего о

лечебных и болезнетворных свойствах грязи и чистоты. Рассматриваемые описания – точка перехода от гуморального, еще гарантированно природного объяснения причин болезней к гораздо более социальной миазматической теории. Подобно тому, как Руссо понимал деградацию от всеблаготворности природы к подавляющей культуре, в миазматической концепции происходит замещение причинности возникновения телесных недугов. В новой системе нечистоты, источающие болезнетворные миазмы, относятся к сильнейшему антропогенному фактору, поэтому русский путешественник проводит тщательную инспекцию воды и воздуха в городах пребывания, а также в лесах и горах, где воздух неизменно «имеет в себе нечто оживляющее». Особенно такая оценка касается воздуха швейцарских Альп, которым дышал и Руссо: «Чувство усталости исчезло; силы мои возобновились; дыхание мое стало легко и свободно... Друзья мои! я стоял на высочайшей ступени, на которую смертные восходить могут для поклонения Всевышнему!.. Язык мой не мог произнести ни одного слова; но я никогда так усердно не молился, как в сию минуту. Таким образом на самом себе испытал я справедливость того, что Руссо говорит о действии горного воздуха»¹.

Другое дело – воздух городской: рассказчик сетует на недостаточное количество садов, которые даруют «ароматические испарения», описывает зловоние канализации, наполняющее воздух гнилостными частицами: «Лишь только вышли мы на улицу, я должен был зажать себе нос от дурного запаха: здешние каналы наполнены всякою нечистотою. Для чего бы их не чистить? Неужели нет у берлинцев обоняния?»². Эта вонь противопоставляется единственной чистой улице – липовой аллее. Карамзин, как реформатор литературного языка, совершал двойную работу: заботился о точности литературного описания и подбирал или даже изобретал языковые конструкции, чтобы зафиксировать такие чувственные ощущения, как запахи. Повышается и социальность восприятия: миазмы или благоухание начинают свидетельствовать о бедности или богатстве городской среды, об эффективности административной работы и о многом другом, постулируется разрыв с природой, которая не способна источать зловоние.

Болезни. Мы выяснили, что русский путешественник – жаждающий и восприимчивый меланхолик, иногда испытывающий приступы головной боли, страдающий от качки в морских путешествиях, но его вряд ли можно назвать больным, напротив – он полон оптимизма: «Путешествуй гипохондрик, чтобы исцелиться от своей ги-

¹ Там же. С. 134.

² Там же. С. 34.

похондрии! Путешествуй мизантроп, чтобы полюбить человечество! Путешествуй, кто только может!»¹. Но так ли здоровы его попутчики и знакомые, больны ли европейцы, и, если да, то чем?

Недуги и ранения, которые описывает и наблюдает рассказчик, разнообразны и многочисленны – механические травмы, несовместимые с жизнью, смерти при родах, простуда и ее симптомы, горячка, обмороки, лишение конечностей, сумасшествие и уродство, меланхолия и даже венерическая болезнь. Для русского путешественника наблюдение болезней становится важной рефлексивной установкой: отслеживание телесных и душевных расстройств служит основанием для оценки социальных и природных особенностей тех стран, которые он посещает. Для путешественника важно состояние, в котором находится природа описываемых государств, именно ее сохранность и витальность становятся главными причинами здоровья – физического и духовного. Поэтому революционный Париж – шумный и урбанизированный (самый социальный и оторванный от природы) – становится сосредоточием тяжелых пороков, грязи и болезней, а пасторальные поселения Швейцарии – оплотом нравственной чистоты и физической крепости. Из описаний рассказчика мы узнаем, что в Англии, с одной стороны, приятная сельская местность, а с другой, меланхоличность и многочисленные душевные расстройства, вызываемые туманной погодой. Таким образом, широкие обобщающие портреты природы отдельных стран, предшествуя единичным описаниям недугов, объясняют социальные причины миазмов, вызывающих болезни.

Медицина. Описания медицины можно условно разделить на три области: 1) наблюдение за частной медицинской практикой; 2) описания лекарств и способов лечения болезней; 3) описания институциональных форм медицины.

Самые распространенные в тексте описания относятся к частной врачебной практике. Необходимо подчеркнуть, что специализация в медицинском деле во времена Карамзина была выражена довольно слабо: практикующие врачи были, и это отмечается в наблюдениях рассказчика, не только докторами, но и естествоиспытателями, и философами. С этим во многом связано и то влияние, которое оказывал сенсуализм не только на медицинский дискурс, но и на актуальные практики лечения болезней. Поэтому лекари, встречающиеся на пути рассказчика, не только и не столько лечат, но рассуждают о болезнях, используя распространенные философские идеи. Например, рассказчик в одном из писем приводит монолог молодого доктора медицины: «Испорченный желудок, сказал он,

¹ Там же. С. 94.

бывает источником не только всех болезней, но и всех пороков, всех дурных навыков, всех злых дел. Отчего моралисты так мало исправляют людей? Оттого, что они считают их здоровыми, и говорят с ними как со здоровыми, тогда как они больны, и когда бы вместо всех словесных убеждений надлежало им дать несколько приемов очистительного... Когда в машине нашей находится все в совершенном равновесии; когда все сосуды действуют и отделяют исправно разныя *жидкости*; одним словом, когда всякая часть управляет ту должность, которую поручила ей *Натура*: тогда и душа бывает здорова... Отчего в *златом веке* были люди и добры и счастливы? Конечно, от того, что они, питаюсь только растениями и молоком, никогда не обременяли и не засоряли своего желудка... Со временем предложу публике свои мнения и доказательства, которые, может быть, сделают революцию в философии»¹. Несмотря на то, что рассказчик «удивлялся логике доктора», мы видим, что в приведенном пассаже излагаются медико-философские установки, которые полностью разделяются русским путешественником, – это изложение подверженной влиянию руссоизма гуморальной теории. В тексте присутствуют рассказы о философских или этических принципах врачей: зубного лекаря, врача Лафонтена и доктора Б. – попутчика и товарища рассказчика. Описание же частной врачебной практики, непосредственным свидетелем которой становится путешественник, встречается только единожды, и это наблюдение описывает не процесс и технологию лечения, а моральную поддержку, которую оказывает врач умирающей пожилой пациентке. Из анализа имеющихся описаний можно сделать вывод, что доктора в романе лечат прежде всего те болезни, которые вызваны нарушениями естественного порядка жизни больных, и лечат их тем, что восстанавливают этот порядок, для чего им нужны не столько медицинские знания, сколько философские убеждения.

Что касается методов лечения, то легкие болезни лечатся только жидкостями – вином, молоком и т.п. Серьезные простуды, меланхолия и опасные болезни нуждаются в более интенсивном лечении. Поскольку основная цель терапии – восстановление гармонии между больным и природой, то главным способом исцелить болезнь становится поездка на воды. Термальные воды в «Письмах русского путешественника» – это почти панацея, их целебный эффект устраняет не только сплин, но и всевозможные телесные недуги: «Два колодезя – самые ближайšie к главному источнику, и потому самые действительнейшие – бывают всегда открыты для бедных. В них сидело при мне человек двадцать, опустясь в воду по горло;

¹ Там же. С. 84–85.

бледный и желтые лица их показывали, что они не для забавы пользуются водами»¹.

Те больные, кому не помогут воды, находятся в незавидном положении и смертельной опасности: их ждет госпитализация, соседство с чумными и душевнобольными, а также встреча с загадочной медициной в ее институциональных формах. В тексте Карамзина есть всего два, но зато очень ярких описания госпиталей. Обе больницы расположены во Франции – одна в Лионе, другая в Париже. По мнению русского путешественника, именно урбанизированная и полная миазмов Франция породила потребность в госпиталях. Лионская больница описывается как чистое и ухоженное место, в котором ужас смерти соседствует с радостью победы жизни, монахини выполняют обязанности медицинских сестер, но врачей рассказчик не замечает, в отдельном помещении «за железными решетками содержатся безумные»². Описание парижского госпиталя контрастирует с предыдущим: это тесное помещение, обеспечивающиеся водой из нечистой Сены.

Парадоксально, но чем ближе рассказчик подбирается к описанию медицинской системы, тем меньше степень медиализации его восприятия. Из уст докторов, с которыми встречается рассказчик, мы можем почерпнуть лишь чуть более детализированное указание на фибральную теорию. Русский путешественник при столкновении со смертельными заболеваниями перестает быть бытописателем, тщательно фиксирующим свои ощущения, и занимает этическую позицию.

Заключение. Сформулируем основные выводы, полученные в ходе проведенного исследования. В «Письмах русского путешественника» гуморальная теория с большей или меньшей очевидностью объясняет не только происхождение меланхолии, но и других болезней и состояний, при этом она причудливо переплетается с миазматической концепцией и теорией фибров (или нервов), вдохновленной сенсуализмом. Медицинская теория миазмов используется для объяснения болезнетворного отрыва социального от природного. Сильная боль, наблюдение смертельно больных или невидимые болезнетворные силы природы – все это не только отражается на нарративе романа, но меняет или даже прерывает письмо, приводит к переходу от бытописания к поиску рационализирующих происходящее риторических приемов.

¹ Там же. С. 126.

² Там же. С. 202.

**ДИСКУРС ПОТРЕБЛЕНИЯ: ЕДА И НАПИТКИ
В «ПИСЬМАХ РУССКОГО ПУТЕШЕСТВЕННИКА»
Н. М. КАРАМЗИНА**

Эпоха Просвещения подарила миру немало выдающихся деятелей и мыслителей. Комплекс идей, сформированных английскими, немецкими и французскими учёными и философами, привёл к смене парадигмы в общественной, политической и культурной жизни Европы и других стран. В России это движение развивалось на протяжении XVIII в. и завершилось в творчестве «просветителя российского общества» Н. М. Карамзина¹. Оно имело ряд особенностей, одна из которых – осмысление места и значения России в мире. Своё видение Карамзин изложил в «Письмах русского путешественника» – произведении, с которого началась его творческая деятельность и который стал для своего времени хрестоматийным. Ю. М. Лотман выделяет в книге помимо «познавательного содержания» содержание другого порядка, а именно «соотношение России и Европы в едином процессе движения мировой цивилизации»².

Путешествие – это перемещение из своего пространства в чужое. При этом путешественник, будучи представителем определённой культуры, способен воспринимать и схватывать установки чуждой ему среды. При взаимодействии с Другим он познаёт себя, расширяет или переосмысливает границы собственного культурного пространства. В таком понимании путешественник Карамзин едет в Европу, чтобы найти истоки Просвещения, доказательством чего служит его маршрут из России в Англию через Германию – родину классической немецкой философии, Швейцарию – «страну благоденствия», и Францию – страну свободы. Не оспаривая ученическую роль России по отношению к Европе, Карамзин признаёт её способность к обучению, к выходу из состояния «несовершеннолетия».

Творческая и литературная деятельность Карамзина развивалась в переходный период от классицизма к предромантизму и романтизму. Именно его «Письма русского путешественника» яви-

¹ Вишина Г.В. Николай Михайлович Карамзин (1766–1826) – просветитель, историограф, писатель и поэт последнего десятилетия XVIII и первой четверти XIX в. // Вестник воронежского института высоких технологий. 2016. №1. С. 99.

² Лотман Ю.М., Успенский Б.А. «Письма русского путешественника» Карамзина и их место в развитии русской культуры // Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. Л., 1984. С. 533.

лись образцом русской сентиментальной прозы. В соответствии с традициями сентиментализма автор наполняет содержание книги личными переживаниями и описанием своих ощущений. Произведение наполнено звуками, запахами, зрительными впечатлениями¹. Не меньшую роль в «Письмах...» играют и вкусовые ощущения главного героя. Они включены в акт познания, узнавания или отрицания чужой культурной среды и являются обязательным элементом при её описании.

Рассматривая пищу в контексте культуры, мы можем говорить о том, что она имеет *значение*, а не только *употребление*². В связи с этим мы расширим понятие «вкусовых ощущений» и включим в него практики, связанные с употреблением пищи, – такие, например, как неоднократно упоминаемые Карамзиным «обеда», «завтраки», «ужины», «столы» и «кушанья». Далее мы попробуем определить место, которое занимают описания вкусовых ощущений при конструировании повседневности конца XVIII в., и выделить функции, которые они выполняют в тексте.

Говоря о функциях, мы условно выделим в тексте три уровня: 1) внутренняя поэтика текста – некоторые закономерности построения повествования, то есть то, что *сказал* автор; 2) «мир героя» – путешественник выступает в качестве отправителя послания, которое автор *хотел выразить* посредством текста; 3) «мир автора» – это адресат послания, человек, использующий коды той или иной культуры. Отождествляя себя с героем путешествия, Карамзин усложнил разделение двух последних уровней, делая границу между ними размытой.

В соответствии с сюжетом распределяем следующие функции: 1) выстраивание пространственно-временных границ; 2) упорядочивание социального пространства; 3) иллюстрация идейно-нравственного наполнения.

Поэтика произведения. Неотъемлемой частью повествования в «Письмах...» являются заметки путешественника о приёмах пищи в тавернах, в которых ему приходилось останавливаться. За редким исключением, они носят характер кратких упоминаний: «Теперь переменяют лошадей и готовят нам легкий ужин», «О Штаргарде,

¹ См.: *Просыпкина В.О.* Культурное пространство в контексте слуховых ощущений (на примере «Писем русского путешественника» Н. М. Карамзина) // Вече: Журнал русской философии и культуры. Вып. 28. СПб., 2016. С. 223–234; *Бусуркина И.П.* Функция запахов в «Письмах русского путешественника» Н. М. Карамзина // Вече: Журнал русской философии и культуры. Вып. 28. СПб., 2016. С. 234–250.

² См.: *Лотман Ю.М.* Беседы о русской культуре. СПб., 1994.

куда мы приехали ужинать...», «После обеда были мы в Сан-Суси¹» и др. В данном случае заметки выступают в роли пространственно-временных границ и обеспечивают логическую смену и последовательность действий. Не раз на страницах книги мы встретим замечания, прямо указывающие на время действия: «Вчера же после обеда был я у славного Канта...», «Ныне, когда я только что управился с своим обедом, пришел он ко мне с бумагами...», или на длительность момента: «...где только что имели время отужинать *на скорую руку*»².

Кроме того, приём пищи, в нашем представлении, очевидно растянутый во времени, умещается у Карамзина в одно слово, приобретая значение максимально сжатой паузы при описании переходных состояний. Она может употребляться в качестве связующего звена между главами книги, заключая в себе одновременно конец предыдущей темы и начало следующей («Кушанье поставили. Простите!»); «Мы завтракали – постиллион хлопает бичом – простите – простите до Парижа!»), а также в случае прерывания одним действием другого. Во втором случае можем выделить такие состояния, как переход от сна к бодрствованию («Чтобы сколько-нибудь ободриться после беспокойной ночи, выпили мы с капитаном чашек по пяти кофе», «заснул крепким сном и спал до первой перемены, где разбудили меня пить кофе»), от отдыха к действию («а сам бросился на кресла отдыхать; но через несколько минут позвали меня обедать») и наоборот («После хорошего ужина бросился я на постелю и заснул мертвым сном»).

Таким образом, контрастируя с философско-историческими экскурсами героя, относящимися к метафизике, вкусовые ощущения делают акцент на наличествующем бытии. Они выделяют момент настоящего, поскольку требуют вовлечённости героя в процесс. Например, описание героем вида из окна приобретает статус факта в тот момент, когда прерывается фразой «Нам принесли кушанье». Поскольку Карамзин ставит перед собой задачу составления карты-путеводителя, постольку описание мельчайших подробностей имеет значение. Детали позволяют увидеть на месте путешественника своего современника, тем самым определяя полноту и завершённость картины.

Мир нарратора. Пространство социума. В ходе путешествия герой редко остаётся один. Он активно осваивает новое для него пространство социума. В дороге компанию ему составляют знакомые и случайные попутчики, с близкими друзьями он любит

¹ Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. С. 41.

² Там же. С. 24.

природой, посещает значимые культурные и исторические места. Путешественник бывает у видных философов, богословов и литераторов, встречает солдат и крестьян. Зачастую такие взаимодействия не только проходят на фоне совместного приема пищи, но и сопровождаются упоминанием трапез и блюд. Являясь системой коммуникации и представляя собой набор культурно-обусловленных образов и правил, пища маркирует модели поведения, позволяя структурировать социально-культурное пространство¹. В результате такого подхода выделим следующие функции вкусовых ощущений: 1) разделение своего и чужого и сохранение иерархии; 2) символический аспект пищи; 3) индивидуальные переживания героя, включающие в себя реакции одобрения и неодобрения.

Говоря о разграничении пространства на своё и чужое, мы подразумеваем проведение между ними некоторой границы. В теме нашего исследования такой границей становится стол – место, где собираются собеседники. Эта граница выражена тем слабее, чем ближе степень отношений между участниками коммуникации. Например, описывая своё знакомство с парижским итальянцем, Карамзин пишет: «Обедали мы с добрым аппетитом и после обеда имели время выпить кофе, чаю и поговорить довольно»². Путешественники поладили между собой и вместе решают, приглашать им за свой стол незнакомцев или нет. Возможность присоединения немцев кажется им совсем не очевидной, а в поведении прослеживается настороженность: «Долго советовались мы, сажать ли с собою за стол немцев. Мне поручено было узнать их состояние. Открылось, что они купцы. Все сомнения исчезли, и с того времени они с нами обедают»³. И в дальнейшем, будучи инициатором приглашения или приглашённым за стол, герой вступает в пространство, объединяющее людей разных наций, взглядов и сословий. Во время трапез он сталкивается с людьми разных судеб, узнаёт истории из их жизни: «За ужином познакомился я с г. фон Клейстом, который служил прусскому королю тайным советником, но по некоторым неприятным обстоятельствам должен был оставить Пруссию, и который, выгнав из воображения своего все призраки лстящей надежды, живет здесь в философическом спокойствии, наслаждаясь приятностию дружбы и обхождения с просвещеннейшими мужами»⁴. За столом также обсуждаются политические события.

¹ *Барт П.* К психосоциологии современного питания. URL: <https://studfiles.net/preview/6131105>.

² *Карамзин Н.М.* Письма русского путешественника. С. 11.

³ Там же. С. 13.

⁴ Там же. С. 60.

Например, из-за одержанной победы Швеции над Россией (весть о которой настигла путешественника за столом) во время обеда разгорелся спор между присутствующими. О том, что спор носил не острый характер, говорит тот факт, что путешественник не вышел из диалога, как поступил он в другом случае. Обедая с тридцатью немецкими военными и не разделяя их энтузиазма по поводу выбранной темы, герой выражает свою позицию следующим образом: «Как бы то ни было, только в другой раз рассудил я за благо обедать один в своей комнате»¹.

Посадить человека за свой стол означает признать его равным себе. Путешественник во многих ситуациях мог сам решать, принимать такое равенство или же уйти от него. Однако иногда он оказывался в ситуации, когда другие решали, считать ли его равным себе. Такой характер носили отношения героя и мыслителей, которым он наносил визиты. На наш взгляд, является показательным тот факт, что посещение философов назначалось обычно на время *после* обеда, а сами философы не приглашали путешественника разделить с ними трапезу. Между ними сохранялась дистанция, как между учителем и учеником. По ходу сюжета эта дистанция сокращалась, однако не была преодолена: «Платнер не позволил мне заплатить за ужин, что для меня не совсем приятно было. – Таким образом избранные лейпцигские ученые ужинают вместе один раз в неделю и проводят вечер в приятных разговорах»². Будучи приглашённым на собрание видных учёных, герой почитает себя одним из них, но сильно расстраивается, что ему не дали за себя заплатить. После этого следуют его замечание о том, что он чувствует себя чужим и не находит сердечной близости с людьми, которыми восхищается. («Я вижу людей, достойных моего почтения, умных, знающих, ученых, славных – но все они далеки от моего сердца. Кто из них имеет во мне хотя малейшую нужду? Всякий занят своим делом, и никто не заботится о бедном страннике»³).

Пища является важным инструментом социальной стратификации. В тексте прослеживаются закономерности описания героем ситуаций и отношения к ним. Чаще еды нам встречаются упоминание напитков, которые можно расположить в следующем порядке нисходящей иерархии: кофе – чай – вино – пиво. За каждым из них закрепляется несколько конкретных значений, которые помогают герою ориентироваться в социальном пространстве другой культуры и выбирать соответствующие стратегии поведения. В представ-

¹ Там же. С. 20.

² Там же. С. 66.

³ Там же.

лении Карамзина напитки связываются с сословиями, указывают на степень свободы, а также разделяют «низкое» и «высокое».

Так, например, повсеместно встречаются упоминания чая и кофе, обычно сопровождающиеся светской или дружеской беседой. («Гостей принимают на крыльце, где подают чай и кофе»; «Зато мы с италиянцем пьем в день чашек по десяти кофе, которое везде находили»). К концу XVIII в. на Западе кофе представлял ценности буржуазной культуры, для России же он оставался атрибутом аристократии и «ассоциативно связывался с заморским импортом... и вместе с тем с цивилизаторскими достижениями европейского и ориентирующегося на него русского Просвещения»¹. В данном случае Карамзин следует отечественной традиции. Передовые европейские достижения могут быть проиллюстрированы расширением «светской культуры» на сословия, ранее в неё не входившие: «В полдень обедают, а ввечеру прогуливаются или в приятельских беседах курят табак, пьют чай и кофе – купцы говорят о торговых, ученые об ученых делах, и таким образом проводят время»². Напиток, таким образом, определяет не состав собеседников, а «светский» характер бесед, во время которых обсуждались последние экономические и политические события.

Оппозицию неалкогольным напиткам составляют вино и пиво. В их внутренней иерархии вино занимает позицию более благородного напитка. Оно поднимает настроение, разгоняет кровь и веселит душу. Являя собой полноту жизни, оно создает атмосферу большей открытости, близости и радушия, которое отмечает путешественник: «Я спросил вина, налил ему рюмку и сказал: “Здоровье храбрых, заслуженных ветеранов!” – “И молодых путешественников!” – примолвил старик с улыбкою и выпил до дна»³. А в некоторых случаях напиток является необходимым посредником примирения двух враждующих сторон: «Я поговорил с ним крупно, а после за бутылкою старого реинского вина заключил вечный мир»⁴.

Для путешественника впечатления от вина связаны с переживанием возвышенного: как в восприятии природы (например, могучего Рейна: «Мысль, что пью рейнвейн на берегу Рейна, веселила меня, как ребенка. Я наливал, пенил, любовался светлостью вина, потчевал сидевших подле меня и был доволен, как царь»⁵), так и безудержного течения истории, которую творят люди. Распитие ви-

¹ Богданов А.К. О крокодилах в России. Очерки из истории заимствований и экзотизмов. М.: НЛЮ, 2006. С. 59.

² Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. С. 120.

³ Там же. С. 190.

⁴ Там же. С. 19.

⁵ Там же. С. 91.

на граничит с исполнением ритуала: напиток выступает в качестве медиатора, позволяющего стать частью истории, *причаститься* к великим событиям прошлого или будущего. Например, посещая одно из памятных мест Швейцарии, нарратор замечает: «Базельские жители всякий год в мае месяце приходят туда воспевать героические дела своих предков и пить красное вино, называемое швейцарской кровью»¹.

Пиво, в отличие от вина, ассоциируется с чрезмерным возбуждением и распушенностью. Описывая своё пребывание в Германии, рассказчик то и дело комментирует этот напиток. Пиво является национальной гордостью немцев. Для Карамзина оно одно из средств маркирования нации. Герой рассказывает историю, относящуюся к языческим временам и воспевающую нестигаемость немцев, и в заключение добавляет: «Эта секира святых славится каким-то отменным пивом и белым хлебом»². В прошлом, возможно, пиво считалось символом бесстрашия и силы, но ситуация в современной Германии не импонирует Карамзину. Он посещает видных немецких мыслителей и одновременно видит на улицах повсеместную разнузданность и дикость солдат: «В глазах моих толпа пьяных солдат остановила ехавшего в карете прелата и принудила его пить пиво из одной кружки с его кучером за здоровье нации»³.

Алкогольные напитки обнажают внутренние интенции, но делают это по-разному: вино подразумевает «свободу и равенство» на основании благородных устремлений, будь это великие события будущего или понятное желание отдохнуть вечером после трудового дня, пиво же затуманивает разум, заставляет человека вести себя недостойно и преследовать низменные цели. Поэтому Карамзин даёт однозначную оценку: «В зверинце много кофейных домов. Мы заходили в один из них, чтобы утолить жажду белым пивом, которое мне очень *не полюбилось*» (курсив мой. – К. В.)⁴.

Идейно-нравственный уровень. Во время путешествия герой часто предаётся философским размышлениям и идиллическим рассуждениям. Он воспевает учёность и восхищается природой. Он верит в силу прогресса и ожидает благоденствия для всех тех, кто вступит на этот путь. Следуя за идейными исканиями Карамзина, мы проанализируем, как меняется описание пищи и отношения к ней героя в зависимости от того: 1) *где* находится путешественник и

¹ Там же. С. 101.

² Там же. С. 25.

³ Там же. С. 94.

⁴ Там же. С. 36.

как оценивает уровень и качество жизни; 2) в *каких* эмоциональных состояниях он пребывает.

Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский справедливо указывают на то, что идейные поиски Карамзина сюжетно оформляются «противоборством двух идеологических концепций» (Вольтера и Руссо)¹. Находясь в Швейцарии, путешественник не испытывает противоречивых чувств, его речь наполнена положительными эпитетами: «изобильный», «прекрасный», «хороший», «домашний», «отменно сладкий и вкусный», «добрый», «прохладительный», «бодрящий», «густой», «ароматический». Страна представляется путешественнику благословенным местом, в котором люди потому живут хорошо, что выстраивают жизнь в гармонии с природой и со своими нравами: «На горе Шейдеке нашел я пастухов, которые также потчевали меня творогом, сыром и густыми, ароматическими сливками. После такого легкого и здорового обеда сию теперь на бугре горы и смотрю на скопище вечных снегов»². Кажется, будто сами нравы в Швейцарии «лёгкие и здоровые», а в описании пищи находит воплощение идея материального благосостояния и изобилия.

Пространство города и деревни по-разному описывается путешественником. В деревнях и сельских трактирах он встречает крестьян, которых называет простодушными: «Тут нашел я несколько хижин, в которых пастухи живут только летом. Сии простодушные люди зазвали меня к себе в гости и принесли мне сливок, творогу и сыру. Хлеба у них нет, но проводник мой взял его с собою»³. Его прельщает та спокойная и размеренная жизнь, которой они живут. Он не видит в ней противоречий и бурь, всё пронизано единением и уважением: «Тут видел я семейный крестьянский обед. Когда все собрались к столу, хозяйка прочитала вслух молитву, после чего сели вокруг стола – муж подле жены, брат подле сестры – и принялись за суп, а потом за сыр и масло»⁴. Карамзин упоминает ту пищу, которая характерна для крестьян. Она проста, бесхитростна, но при этом вкусна, и герой, буквально, чувствует себя живым. Все его описания швейцарских деревень пронизаны чувством вдохновения, тепла и удовлетворения: «У прекрасной девушки купил я корзинку черной вишни, хотя мелкой, однако ж отменно сладкой и вкусной, которая прохледила внутренний жар мой»⁵. Вишня – символ весны, процветания и молодости – дополняет образ юной крестьянки. К

¹ Лотман Ю.М., Успенский Б.А. «Письма русского путешественника Карамзина» и их место в развитии русской культуры. С. 579.

² Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. С. 136.

³ Там же. С. 134.

⁴ Там же. С. 119.

⁵ Там же. С. 135.

тому же, ягода не требует специальной обработки, поэтому становится прямым посредником между путешественником и природой, которую он не устаёт воспевать. Апогеем эмоционального возбуждения путешественника является его встреча с молодым пастухом. Умирая от жажды, путник набрёл на хижину, и добрый хозяин напоил его чистой речной водой. Вот как описывает этот эпизод Карамзин: «Я взял чашку, – и если бы не побоялся пролить воды, то, конечно бы, обнял добродушного пастуха с таким чувством, с каким обнимает брат брата: столь любезен казался он мне в эту минуту! – Для чего не родились мы в те времена, когда все люди были пастухами и братьями!»¹. Как можно заметить, здесь прямая коннотация к идеям Руссо, а также обращение к пасторальности, на которой основывается сентиментализм.

Но этот сюжет интересен нам ещё и потому, что именно после него герой, возвращаясь в город, попадает в шторм и простужается. Сменяя одно пространство другим, путешественник чувствует недопомогание; уходя от простой и счастливой жизни, он возвращается в городскую среду, которая требует других способов конструирования пространства. Разрешается сей природный конфликт следующим образом: «Приехав сюда, чувствовал я озноб; но, выпив чашек пять хорошего чаю, стал опять совершенно здоров»². Чай – светский напиток, и путешественник получает своего рода «городскую прививку». Напиткам стоит уделить более пристальное внимание: Карамзин упоминает безалкогольные напитки – чай и кофе, а также самый «чистый» из них – воду. О вине он пишет: «Хотя чужестранные вина сюда привозятся, однако ж их позволено употреблять не иначе как в лекарство»³. Швейцарцы не терпят излишеств, в жизни предпочитают умеренность и скромность.

Другая картина открывается глазам писателя в Париже, в котором блеск салонов и балов соседствует с грязью и бедностью. Описанию изысканных обедов («За ужином ели мы прекрасную рыбу и свежих морских раков, отменно вкусных») противопоставляется описание городских улиц («тесные улицы, оскорбительное смешение богатства с нищетою; подле блестящей лавки ювелира – кучи гнилых яблок и сельдей»). «Отменно вкусное» контрастирует с «гнилым». Французская революция стала возможной из-за резких различий между сословиями. Пока аристократия «с томною, но приятных чувств исполненною душою отдыхает в Пале-Рояль за чашкою баваруаза», парижская чернь веселится в трактирах, где

¹ Там же. С. 137.

² Там же. С. 143.

³ Там же. С. 120.

пьёт самое дешёвое вино: «Итак, не один русский народ обожает Бахуса! Разница та, что пьяный француз шумит, а не дерется»¹.

Среди трёх стран Англия является наиболее «гастрономически-наполненной». Как только путешественник въезжает в страну, он сталкивается с её спецификой. Карамзин подробно останавливается на пищевых привычках англичан, в которых видит основу национального характера. Редко когда автор пускается в такие методичные описания: «В Кантербури, главном городе Кентской провинции, пили мы чай, в первый раз по-английски, то есть крепкий и густой, почти без сливок, и с маслом, намазанным на ломтики белого хлеба; в Рочестере обедали, также по-английски, то есть не ели ничего, кроме говядины и сыра. Я спросил салату, но мне подали вялую траву, облитую уксусом: англичане не любят никакой зелени. Ростбиф, бифтекс (жареная и битая говядина) есть их обыкновенная пища»². Путешествуя по Англии, Карамзин сопоставляет сведения, почерпнутые им из английских романов и рассказов соотечественников, с тем, что открывается его взору. В тоне его чувствуется глубокая разочарованность человека, чьи ожидания не совпали с реальностью. Привыкнув к дружеским беседам во Франции и Германии, к блаженному довольству на просторах Швейцарии, путешественник чувствует себя подавленно, встречая обходительное, но угрюмое молчание англичан. Свойства их характера он приписывает обилию тяжёлой мясной и мучной пищи: «Ростбиф, потаты (земляные яблоки), пудинги и рюмка за рюмкой кларету, мадеры»³. Эпитеты, которые Карамзин использует при описании еды, позволяют лучше понять его впечатления: «вялый», «крепкий», «густой», другими словами, плотный, слишком земной.

Путешественник невысокого мнения о гостеприимстве англичан. Он отдаёт им справедливость, но похвала его «так холодна, как холодны они сами». Стоит отметить, что и во Франции герой не встречал радушного приёма: «Меня приняли с холодной ласкою, так, как здесь обыкновенно чужестранцев принимают; звали обедать, ужинать, и проч.»⁴. Как это не похоже на тёплую встречу в родной стране! В начале путешествия, подъезжая к границе империи, путешественник попадает в беду. Спасение он находит в доме простых людей, которые искренне ему помогают: «Меня приняли так ласково, потчевали так сердечно, что я забыл все свое горе»⁵. С

¹ Там же. С. 269.

² Там же. С. 329.

³ Там же. С. 338.

⁴ Там же. С. 223.

⁵ Там же. С. 8.

семьёй герой прощается с чувством глубокой сердечной признательности и со слезами на глазах. В дорогу, как пожелание удачи в долгом пути, он получает три хлеба.

Мир автора. Культурно-исторический контекст. Главный герой «Писем русского путешественника» – сам автор, дворянин XVIII века. Он предстаёт перед нами как живой человек, чувствующий и познающий. Будучи воспитанным в рамках определённого культурного поля, он едет в Европу для подтверждения или опровержения имеющихся у него стереотипов. Своё путешествие герой совершает на фоне масштабных исторических событий: французской революции, русско-шведской и русско-турецкой войн.

Ведя повествование от первого лица, автор синтезирует частную жизнь с пластом многовековой культуры и погружает читателей в современный ему мир¹. Выстраивает он этот мир посредством философского и исторического экскурсов в культурное пространство Европы. По ходу повествования автор часто обращается к описаниям чувственных ощущений, посредством которых воссоздаёт повседневность конца XVIII столетия. Одним из маркеров повседневности являются вкусовые ощущения. При помощи них выстраивается горизонтальная структура культурного пространства².

Следуя определённой логике в описании вкусовых ощущений, пищи и связанных с нею практик, Карамзин заложил основы для дальнейшего развития русского литературного языка и предвосхитил стилистические приёмы, используемые авторами будущих поколений.

¹ Лотман Ю.М., Успенский Б.А. «Письма русского путешественника Карамзина» и их место в развитии русской культуры. С. 606.

² Черепанова Н.В. Путешествие как способ измерения культурного пространства // Вестник ТГПУ. 2006. №7. С. 65–71.

К. Туронек-Островска

ЛУ АНДРЕАС-САЛОМЕ О РЕЛИГИОЗНОМ ХАРАКТЕРЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Лу Андреас-Саломе (1861–1937) малоизвестна в качестве историка русской философии, хотя она писала о русской философии и культуре в широком смысле. В книге В. В. Ванчугова «Женщины в философии. Из истории философии в России конца XIX – начала XX вв.» (1996) представлен анализ её статьи «Russische Philosophie und semitischer Geist» («Русская философия и семитский дух», «Die Zeit», 1898). Я покажу в более широком контексте, на основании трёх её статей, как она характеризовала русскую душу и сущность духа российской культуры. Речь идёт о следующих статьях Лу Андреас-Саломе: «Russische Philosophie und semitischer Geist» («Русская философия и семитский дух»), «Der geistliche Russe» («Der Neue Merkur», 1919) («Верующий русский»), «Unser Anteil an Dostojewski und Tolstoi» («Наше понимание Достоевского и Толстого», «Vossische Zeitung», 1920).

В статье «Русская философия и семитский дух» Лу Андреас-Саломе показала, что религия всегда была близка русской душе и изначально определила национальный характер искусства, поэзии и народной жизни. Согласно Лу Андреас-Саломе, попытки выяснения духа философии русскими учёными являются подражанием западным образцам, прежде всего философии Фридриха Шеллинга и Георга Вильгельма Гегеля, что негативно сказалось на русской философии в целом. Для описания русской философской культуры Лу Андреас-Саломе использовала метафору «стоячей воды», утверждая, что произведения Александра Введенского, Льва Лопатина, Сергея Трубецкого, Михаила Каринского, Эрнста Радлова, Евгения Де Роберти, Владимира Лесевича и Георгия Челпанова были трудными для восприятия, давали только основы для формирования новых движений и интеллектуальных течений и поэтому не оказали заметного влияния на молодых адептов философии в России. Ре-

альное же воздействие на развитие русской философии внесли только такие университетские профессора, как Алексей Козлов, Николай Грот и Владимир Соловьёв. Отсюда следовал вывод, что русским нужно философское воспитание, чтобы они могли упражнять свой ум и адекватно выражать эмоции. Помочь в этом могли бы евреи, потому что еврей как учитель философии мог бы оказать плодотворное воздействие прежде всего на развитие русской философии, а не торговли, медицины или литературы. По мнению Саломе, семиты характеризуются аналитическим складом ума и охотно занимаются философскими и теологическими проблемами.

В статье «Верующий русский» утверждается, что в религиозности заключается гений русского народа. Автор подчёркивает известные исторические события в России, которые повлияли на характер русской философии (принятие православия, церковный раскол, появление сект). Мы не всегда способны выяснить проблемы рациональным образом, для этого нужна определённая духовность, в чём убеждает Лу Андреас-Саломе, когда пишет о русской ментальности: русский, несомненно, глубже входит в религиозную жизнь, чем в светскую. Она считала, что русскость и вообще славянскость является причиной, по которой религия оказалась важной в жизни русских. По её мнению, это было вызвано чертами, характерными для славянских народов: мягкостью, чувствительностью, в отличие от представителей римско-католической церкви (людей Запада), которым она приписывала суровость и готовность подчиняться власти. Саломе пришла к выводу, что русская душа – это фундаментальное явление, которое определяет исключительность России и русских, всегда защищавших свою духовную идентичность.

В продолжении своего анализа Лу Андреас-Саломе писала о языке, утверждая, что «нет ничего неправильного в том, что крестьянина называют по-русски “христианином”, потому что земля свята, а небо – счастье; то, что земное, как мать-земля, обрученная с небом отчизны, нужно не оскорблять, а благословлять». Саломе считала, что светский русский язык развивался вместе с духовностью, и это подтверждается тем фактом, что евангелия были переведены на церковно-славянский язык, причем этот язык до сих пор полон душевных, торжественных слов, которыми сам Бог ежедневно обращался к своим верным (в Библии).

В статье «Наше понимание Достоевского и Толстого» Саломе отвечала на вопрос о том, каковы причины постоянного влияния трудов двух великих русских мыслителей на её современников. Обращение к произведениям Фёдора Достоевского и Льва Толстого, с одной стороны, является результатом их огромного таланта, а с дру-

гой, объясняется тем, что они касались актуальных проблем, например вопросов о том, чем являются добро и зло, что такое свобода. По мнению Саломе, анализируя их произведения, следует искать то, что характерно для их гения, а именно их способность находить разнообразие в каждом из людей. Углубляясь в работы обоих мыслителей, мы сталкиваемся с широким диапазоном эмоций, которые пересекаются и взаимодействуют друг с другом.

Мыслительница утверждала, что в произведениях обоих писателей представлена психологическая проблематика, которая различными способами доносится до читателей: через слухи, беседы, предположения. Благодаря этому читатель не только воспринимает сухие факты, но и упражняет свое воображение. Согласно Саломе, оригинальность творчества Достоевского и Толстого заключается в том, что они занимались проблемами, с которыми человек встречается в реальной жизни.

Лу Андреас-Саломе своим творчеством в эмиграции способствовала распространению знаний о русской философии. Она показала, что религиозное и философское развитие России является оригинальным и заслуживает внимательного изучения.

LOU ANDREAS-SALOMÉ ON THE RELIGIOUS NATURE OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Lou Andreas-Salomé is little known as a historian of Russian philosophy, although she wrote about Russian philosophy, a broadly understood culture and about Russia. Undoubtedly, interest in this subject was an result of her biography. She was born in 1861 in St. Petersburg, she died in 1937 at Gottingen. She was the youngest child of General Gustav Salomé coming from Huguenot family of Baltic Germans. Her mother – Louise Wilm, came from a wealthy Danish-German family. Her parents provided a good education to her daughter from her early years; she attended the Petrischule in 1874–1878, and then on private lessons to Pastor Herman Dalton¹ and Henry Gillot². Her father enthusiastically told her about the great literature and culture of Russia³. They lived next to

¹ Herman Dalton (1833–1913) – evangelical theologian, pastor in St. Petersburg during the years 1858–1889.

² Henryk Gillot (1836–1916) – pastor of Dutch origin, of unorthodox views, since 1873 preacher of the Protestant church in St. Petersburg. *The story of Ruth Lou* (1895) and the poems *Durch Dich* (1895) and *Todesbitte* are a reminiscence of her relationship with the pastor.

³ Cf. W. Szewczyk, *Marnotrawstwo serca, czyli Lou Adnreas-Salomè*, Katowice 1980, p. 13.

the Palace Square¹. She had studied Russian, German and French. In 1881 Lou Andreas-Salomé studied philosophy in Zurich and the history of religion. She listened to lectures of Alios Biedermann² and Gottfried Kinkel³. For health reasons, she left Switzerland and went to Rome, where she was under treatment of the German suffragist Malwida von Meysebug⁴. In Italy, she met another Malwida's protégée, a German philosopher, Frederick Nietzsche. Lou had traveled a lot around the world; she had made a lot of acquaintances but she spent the most of her life in Germany. It was an inspiration for the Austrian poet Reiner Maria Rilke, who devoted her poems and under her influence changed his name from René to Reiner, it was him who she had visited her motherland with. Since 1912, as a mature woman she began attending Sigmund Freud's Wednesday lectures and so she became a longtime friend of the father of psychoanalysis⁵.

Russian philosophers issues with social, political, religious, aesthetic and moral issues. The main problem which interested them was the fate of Russia itself. Determining its place in general history. They knew the works of Western European thinkers, some of them studied abroad of their homeland. To confirm this, I will quote the words of Leonid Stołowicz, who said that «there are a great number of translations into Russian of works by philosophers from other countries. At the same time, Russian thinkers did not follow any single current of Western philosophy. Choosing it as a starting point for this or that strand, they complemented it with other, including the mother one. As a result, there was no mixed mixture, but the original synthesis⁶». Lou Andreas-Salomé was also interested in the scope of this topic, and she must have felt sentiment towards her homeland, because she devoted a lot of work to philosophy, culture and poetry of Russia⁷.

¹ Vid. M. Wiesner-Bangard, U. Welsch, *Lou Andreas-Salome. Wie ich dich liebe, Rätselleben: Eine Biographie*, Leipzig 2002, p. 19.

² Alios Biedermann (1819–1885) – Swiss Orthodox theologian, lecturer at the University of Zurich.

³ Gottfried Kinkel (1815–1882) – German Orthodox theologian, lecturer in the history of culture, literature and art.

⁴ In 1872 she met Nietzsche and remained his close friend, talked with him about Herzen. Later she translated *My past and thoughts* by Herzen into German (see I. Jewłampijew, *O niektórych rosyjskich źródłach filozofii Nietzschego. (Herzen, Dostojewski, Tolstoj)*, [w:] „Slavia Orientalis”, t. LXV, nr 4, 2016, s. 652).

⁵ She met Z. Freud in 1911 during Waimah's Psychoanalysts Congress.

⁶ L. Stołowicz, *Historia filozofii rosyjskiej*, trans. B. Żyłko, Gdańsk 2008, p. 14.

⁷ Included: *Russische Dichtung und Kultur*, [w:] Cosmopolis, Berlin, sierpień i wrzesień 1897, S. 571–580 i 872–885; *Das russische Heiligenbild und sein Dichter*, [w:] Vossische Zeitung, Berlin, Sonntagsbeilage vom 1. stycznia 1898, *Russische Philosophie und semitischer Geist*, [w:] Die Zeit, Wien, 15 stycznia 1898, nr 172,

In the book „Женщины в философии. Из истории философии в России конца XIX – нач. XX вв.”¹ (1996) by Vasilij Wanchugov an analysis of her article was presented, entitled „Russische Philosophie und semitischer Geist” („Russian philosophy and Semitic spirit”, 1898). I will show, in a broader context, on the basis of the three articles, how she characterized the Russian soul and the essence of the spirit of Russian culture. These are: „Russische Philosophie und semitischer Geist” (Russian philosophy and Semitic spirit, 1898), „Der geistliche Russe” („Russian believer”, 1919), „Unser Anteil an Dostojewski und Tolstoi”, („Our perceptions of Dostoyevsky and Tolstoy”, 1920).

„*Russische Philosophie und semitischer Geist*”

Lou Andreas-Salomé says that Russian scholars put much effort into the development of religion and philosophy. Religion, according to her, has always been close to the Russian soul and gave national character to art, poetry and folk life quite early. Schelling's Russian sympathizers have already spoken about the national soul, they borrowed this concept from German romantics. It also appeared in the works of these Russian thinkers who were opponents of the rationalist tradition. Nikolai Berdyaev wrote about the concept of the Russian soul, who believed that it was shaped by boundless spaces that are not in the West. Russians are, therefore, much more free people than those from the West: Russians are not limited by any form, organization, or law. Russian people instinctively believe in the greatness and power of the immeasurable Russian

S. 40; *Leo Tolstoi, unser Zeitgenosse*, [w:] Neue Deutsche Rundschau, Berlin, 1898, listopad, S. 1145–1155; *Russische Geschichten*, [w:] Die Zeit, Wien, 9 grudnia 1899, nr 271, S. 153; *Die Russen*, [w:] Die Schaubühne, Berlin, 1909, nr 39, 23. września, S. 305–308, *Aus dem Briefwechsel Leo Tolstois*, [w:] Das Literarische Echo, Berlin, 1. października 1913, s. 1–8; *Karl Nötzels Tolstoi*, [w:] Das Literarische Echo, Berlin, 1. sierpnia 1918, S. 1269–1276, *Der russische Intelligent*, [w:] Die Neue Rundschau, Berlin, 1919, styczeń, S. 127–128, *Der geistliche Russe*, [w:] Der Neue Merkur, Berlin, 1919, listopad, 12. 380–386; *Tolstois Jugendtagebuch*, [w:] Der Neue Merkur, maj 1919; *Unser Anteil an Dostojewski und Tolstoi*, [w:] Vossische Zeitung, Berlin, Sonntagsbeilage vom 24. lipca 1920; *Russische Romantik*, [w:] Romantik, 1921, Heft 5–6, S. 67; *Tendenz und Form russischer Dichtung*, [w:] Das Literarische Echo, Berlin, 1 stycznia 1922, S. 398–401. Indeed, Lou Andreas-Salomé can be called a mediator between Russian and German cultures (see *Романова Ю.А. Россия в жизни и творчестве Лу Андреас-Саломе // Известия Саратовского университета. Сер. «Филология. Журналистика». 2013. Т. 13. Вып. 3. С. 75*). Besides the articles about Russia Lou Andreas-Salomé also published novels: *Ma* (1901), *Rodinka* (1923).

¹ *Ванчугов В.В. Женщины в философии. Из истории философии в России конца XIX – нач. XX вв. М., 1966. С. 194–200.*

land, which is connected with the ability to conduct an intensive economy.

As it is known, Russian philosophy in the 1820s and 1830s was influenced by Western thought, primarily by German philosophy. Lou Andreas-Salomé claimed that the attempt of Russian scholars to explain the spirit of philosophy was the imitation of the Western patterns, the philosophy of Friedrich Schelling and Georg Wilhelm Hegel. This puts it, according to her, Russian philosophy unfavorably. An example of this was the fate of the Slavophiles¹, who took from F. Schelling's school, where German philosophy intertwined with the Russian elements. She used the metaphor of «standing water» to describe Russian philosophy. She claimed that the works of professors Aleksandr Vvedenskiy, Lev Lopatin, Sergey Trubetskoy, Mikhail Karinskiy, Ernst Radlov, Evgeniy De-Roberti, Vladimir Lesevich and Georgiy Chelpanov were difficult in reception, giving only the basis for shaping new movements, thought strands and that is why they did not have any influence on the young adepts of philosophy in Russia². She believed that the Russians needed philosophical education so they could exercise common sense and emotions. The Jews could be of help here because the Jew as a teacher of philosophy might influence the development of philosophy in a more fruitful way than merely trade, medicine or literature³. She drew attention to the limitations in many areas of life for Jews in Russia, which were caused by discrimination. In 1742, under the decree of the Emperor Elisabeth Petrovna, they were a lot expelled from the country, and in 1791–1917 they had limited rights to choose a place of residence, one designated, in 15 guberniyas, special settlement zones. The Semitic, according to the philosopher, had an analytical mind and willingly dealt with philosophical and theological problems.

She sequentially talked about the great contributions to the development of Russian philosophy by university professors: Aleksei Kozlov, Nikolai Grot and Vladimir Soloviev. Kozlov contributed to the development of original Russian philosophy by opposing the excessive spread of

¹ L. Andreas-Salomé, *Russische Philosophie und semitischer Geist*, [w:] „Die Ziet“, Berlin 1898, p. 40.

² She talked about it with Akim Volynski (1863–1926), art historian, literary critic, balletist. He had a great impact on Nietzsche's reception in Russia. During his staying in St. Petersburg, in addition to his study of Russian philosophy, Volynski offered Lou to have a criminal case of love murder put together for a story. She rejected some of the details that the writer wrote. In July 1898, Lou, after writing the text, sent *Amor* for publication in the Russian journal *Severny vestnik*, as the co-author of Akim Volynski (see C. Koepecke, *Lou Andreas-Salome, Leben, Personlichkeit, Werk, Eine Biographie*, p. 196).

³ L. Andreas-Salome, *Russische Philosophie und semitischer Geist*, p. 40.

neo-Kantianism in science; Grot was the publisher of “Questions of philosophy and psychology”¹, and Soloviev was the philosopher who contributed to the rebirth of religious thought in the twentieth century, trying to combine religious faith, philosophy and social thought in a coherent way, he gave, in this way, a good ground for intellectual change².

At the end of the article Lou returned to the Russian-Jewish question. She said that it was possible to communicate between the Russians and the Jews if they understood each other and would connect their strengths due to their sensitive interior, cordiality and warmth, which cannot be inferred, in her opinion, of the Germans, because Western culture was associated with cold and rational approach to all problems. Eastern culture, however, was rooted in religion, in feeling and reason was not sufficient to explain the problems surrounding reality, and spiritual element was also necessary.

„*Der geistliche Russe*”

In another publication Lou Andreas-Salomé says that there is a genius in the religiousness of the Russian people. The thinker emphasized the famous historical events of Russia that influenced the character of Russian philosophy (adoption of Orthodoxy, the Schism, and the formation of sects). We are not always able to explain the problem in a rational way, there is a need for spirituality to it, as author argues in writing of the Russian mentality: the Russian, undoubtedly, is more deeply religious than secular. She believed that Russianness and even Slavicity was the factor that made religion important in the life of the Russians. This was, in her opinion, caused by the characteristics of the Slavs: gentleness, sensitivity. In contrast to the representatives of the Roman Catholic Church (people of the West), whom she ascribed the severity and submission to power. It is possible to conclude that the Russian soul appears as a fundamental concept that allows defining the uniqueness of Russia and the Russians who had always defended their spiritual identity. The Russians believe that the phenomenon of *the Russian soul* contains in itself a mystical element that goes beyond all the empirically reachable characteristics, it cannot be expressly characterized within reason³, therefore we see that spirituality is needed to understand the reality surrounding them.

¹ Cf. Ibidem. “Вопросы философии и психологии” was a periodical issued in Moscow on the initiative of prof. Grot in the years 1899–1918. Articles on ethics, epistemology, other philosophical issues, as well as on psychology were published there.

² Vid. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 10, p. 185.

³ Vid. M. Broda, *Dusza rosyjska*, [w:] *Idee w Rosji: leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 2, op. cit., p. 276.

She later wrote that Christianity is a specific form of service to God. But those who are still in of paganism, but not in Christian faith are closer, “the ancient, most problematic religious fraction, that shaman-sorcerer, the living magician who cast spells; it is very evidently reminded when, for example, instead of the Lord, one can see Saint Nicholas worshipping on the icons (he replaced the paganism)... the people of faith are convinced that when God is not up to date, Saint Nicholas should replace him¹”. Through the above considerations Lou Andreas-Salomé could want to show that faith in God can be lost and replaced with another belief. The Russians express their religiousness through their attitude to the icons which they have in their homes and give them special respect.

Lou reminded the reader that besides the official Orthodox Church there were also a lot of Old believers: rockers, ghost makers or skippers. She thought that abandoning Orthodoxy, they get lost in themselves pseudo-religious, and individuals overwhelmed with power wanted to take ill-advised actions under the influence of emotion, and it introduced chaos instead of the expected order².

Later in her analysis she referred to the language, she said that «is well founded to call a peasant in Russian ‘Christian’³ because the Earth is holy and the sky is happiness; what is earthly, like the Mother – Earth, wedded to the Father – heaven, should not be offended, but blessed⁴”. Lou thought that the secular Russian language developed along with the language religious one, it is confirmed by the fact that there was no Latin ecclesiastical accompaniment, since the gospels were written in the Old Church Slavic dialect and also today it is deeply filled with the solemn, formal words that God Himself used every day to their faithful people⁵.

Then she drew attention to the immense influence of the faith on the temporal life of the Russians by saying: Looking at the God of the Christian Russian, however, he does not appear as discredited by him [Saint Nicholas], because himself God shares the Russians' reluctance to the rulers and that is why he would gladly entrust a lot his teaching to Saint Nicholas⁶. Commenting on the above I will use the words of Konstantin Aksakov⁷, who believed that: „[...]the Russian people look at power in

¹ L. Andreas-Salome, *Der geistliche Russe*, op. cit., p. 380.

² Ibidem, p. 380–384.

³ Play on words: *Peasant* in Russian is *крестьянин* (christianin); and Christian is: *христианин* (christianin).

⁴ L. Andreas-Salome, *Der geistliche Russe*, op. cit., p. 257.

⁵ Cf. Ibidem.

⁶ Cf. Ibidem.

⁷ Konstantin Aksakow (1817–1860) – one of the main representatives of Slavophilism.

accordance with Christian teaching, no matter how flatterers would try to persuade the subjects and the monarch that the Russians see in the tsar the earthly God. People know that there is no power other than God. People pray for it, subordinate it, worship the tsar, but do not devote him. Only because obedience and respect for power is permanent among the people, and revolutionary aspirations are infeasible in it"¹. Religious people believe that even the actions of the rulers are directed by God. According to Lou, for this reason, they were ready to respect the authorities' decisions and follow their orders. Such a state of affairs was connected with the immense humility of the Russians towards God. In Orthodoxy, the Russians have found their own spirituality and hope for a better reality.

„*Unser Anteil an Dostojewski und Tolstoi*”

In a article, “Unser Anteil an Dostojewski und Tolstoi” which I will discuss, Lou answered the question, what reasons determined the continuous impact of the works of two great Russian thinkers on the contemporary readers². Now, referring to the novel by Fyodor Dostoyevsky and Leo Tolstoy was the result of their immense talent, evidence of this, that they were discussing the issues that are still current today. They asked about good and bad; what is freedom. In her opinion, when analyzing their works, one must look for what their genius is, namely the quest for diversity preserved in every human being. Getting into the works of both thinkers we have to deal with a range of emotions that suppress and cross each other.

The philosopher claimed that in the works of both writers psychology speaks to the audience in different ways: through rumors, chattering, and assumptions. The recipient, thanks to this procedure, exercises his imagination and does not reproduce only dry facts. The originality of their work was, the ability to deal with the problems that people can face in real life³. It is precisely in Russian literature that one can find the

¹ K. Aksakow, *O stanie wewnętrznym w Rosji* [//www.filozofiarosyjska.-uz.zgora.pl/images/teksty/o/%20stanie%20wewnętrznym%20rosji.pdf], 25.03.2016.

² Friedrich Nietzsche himself referred to the idea of the two great thinkers. In the years 1887–1888, when he wrote *The Antichrist*, Nietzsche read *What I Believe?* by Tolstoy and *The Demons* by Dostoevsky. He was influenced by the thought of Russian writers, which was evident in his treatise. In his notebooks, which were published in full and in the years 60-80 of the 20th century, entries from these works were included. Zob. I. Jewłampijew, *O niektórych rosyjskich źródłach filozofii Nietzschego. (Hercen, Dostojewski, Tolstoj)*, [w:] „Slavia Orientalis”, t. LXV, nr 4, 2016, p. 654.

³ L. Andreas-Salome, *Unsere Anteil an Dostojewski und Tolstoi*, [in:] „Vossische Zeitung”, Berlin 1920.

qualities of a good man who will help one another selflessly, is compassionate, humble and loves another person, there is *dushevnost'* in him (cordiality, goodness of heart).

In Dostoevsky's works the views are expressed the characters (Raskolnikov, Prince Myshkin, Stavrogin, Ivan and Alyosha Karamazov), who manifest their attitudes, reactions, hopes, fears and emotions. The ideas that preach individual characters are the result of the real people observed by the writer¹, they are also a reflection of his background, experience or assimilation of certain ideas in his imagination and translation into works. Different attitudes and opinions express the possibilities of human nature.

Tolstoy's thought centered on the themes of the meaning of life, he discoursed of the idea of love for all nations, classes and races. It was to refuse all coercion and violence, even in the case of opposing evil (Law of Violence and the Law of Love, 1908). Often, man ponders about his existence and it is no wonder that Lou pointed to count's works as universal signposts that can help to find answers to some human nature intricacies.

Lou Andreas-Salomé's work on emigration contributed to the dissemination of knowledge on Russian philosophy, her works were released in German periodicals. Thanks to being one of the Russian and Western cultures, she was able to look both inside and outside, which gave the Western reader an opportunity to learn about Eastern culture from the first hand. As J. Romanova says, the motif of Russia in her works become a source integrity of spiritual and alive religious and beauty, thereby implicitly opposed with the West². She pointed out that the religious and philosophical development of Russia is a component of the phenomenon of the Russian spirit and at the same time it defines its religious character. Researchers say that it was close to the Slavophil concept. She believed that Russian culture was original³. Western culture, however, appeared as «no-spiritual», «rational», «material» and «cold», «conventional», «selfish», lacking «cordiality, warmth», which was attributed to eastern culture. In simple peasant people saw the source of true Russian. She showed how to characterize the Russians, emphasize

¹ The prototype of Stiepan Wierchowski from *The Demons* was Tymoteusz Gradowski, Piotr Wierchowięński – Nieczayev, and Stavrogin – Mikołaj Spieszniow, and the protagonist Alyssa Karamazov from *The Brothers Karamazov* was dismissed by Vladimir Soloviev.

² Романова Ю.А. Россия В Жизни и Творчестве Лу Андреас-Саломе. С. 77.

³ Мазин В. Роковая женщина Лу Андреас-Саломе. URL: http://sbugrova.ucoz.ru/publ/lu_andreas_salome/1-1-0-79], dostep: 7.09.2017 г. Wiktor Mazin – (1958) Russian philosopher, psychoanalyst and visual culture theorist, the founder of Freud's Dream Museum.

ing their sensitivity and spirituality¹. In her opinion, religion played an important role in the life of the Russians, united them, helped maintain a sense of national bond, and provided spiritual support to the people.

Interestingly, appealing to Russian culture has also increased her interest in psychoanalysis. She said that thanks to the diversity of Russian culture and literature, which she knew, she was able to describe the most complicated mental states of human².

Л. Маевска

ЭТИЧЕСКОЕ ТВОРЧЕСТВО АНДЖЕЯ ГЖЕГОРЧИКА

Анджей Гжегорчик – логик, философ, этик

Анджей Гжегорчик (1922–2014) всю жизнь был связан с Варшавой. Интересовался логикой и математикой, написал известный в мире учебник «Основы математической логики» («Zarys logiki matematycznej»), переведенный на английский и французский языки. Во Франции он в течение многих лет использовался в качестве учебника логики. Гжегорчик также всегда занимался этикой. Областью его философских интересов был человек в контексте философской антропологии и аксиологии. Сам называл себя он «моралистом» и гордился этим.

Рациональная философия, открытая для ценностей

Гжегорчик был рационалистом, открытым для ценностей. Его рационализм был тесно связан с реализацией духовных ценностей. Говорил он, что человечность определяет как разум, так и открытость для ценностей. Писал о человеческой натуре, подчёркивая ценности, которые определяют выборы человека и его поведение. Ценности витальные (основные) и духовные (высшие) являются тем, что мотивирует действия человека.

¹ W powieści *Ma* (1901) przytoczyła wspomnienie tytułowej bohaterki, która była pełna podziwu dla Rosjan, którzy mieli w sobie wiele pokory i religijności jak uważała: In the novel *Ma* (1901) she recalled the main character, which was full of admiration for Russians who had a lot of humility and religiousness as she thought: I would like to tell you about this people, for example, I could tell you why I would like to see a gallery of paintings in the Russian city on Sunday, where people stand before images. They walk quietly in heavy BOOT with full devotion. Have you often seen such devotion? It is enough to enter into the spirituality of the nation in art to capture the soul». L. Andreas-Salomé, *Ma*, Sztutgard i Berlin 1904, wyd. 3, p. 72.

² L. Andreas-Salomé, *Lebensrückblick*, 1951, p. 151.

Он видел ценности как шаблоны, регулирующие поведение человека. Нормы и ценности – это дорожные указатели, доступные и ясные на пути развития. Если человек выбирает исключительно витальные ценности, а его решения связаны с удовлетворением только основных инстинктов, то его жизнь поверхностна и не развивается. Но если он выбирает высшие ценности, старается выйти за пределы реализации основных потребностей, то его жизнь развивается, стремится к совершенному уровню и, к тому же, это хорошая жизнь. Переживание ценностей и реализация человечности – это ключи к мудрой жизни.

Схемы мышления

Гжегорчик утверждал, что жизни и культуре человека сопутствуют системы мышления. В каждой области науки человек создаёт определённые способы мышления, адекватные для данной этнической группы, соответствующие определённым представлениям и, как следствие, придающие определённый характер человеческой деятельности. Он ассоциировал системы мышления с конкретными группами людей, которые занимаются определёнными проблемами и думают в соответствии с определёнными шаблонами. Они создают некие схемы мышления, мифы реальности.

Шаблоны мышления упорядочивают мышление, облегчают понимание различных явлений, организуют правила жизни и позволяют легче ориентироваться в мировоззренческих рамках мира. Познание различных систем мышления – это способность человека к развитию. Гжегорчик предостерегает, чтобы эти системы мышления, созданные в данной культуре, не были основанием для чувства превосходства. Шаблоны мышления могут также служить созданию определённых мифов относительно реальности. Такие мифы могут создавать своего рода угрозы в умах людей.

Системы мышления называл он «мегаинструментами разума». Таким образом, они могут создавать определённые угрозы в умах людей. Если мы поддаёмся и не контролируем выборы, которые совершаем, это будет приводить к подчинению неким ограничениям и к приспособлению с целью реализации витальных, а не духовных ценностей. Это означает отсутствие рефлексии относительно реальности, фиксирование только полезных для себя явлений и построение на них дальнейшего мышления и поведения.

Гжегорчик предостерегал против опасности того, что эти системы, созданные в определённой культуре, станут поводом считать людей, принадлежащих к этой культуре, как бы лучшими. Он призывал не подчиняться схемам мышления, а умело пользоваться тем, что даёт нам наука. Схемы мышления, мифы о реальности, тщесла-

вие – это недостатки, которые не могут определять человечество; правильные черты ему придают, скорее, смирение и согласие с данными миром, а также критицизм в мышлении.

Другой так же важен, как и я

Для Гжегорчика человек был также важен в его общественных отношениях. Он творчески объединял рационалистическую традицию «приличного мышления» Львовско-варшавской школы с инновациями и влиянием христианства. Реализация духовных ценностей создаёт в человеке определённого рода уважение к каждому иному человеку. А признание других людей формирует позицию смирения по отношению к жизни и того, что принесла нам судьба. Философ показывал, что отношение к другим людям следует из отношения к самому себе. Он рассматривал вопрос важности другого человека в позиции смирения – позиции равенства и даже позиционирования себя ниже, чем другого.

Гжегорчик опирался на учение своего учителя Тадеуша Котарбинского, который писал о достойной жизни, полной добрых и практических шагов, совершающихся в повседневности. Он также настаивал на том, что этика должна быть функциональной и полезной, а не оставаться только в сфере научных спекуляций.

Философия диалога в методе non-violence

Гжегорчик был сторонником разрешения конфликтов методом *non-violence*, в котором важен диалог, договор, взаимопонимание. Этот метод концентрируется на человеке как субъекте, который в конфликтных ситуациях способен пойти на компромисс и избежать эгоистического поведения. Парадоксально, что хотя сам он искал консенсуса, его убеждения в необходимости ненасильственности были бескомпромиссными.

Идея, которую он провозглашал, – это не только метод борьбы со злом, предполагающий отказ от насилия, но и своеобразная моральная позиция неучастия во зле. Она выражается, в частности, в отказе от борьбы с противником, в отношении к нему с уважением, открытостью, готовностью к диалогу. В этой позиции для человека одинаково важны как его собственные взгляды и ценности, так и взгляды и ценности другого. Это также понимание конфликта, распознавание ситуации, принятие во внимание добра «иного».

Кроме ссылок на философию ахимсы Ганди, тут можно найти связи с идеей Льва Толстого о непротивлении злу насилием, а также Тадеуша Котарбинского, который писал о сближении культур, возможном только благодаря избавлению от ошибочных суждений и опоре на факты.

ANDRZEJ GRZEGORCZYK'S WORKS IN ETHICS

Andrzej Grzegorzcyk – logician, philosopher, ethicist

Andrzej Grzegorzcyk (1922–2014) lived all his life in Warsaw. He was interested in logic and mathematics, which is expressed in the internationally recognized handbook of logic, *An Outline of Mathematical Logic*, translated into English and French¹. Grzegorzcyk always directed his deliberations towards ethics. His area of philosophical interest was the human being – his behaviour and his nature – in the context of philosophical anthropology and axiology. He would define himself as a “moralist”, and was proud of it, too².

He was largely inspired by the philosophers of the Lvov-Warsaw School. He was a disciple of Tadeusz Kotarbiński, Maria and Stanisław Ossowski, he knew and assisted Władysław Tatarkiewicz in editing *Przełąd Filozoficzny* (Philosophical Review). He excited interest on the part of his teachers. They referred to him as a person worthy of notice, with interesting views. He often entered into polemics with them, challenged their beliefs, discussed differences of opinion. He treated their scholarly output with respect and humility, creating a new dimension of philosophy himself. His innovative thinking, a combination of logical reasoning and ethical deliberations, created an interesting compilation of thought, philosophical conclusions, scholarly inspirations for further studies³.

Rational philosophy open to values

He pointed out that a description of human nature implies a synthesis of a number of disciplines, where as a characterization of human na-

¹ In France, it was used as a textbook for teaching logic *Fonctions Recursives*. – S. Krajewski, *Andrzej Grzegorzcyk (1922–2014)*, “*Studia Semiotyczne*” 2015, Tom XXVIII–XXXIX, p. 63–88.

² We can read all about it in the interview with Jacek Syski, *Czuwanie rozumu*, Czytelnik, Warszawa 1979, p. 65–76: “Jacek Syski: Critics call you a moralist who does not take into account realities and determinants. ‘The noble naïve’ – I am sorry for this expression... Andrzej Grzegorzcyk: The epithets do not hurt. I would like to print my business card: ‘the preacher of morals’... For clarity, I do not claim that ‘moralizing’ is easy and it cannot be done better than me. However, I cannot agree with general depreciation of this path of understanding with others or affecting to them, with this distrust of individual moral testimony and affirmation of the truth in the problems we face in daily living and cohabitation with other people”.

³ A. Grzegorzcyk, *Logic – a human affair*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa, 1997. This is collection of articles and essays where he unambiguously combines logic and ethics in practice with human behaviour, even in the paper *Logical structures in anthropology*, where he shows inseparable connection among logic and morality as a component ordering the world of human decisions.

ture must include reflection upon the culture of social life, valuing and development of an evaluation system (axiology). Therefore, I will try to present certain human condition in the world. "What I present to the reader, despite the term «ethics», is not a code of norms. It is much more of a certain vision of human existence. Of these of its aspects, in particular, which relate somehow to taking conscious actions and decisions as regards conduct"¹. Decision-taking should be an indicator of humanity. Decision-taking based on logical thinking, as well as ethical sensitivity. Hence, Grzegorzcyk can be identified as a rationalist open to values. "The philosophical school to which I refer places itself in the mainstream of the most broadly defined European rationalism that can be said to have originated in ancient Greece, being continued both by the medieval scholasticism and numerous philosophers and scholars of the modern age... European rationalism came in various guises. What I endeavour to take out of its rich tradition and propose may be called open rationalism, more specifically: rationalism open to values"². In my opinion Grzegorzcyk wanted to present us that rationalism is founded on reason and it is important only when it consider realization of values. Especially spiritual values, which one really forming human. "Humanity is comprised of both reason and openness to values"³.

Writing of human nature, he distinguished the values which describe human choices and behaviours. Vital values (basic) and spiritual ones (higher) are what motivates human actions. A person should strive after higher values, satisfy, choose and develop spiritual values. Vital values are just instincts of some kind (Grzegorzcyk describes them as common to the human being and animals)⁴. He presented values as a set of behaviours controlling human conduct. Norms and values are sign-posts, available and readable on the way of development. If a person chooses vital values only, and his decisions are connected with satisfying just the basic instincts, then his life is shallow, he does not develop. On the other hand, if he opts for higher values, seeks to go beyond realization of basic needs, his life develops, aims at a more perfect level, and, besides, is good. Experiencing values and realization of humanity are the key to a wise life.

Describing values, Grzegorzcyk, above all, defines them as something that people appreciate as such, not as a means to an end. Decisions

¹ A. Grzegorzcyk, *Etyka w doświadczeniu wewnętrznym*, PAX, Warszawa, 1989, p. 8.

² A. Grzegorzcyk, *Życie jako wyzwanie. Wprowadzenie w filozofię racjonalistyczną*, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa, 1995, p. 6.

³ S. Krajewski, *Andrzej Grzegorzcyk (1922–2014)*, p. 78.

⁴ A. Grzegorzcyk, *Próba treściowego opisu świata wartości i jej etyczne konsekwencje*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo PAN, Wrocław, 1983.

that a person takes in his life, guided by specific values, facilitate self-fulfilment, and the person educates himself and develops in this way. Sensitivity to values, as they occur, does not always foster agreement and easy decisions. There are situations when a conflict of spiritual and vital values hinders choice. Then, humanity is demonstrated by conscious acceptance of responsibility for one's actions. Preference for spiritual values over vital ones teaches how to overcome comfort and selfishness. Uneasy choices shape personality and are a lesson in humility towards what fate has brought, as well as responsibility for one's own actions, for social life. Difficult decisions offer some perspective to evaluate and reflect on one's life, they help avoid automatisms and thinking patterns.

Thinking patterns

Grzegorzcyk claims that a person's life and culture is accompanied by thinking patterns, which he calls "megatools of the mind"¹. In every field of knowledge, an individual creates certain ways of thinking, adequate for a given ethnic group, paying homage to certain ideas and, consequently, giving human action a specific character. Grzegorzcyk combines thinking systems with actual milieu, where people are occupied with specific problems and think according to specific solutions. These are certain thinking patterns, subordinated to the realization of the values that people decide on. Thinking patterns order thinking, implement facilitations to enable understanding of various phenomena, organize the rules of life and facilitate keeping oneself within the framework of the outlook upon the world. Learning various thinking systems is a person's developmental ability, where he goes out of the comfortable cognition, his "existing" patterns, in order to know something else, learn something new. Grzegorzcyk warns also that these thinking systems, created in a given culture, should not provide conditions for thinking of oneself as a better person.

These thinking patterns can also be a basis for the formation of certain myths of reality². They can create specific threats in human minds.

¹ A. Grzegorzcyk, *Psychiczna osobliwość człowieka*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa, 2003, p. 104-111.

² Grzegorzcyk's theory is similar to Francis Bacon's theory of idols. Bacon listed what he called the idols (false images) of the mind. He described these as things which obstructed the path of correct scientific reasoning: Idols of the Tribe, Idols of the Cave, Idols of the Marketplace and Idols of the Theatre. These idols, in the methodology of science, should indicate of the sources of deformation of knowledge. Bacon pointed out that learning of deformations are necessary to remove the source of errors. When idols become aware, the person is able to avoid them in the future. – F. Bacon, *Novum Organum*, PWN, Warszawa, 1955. – However, Grzegorzcyk wrote about myths of reality in other context. Myths of reality can tell us about the world in

When we surrender and there is no control over our choices, this will cause submission to some limitations and adjusting ourselves to realization of vital values, instead of spiritual ones. Accordingly, this means unreflective behaviour towards reality, taking note of only such phenomena that are beneficial to us, and building further thinking and actions on them. Misconception, lack of any communication and willingness to reach an agreement, through closing oneself within one's own culture and thinking of it as a better, richer, more influential one, through discrimination. This can, ultimately, result in distorting the understanding of what we want to convey, as well as aggression.

Submission to myths is, as Grzegorzczuk writes, submission to the comfort of life, choosing an easier, selfish life, inclined towards misunderstanding of the other party and total lack of developmental expectations towards oneself¹. At some point, a sophisticated fortress is created within the mind, which fosters self-satisfaction, but also lack of self-criticism. Contrary to a life-in-peace proposal, expectation of dialogue and understanding of another person, as well as seeking for better solutions of a better life, shared with each other. It is through continuous confrontation of our thoughts with others, discussion, adjusting our views that we have opportunity for development and creation of agreeable community (even globally).

Grzegorzczuk persuades that we should not surrender ourselves to thinking patterns, but make a skilful use of what science offers us. Thinking patterns, myths of the existing reality, pride – these are flaws which must not determine humanity. It is rather humility and acceptance of a given world, as well as a kind of critical thinking, that are appropriate attributes of humanity.

Another person is as important as me – an individual in the society

A person in social relations was important for Grzegorzczuk, too. He creatively combined the rationalist tradition of sound thinking of the Lvov-Warsaw School with innovations and Christian inspiration. Realization of spiritual values creates within a person a kind of respect to every other individual. And other beings' recognition shapes an attitude

which we live, about the ways we know and describe it. But myths of reality could also be used in human's life as a weapon which makes one culture closed to another, claims that your own way of thinking is the best. It leads to excessive pride and the superiority of one's own knowledge as compared with that of other people. – A. Grzegorzczuk, *Etyka w doświadczeniu wewnętrznym*, p. 243–265.

¹ A. Grzegorzczuk, *Życie jako wyzwanie. Wprowadzenie w filozofię racjonalistyczną*, p. 208–215.

of humility towards life and what fate has given us¹. Humility, as opposed to pride, defined as defence of one's views, having a high opinion of oneself and a sense of superiority over others, is an attitude which prefers people's equality, and even locates oneself at a lower level than others². Both attitudes can be verified very easily in an interaction with another person, for instance being in disagreement. Such a situation entails some kind of threat, which is criticism towards ourselves. It irritates us if someone does not agree. Grzegorzczuk proposes then a solution, either based on pride – where we close ourselves off to external stimuli, to other values than the ones previously adopted, as every change brings about diminishing ourselves in our own eyes. Or assumption of the attitude of humility, more difficult but open to discussion, admission that someone else can also be right as regards the existing reality from the point of view of his/her own experience, different from mine own, after all. "Thus, humility tells me to perceive the interlocutor's utterances with care, impels to expand my own perspective, encourages to make an effort to build a new synthesis, such a view of affairs which comprises both my and his/her perception will be a cognitive gain for us both. The attitude of humility is, therefore, a starting point for intellectual reconciliation between opponents. But it demands internal effort from the one who assumes it"³. He considers the question of another person's importance relying on Christian values. Not only on the principle "love your neighbour as yourself", but to the extent of "turning the other cheek". The attitude of humility towards another, as well as the whole life, is expressly related to the moral attitude of *non-violence*.

Relationships and good communication are essential to a person's social status. In this context, also paying attention to what is presently given to an individual, how actively this is experienced. Every situation is an unrepeatable decision, a moral challenge, which we must face through our choices and resolutions. Moral challenges create situations involving another person, and we cannot remain indifferent to them. Grzegorzczuk demonstrates that one's approach towards other people results from the attitude towards oneself⁴. "Another person is a kind of a duplicate of myself, only exposed to other circumstances. His life problems would probably become my problems in his/her circumstances"⁵.

¹ A. Grzegorzczuk, *Mala propedeutyka filozofii naukowej*, PAX, Warszawa, 1989, p. 58–60; A. Grzegorzczuk, *Życie jako wyzwanie*, p. 106–108.

² A. Grzegorzczuk, *Tolerancja – pokonanie własnej pychy*, „Problemy opiekuńczo-wychowawcze”, 1995, no 7, in: *Przygotowanie do życia*, p. 2–3.

³ *Ibid.*, p. 3.

⁴ *Ibid.*, p. 2–3.

⁵ A. Grzegorzczuk, *Schematy i człowiek. Szkice filozoficzne*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Warszawa, 1963, p. 189.

Hence, the key to understanding another is taking certain responsibility not only for what one participates in, what decisions one takes, how one lives and how one exists socially. But becoming responsible for another, as he creates social life together with me.

The considerations show that the philosopher was deriving from the teachings of his professor, Tadeusz Kotarbiński, who wrote of a worthy, full of good and practical actions – taken in everyday life¹. The life and choices that we make verify our identity. It is not necessary to pursue lifetime bests, rather conscientious fulfilment of the tasks as entrusted. “Every man, on the other hand, whether being distinguished by skills or rather approximating average values, adheres to his good right, if he treats the maxim of being himself as a defensive one: do not allow the automatism of social relations or other forces, blindly suppressing, to ruin the individual values that one has. *This summarizes itself in the postulate of human dignity, but culminates in the right to one’s own ethical judgement, in which no one can ever replace anyone*” (emphasis mine. – L.M.)².

Philosophy of dialogue in the non-violence method

Grzegorzczuk supported conflict resolution by means of the *non-violence* method, in which dialogue, agreement, understanding of the other party are important. A dictionary of politics defines the idea of *non-violence*, as “a strategy of political fight consisting in the renouncement of violence or threats thereof under all conditions and circumstances”³. *Non-violence* is also the basis of all forms of civil disobedience and refusal to abide by laws which are considered unfair, as the actions described by Henry David Thoreau⁴.

Non-violence is a certain method of fighting and, using Grzegorzczuk’s words, also an attitude towards another person. An attitude open to dialogue, respect towards another and belief that the other person is just as important. Grzegorzczuk understands *non-violence* as something more than an idea and a method of fighting only within the system of a state. It is a moral standing refusing to partake in evil, as well as giving up on being right in favour of a relation with another person. It is an attitude of nonfighting an opponent but holding him in high esteem and being open, ready for dialogue and understanding. According to this stand-

¹ T. Kotarbiński, *Życie zacnie*, [w:] Idem, *Życie zacnie*, selection by Teresa Dural-ska-Macheta, Nasza Księgarnia, Warszawa, 1989, p. 43–56.

² T. Kotarbiński, *Hasło: Bądź sobą!* [w:] Idem, *Życie zacnie*, p. 128.

³ *Słownik Polityki*, ed. M. Bankowicz, Wiedza Powszechna, Warszawa, 1996, p. 169.

⁴ H. D. Thoreau, *Walden and Civil disobedience*, Penguin Books, Harmondsworth, 1986.

ing, an individual equally cares for his reasons, thinking, and the cause of the other party. It is also willing to find a way of the conflict for which both parties are co-responsible. Skilful recognition of a situation and understanding the arguments of the other, hearing out and building common grounds for proposed solutions to difficult situations, taking note of the good of “another”. The situation of cooperation is more difficult than the situation of a conflict. In the latter, everyone minds their own business, whereas the attitude of collaboration and understanding takes the effort of empathizing with others¹.

Grzegorzcyk’s views demonstrate a number of references to the Gandhi’s philosophy *ahimsa*². *Non-violence* is a way of life, in which the Divine exists in each living being. It is the everyday practice of wisdom, where what counts is love, inherent respect to other living beings and truth is the supreme goal.

Connections can also be found with the ideas of Leo Tolstoy, his reception of non-responding to evil with violence and the concept of religious anarchism. Although anarchism dominated Tolstoy’s views, it was the peaceful one. He did not postulate any concept of revolution, or killing, even for good cause, but appealed for giving up violence in the name of love³. “Repayment with evil for evil does not educate but corrupts. Respond with good to evil and you will destroy the satisfaction with evil in a mean person”⁴. What is more, Tolstoy desired that people undergo moral transformation. And this cannot be achieved by resorting to violence. Hence, Tolstoy insisted on learning not to wrong people, so as to make one’s life better among them⁵. Anarchy for Tolstoy is a kind of freedom from pressure from any institutions, including church and state ones. He did not opt, even in the context of revolution, for killing revolutionists, but for repaying them with love for the evil deeds they had

¹ A. Grzegorzcyk, *Działania pokojowe a postawy etyczne*, „Studia Philosophiae Christianae”, 1989, no 25, p. 146.

² *Ahimsa* is one of the cardinal virtues and an important tenet of Jainism (this concept reached an extraordinary status in the ethical philosophy of Jainism), Hinduism, and Buddhism. *Ahimsa* is a multidimensional concept, inspired by the premise that all living beings have the spark of the divine spiritual energy; therefore, to hurt another being is to hurt oneself. *Ahimsa* has also been related to the notion that any violence has karmic consequences. This name means “not to injure” and “compassion” and refers to a key virtue in Indian religions. *Ahimsa* is also referred to as non-violence.

³ J. Uglik, *Michała Bakunina filozofia negacji*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa, 2007, p. 63; L. N. Tolstoy, *Aforyzmy* (Афоризмы), transl. by M. Biernacka and A. Rażny, PIW, Warszawa, 1978, p. 64.

⁴ *Ibid.*, p. 31–32.

⁵ J. Uglik, *Michała Bakunina filozofia negacji*, p. 64; L. N. Tolstoy, *Aforyzmy*, p. 32.

committed. Every person should follow the principles of the Gospel and the right of love, but not necessarily be subordinated to the Church.

Thence Grzegorzczuk's conclusions, more than a hundred years later after Tolstoy, yet of similar Christian origin. And though the idea of *non-violence is*, in its common understanding, still related to statehood and citizenship, in a wider perspective it inspires people with peacekeeping and non-responding to evil with evil, also in everyday moral situations. Grzegorzczuk expands the understanding of this idea not only as a way of fighting and method of acting, but to make it a part of a person's attitude to life.

Grzegorzczuk's conclusions show also inspirations with the philosophy of Tadeusz Kotarbiński, who wrote that cultures are brought together only and exclusively because we give up misjudgements and derive our knowledge from facts. Moreover, regarding the delicate issue of mutual relations, one should concentrate on objective argumentation, seeking common interest, and not divisions¹.

This idea focuses on a person as an individual who, in conflict situations, is able to compromise and dispose of selfish behaviours. Paradoxically, Grzegorzczuk was looking for consensus himself, his views regarding *non-violence* were uncompromising. For this stance, as an element of education, derives from Christian values. He points out that a person is extremely important in ethical considerations and what counts is choosing the good values, compliancy and lack of bad ambition. Another person is just as important as I am. Humility and tolerance are determinants of good interrelations, which leads to building good social relations. This is an attitude which is expressed in everyday dealings, choices made according to the principle of "turning the other cheek" or placing every other person and his problems on the same level. Seeking dialogue and a way to meet halfway in order to create a better world to live in. "Every person presents a value incomparable to the value of another person, therefore no one can be harmed in an essential way for the good of another. Every evil ever done to anyone must be opposed, and fighting evil one should not do it oneself"².

Final reflection

Summing up, Grzegorzczuk, despite being a logician, focused his considerations on anthropological issues. He was looking for practical implementations of ethics into everyday life. He pointed out, through values, treating others well, a specific moral attitude expressed by the

¹ T. Kotarbiński, *Pokój – nasza nadzieja*, [w:] *Ibidem, Pisma etyczne*, Ossolineum, Wrocław, 1987, p. 259–260.

² A. Grzegorzczuk, *Filozofia czasu próby*, PAX, Warszawa, 1984, p. 150.

idea of *non-violence*, that it is a person who is important, and his own development, improvement. In addition, if a person can live a good life for himself, then he will be able to live a good life with others, will create new standards of social life. He was seeking agreement between people regarding social issues. He saw the threats of the contemporary world, threats for an individual, for the society and for the entire world. That is why he insisted on ethics being functional and useful, and not only remaining a subject of scholarly divagations. He searched for practical solutions to be responsible for the time, the life we have been given and try to build a better present.

*К. Н. Шиловская, И. Ечина, Д. С. Попов,
Н. Закрошвили, Р. И. Джабраилов*

АНАЛИЗ КРИТИКИ Г. И. ЧЕЛПАНОВЫМ МАТЕРИАЛИЗМА В РАБОТЕ «О СОВРЕМЕННЫХ ФИЛОСОФСКИХ НАПРАВЛЕНИЯХ»

1) Материализм отвергает душу, психическое, отождествляет её с физическим. «Всякий, кто поймёт, что это отождествление неправильно, поймёт... несостоятельность материализма».

Ксения Шиловская: Для начала обозначим, как Челпанов определяет материализм, а потом попробуем воспроизвести основные тезисы, оспаривающие это определение. Еще у древних материалистов – Эпикура, Демокрита, Лукреция – мы находим формулу, согласно которой мышление является движением материальных частиц. Среди последователей данного течения особо интересным представляется французский материалист XVIII в. Жюльен Офре де Ламетри, который видел зависимость духовных явлений от физических. Все душевные способности, по его мнению, подвластны телу, и, следовательно, мышление является свойством материи. Так, Ламетри видел связь между болезнями духа и болезнями тела. Подобную точку зрения развивал Поль Анри Гольбах, дополнив ее замечанием, что только организованная материя обладает способностью к мышлению. В работе «Система природы, или о законах мира физического и мира духовного» Гольбах пишет о том, что жизнь является совокупностью движений, которые свойственны организованному существу, а движение является лишь свойством материи. Французский физиолог Пьер Жан Жорж Кабанис утверждал, что мозг выделяет мысль подобно тому, как печень выделяет слизь. Интересно отметить, что многие философы-материалисты так или иначе работали с телом человека, например: Ламетри был врачом, а Эрнст Генрих Геккель – естествоиспытателем. Поэтому не удивительно, что они пытались связать духовные явления с физиологической природой человека. Итак, согласно всем представленным вы-

ше мнениям, истинной реальностью обладает только материя, которая подчиняет себе все духовное, а также может становиться причиной психического. Челпанов, занимая противоположную позицию, пытается оспорить отождествление психического с физическим и показать несостоятельность материализма. Разницу между этими двумя явлениями можно проследить на очень простом примере: настоящее, реально существующее дерево и наша мысль о дереве не являются тождественными; помимо реальных физических предметов существуют и отличные от них психические реальности. Мы можем описать дерево, например, место его нахождения в пространстве, но сделать нечто подобное с нашим представлением о дереве невозможно. Вслед за Челпановым мы можем вывести, что коренное различие между психическим и материальным заключается именно в неприменимости предикатов протяженности.

Ирина Ечина: Если проводить такое различие, то физическое – то, что можно ощутить: понюхать, попробовать, потрогать. Психическое же – то, что можно представить, узнать, понять, – тоже ощутить, но ощутить движением мысли, разума. Если одно отождествлять с другим, то взгляд на мир становится однобоким, нет никаких альтернатив. Но кто даст гарантию, что именно этот взгляд правильный? Как понять истинность, как определить критерий? Кроме того, как можно отрицать те же эмоции человека, чувства, переживания? Разве их мы можем ощутить физически? А если отождествлять физическое и психическое, то получается, что отвергается и наличие чувств (так как чувства всё-таки относимы к душе), которые, тем не менее, есть. Не всегда то, что существует, может быть подтверждено вещью или явлением физическим, материальным, но это не значит, что этого нет. Если мы отрицаем душу, духовную составляющую, то мы превращаем человека в машину, которая механически выполняет те или иные действия.

Данил Попов: Само по себе, взятое вне более общего контекста это утверждение представляется не имеющим никакой силы. Более того, это в некотором смысле даже и не аргумент: «всякий кто поймет – поймет»: это всего лишь неправомерные благопожелания. И действительно, речь может идти, по меньшей мере, о «душе» как о некоей реальности, возникающей в процессе со-бытия людей друг с другом, которая не сводится к материальности, но в то же время не представляет собой некоей духовной сущности, субстанции и пр. (некоего рода социальный реализм).

Нино Закрошвили: Сам Челпанов, когда опровергает гносеологический аргумент материалистов, говорит, что материалист доказывает правильность своей точки зрения тем, что существование материи очевидно, между тем как существование духовного лишено

очевидности, нуждается в доказательстве. По его мнению, реальность материальных вещей, т. е. реальность того, к чему можно прикоснуться руками, несомненна, а реальность того, что имеет совершенно бесплотный характер, как, например, духовные процессы, должна быть доказана. Челпанов считает это рассуждение материалистов несостоятельным потому, что «существование духовного так же очевидно, как и существование материальных вещей: наши “чувства”, “желания”, “мысли” имеют такое же несомненное существование, как и мир материальный. Притом же связь между миром материальным и миром духовным такова, что мы не можем признать существования материальных явлений без того, чтобы не признать в то же время существования и психических явлений. В этом смысле мы можем сказать, что реальность данных сознания так же непосредственно очевидна, как и реальность материальных вещей». В этом смысле можно сказать, что материалисты учитывают только материальные предметы, забывая про реальность переживаемых интенциональных объектов; также очевидно, это те материалисты, у которых еще не «исчезло» вещество вследствие распадающегося атома («квантовый вакуум»).

Руслан Джабраилов: Говоря о материализме, Челпанов сводит его содержание к 5 пунктам: 1) мысль есть движение материальных частиц; 2) мысль есть свойство органической материи; 3) мысль есть выделение мозга; 4) мысль есть функция мозга; 5) мысль есть продукт движения материальных частиц. Челпанов доказывает, что философия может быть только идеалистической: это метафизика, так как она сводится к изучению природы вселенной. При этом он понимает философию как систему наук, но не в формате позитивизма (берёт за основу системность философии как критерий её метафизичности). Однако современный философский дискурс уже нельзя свести к той классической парадигме, которую предложил Фридрих Энгельс (а именно, деление философии на материализм и идеализм согласно критерию – отношению бытия к сознанию). Нужно занять среднюю позицию между двумя этими крайностями, чтобы иметь возможность и критиковать, и поддерживать обе эти точки зрения с целью раскрыть весь потенциал философии.

2) «Различие между психическим и физическим должно просто сделаться ясным; здесь ничего доказывать не приходится. Кто это различие усмотрит, для того больше не существует материализма».

Ксения Шиловская: Этот тезис Челпанова оспаривает положение о мышлении как свойстве материи. Основной ошибкой, по мнению философа, является определение «свойства» как чего-то реального, находящегося в вещах, подобно цвету или фактуре. На самом же деле свойство материи является отношением, которое установи-

ло наше познание. Так, когда мы устанавливаем, что два тела притягиваются или отталкиваются друг от друга, это является лишь нашим восприятием этого процесса, а не действительным нахождением этого свойства в самих вещах. «Мысль» же является реальностью, которую мы восприняли. Согласно ранее доказанному положению о том, что к мыслительным процессам нельзя применять предикаты протяженности, мы можем установить, что понимание мысли как некоего материального выделения мозга является ошибочным. Поэтому неправильным будет считать мысль физиологическим процессом. Другой подход к пониманию мысли как к выделению мозга, а именно как зависимости мышления от деятельности мозга, Челпанову представляется вполне оправданным.

Ирина Ечина: Каждое из высказываний настолько содержательно, несмотря на краткость, что просто даже нечего добавить. Остаётся только согласиться или нет. Вполне очевидно, что психическое и физическое – не одно и то же, они не тождественны. Скорее, это как две грани человеческого существа – равнозначные и не сводимые друг к другу. Мысль (как отнесённую к сфере психического) невозможно описать физическими категориями (форма и проч.). То есть если про тот же стол мы можем сказать, что он имеет определённую форму, состоит из определённого материала, то о мысли мы так сказать не можем. Мы можем зафиксировать мысль на бумаге, тем самым придав ей некоторую материальность. Но она не станет от этого материальной по сути своей.

Данил Попов: Представляется, что это утверждение можно рассматривать в двух смыслах. Во-первых: ничего доказывать не нужно – различие *res cogitans* и *res extensa* настолько самоочевидно, что нет и смысла приводить корпус доказательств. Понимаемое в данном ключе, это утверждение Челпанова сближается с его тезисом, рассмотренным выше. Более примечательным видится иное понимание его слов: различие должно сделаться ясным, и для того, кто все-таки проникнется той идеей, доказательства уже становятся не нужными. На их место приходит убеждение, не нуждающееся в них. Однако что есть такое убеждение, как не произвольно взятое положение? Мишель Фуко в отношении последнего, становящегося у некоторых мыслителей основанием для выведения Истины, замечал: «Убеждения имеют дураки». Философия знает целые эпохи, когда «теоретический философский дискурс рождается из первичного экзистенциального предпочтения» (П. Адо). Однако в таком случае стоит признать плюрализм мнений и не пытаться обвинять мыслителей других направлений в некомпетентности и неспособности понять простейшие истины. Коль скоро философия претендует на то, чтобы стремиться к утверждению истины, а не собственного

мнения себе же в угоду, она не может просто базироваться на том, что вдруг «просто сделалось ясным». Так, Ницше характеризует предшествовавших ему философов как тех, кто «дружно притворяются людьми, якобы дошедшими до собственных мнений через саморазвитие холодной, чистой, божественно-беззаботной диалектики... меж тем как в сущности они с помощью подыскиваемых задним числом оснований защищают... превращенное в абстракцию и профильтрованное сердечное желание».

Нино Закрошвили: Сам Челпанов в «О методах психологии» замечает, что «между тем, что называется миром психическим, и тем, что называется миром физическим, между миром внутренним и миром внешним существует огромное различие. Познание того и другого мира получается различными путями. Для познания мира психического существует метод самонаблюдения (Челпанов был приверженцем теории интроспекции в связи с психическими феноменами), для познания мира физического существует метод внешнего наблюдения. Метод самонаблюдения иначе называется *методом субъективным*. Метод наблюдения над физическим миром называется *методом объективным*. А если способ познания совершенно иной, то это значит, что между миром физическим и миром психическим есть непроходимое различие, и говорить, будто мысль, нечто психическое, есть движение вещества, которое представляет из себя нечто физическое, совершенно неправильно». То есть Челпанов настаивает на принципиальном различии между вещами материальными и вещами интенциональными. Также надо иметь в виду, что Челпанов признавал за дуализмом большую степень способности к исчерпывающему объяснению, так как считал, что из материального никак нельзя вывести духовное, поскольку оно взаимодействует с объектами разного порядка. Для него возможна только идеалистическая философия. Но можно предположить, как это сделал Вернадский, что существует некая великая «геологическая сила», создающая биосферу и затем ноосферу, то есть, иначе говоря, что сознание присутствует в том или ином виде в любой материи, и тогда это уже не обязательно дуализм по типу «что первично», но, скорее, дуализм чистого *coincidentia oppositorum*.

Руслан Джабраилов: Большой упор у Челпанова сделан на психическом аспекте, на том, как психика относится к материи и наоборот. И здесь он себе сам противоречит, потому как говорит про психическое как про более очевидную реальность. В связи с этим к нему вопрос: а разве идеализм не может быть реальностью? Это такая реальность, которая одновременно зрима и незрима для человека, момент её схватывания должен стать для нас перспективной задачей, если мы хотим расширить горизонт нашего познания. Го-

воря так об определённого рода психологизме, он сам, на мой взгляд, скатывается в материалистический способ доказывания примата бытия над сознанием, ибо материя – это то, что окружает нас, пронизывает всю нашу жизнь как таковую, нашу деятельность и сам процесс нашего сознания (в той или иной степени, у каждого это проявляется по-разному).

3) «Если допустить, что первоначально существовала только материя, то нельзя было бы объяснить существование сознания, психического, так как из материи нельзя вывести психического».

Ксения Шиловская: «Мысль есть продукт материальных частиц». Из движения материальных частичек возникает психическое, этот процесс может носить физический характер, подобный превращению одного вида энергии в другой. Но поскольку психическое в таком случае должно существовать в виде какой-либо энергии, то оно становится уже физическим явлением. Если же мы рассматриваем мысль не как нечто, состоящее из материальных частичек, то тогда такое превращение вообще не представляется возможным, поскольку из материального может появиться только материальное. Получается, что все процессы физического мира, которые сводимы к одной из видов энергии, не могут создать ничего потенциально нового, нематериального характера. Физические процессы могут вызвать психические, но не превратиться в них. Соответственно, можно утверждать, что между психическим и физическим миром существует какая-то взаимосвязь, но не отношения подчинения.

Ирина Ечина: Если даже допустить не разделение, а то, что психическое выводится из физического, то такое не видится реальным. Это две разные сферы, два начала человеческого существа. Сознание само по себе не имеет материального воплощения, материального эквивалента. И вывести его из материального начала не представляется возможным (мы не говорим о сознании как о материальном предмете). Несмотря на то, что физическое и психическое в равной степени относимы к человеку и важны для него, это как два разных по природе своей начала. Есть различные вариации человеческого поведения, но в большинстве своём человек поступает осознанно, сознательно делает что-либо – способен давать отчёт о своих действиях. То есть сознание так или иначе существует. А это, в свою очередь, уже исключает предположение, что изначально могла существовать только материя. Потому что сознание – сфера психического. Материализм отрицает душу, психическое, а, следовательно, и сознание, тем самым противоречит действительности.

Данил Попов: Видится вполне очевидным, что в своей аргументации в целом Челпанов испытывает сильное влияние предшествующей идеалистической традиции. Вышеприведенный аргумент в

пользу идеализма (как и частично другие) чрезвычайно схож с формулировкой Фихте из «Первого введения в наукоучение»: «В интеллигенции имеется двойной ряд: бытия и созерцания, реального и идеального; и в неразрывности этого двойного ряда состоит ее сущность (она синтетична). Вещи, напротив, присущ лишь один простой ряд, ряд реального». Иными словами, Фихте постулирует принципиальную невозможность объяснить интеллигенцию исходя из материи. Напротив, материя вполне успешно может быть объяснена, если объяснение берет идеализм за исходный свой пункт. Именно этот аргумент воспроизводит Челпанов. Однако то, что было очевидно для ученого-философа XVIII века, в XXI и даже в XX веке может не выдерживать никакой критики и считаться мнением недостаточно сведущей и развитой в естественнонаучном плане эпохи. И уже с позиций современного физикализма можно вполне вывести психические процессы из их материальной основы («душа» – продукт высшей нервной деятельности). Однако данный тезис можно опровергнуть и просто указанием на то, что примеры выведения психического из физического все же имели место. Они не невозможны и не нелепы. Достаточно вспомнить Вернадского, который, в частности, признавал различия между неживой и живой материей условными.

Нино Закрошвили: Из материального нельзя вывести жизнь психического, так как, как говорит Челпанов, если предположить, что у атома не было в потенциальности способности мышления, что он не обладает вообще ни на каком уровне сознанием, то тогда не ясно, как множество атомов могут порождать соединения духовного порядка. Челпанов видит здесь *petitio principii*: «Чтобы сделать из указанных фактов вывод, что духовное получается из материального, нужно признать, что вообще материальное выводимо из духовного. Но ведь можно допустить, что та материя, из которой материалист хочет вывести жизнь и сознание, изначально обладает сознательностью; между тем, материалист исходит из положения совершенно не доказанного, что первоначально существует только безжизненная материя. Доказательство материалиста оказывается абсурдным потому, что, если какая-нибудь одна материальная частица не имеет внутреннего состояния, то представляется непонятным, каким образом это внутреннее состояние получится, если частиц будет много. Если отдельный атом не обладает способностью мыслить, то эта способность не приобретается в том случае, если атомы составят сложное соединение».

4) «Из двух данных нам родов явлений – материальных и психических – психические явления обладают более очевидной реальностью. То, что мы называем материальным, есть наше представле-

ние. Материальные вещи даны нам только как представления».

Ирина Ечина: И это так, потому что зрение человека избирательно – он видит то, что хочет видеть. И так же, когда человек занят идеей, он видит её повсюду: в музыке, живописи, литературе, произведениях кинематографа – везде. Поэтому материальные вещи и можно назвать нашими представлениями: они непосредственно отражают то, что тревожит нашу душу. И как бы ни были реальны другие предметы, явления, мы не придаём им особой значимости в силу просто меньшей заинтересованности. И если так, то получается, скорее, обратное: физическое уже как будто происходит из психического. Но это не совсем так. Сравнить физическое и психическое бессмысленно, как и выводить одно из другого. Всё имеет свои сильные и слабые стороны, плюсы и минусы. И принимать одну из сторон (материализм / идеализм) – это становится в крайность. Человек всегда стремится (или должен стремиться) к «золотой середине». Но ведь принимая одну из позиций, тем самым отвергают другую. А это неправильно.

Данил Попов: Психические процессы (то, что происходит в нашем сознании), с одной стороны, обладают самоочевидной достоверностью. Таким образом утверждается безусловная истина *ego cogito*. С другой стороны, внешний мир, в том числе и другие индивиды, даны нам лишь через призму нашего сознания. Мы не можем соприкоснуться с ними напрямую. Думается, что подобный аргумент, апеллирующий к славной философской традиции картезианской философии, которая получила развитие в феноменологическом движении XX века, а также к философии Канта и Шопенгауэра (тематика представления), является наиболее мощным и заслуживающим внимания. Рассмотрим, например, тезис Гуссерля. Рассуждая о принципиальной первичности и аподиктичности достоверности сознания, он пишет, что «естественному бытию мира – того, о котором я только и веду и могу вести речь, – в качестве самого по себе более первичного бытия предшествует бытие чистого *ego* и *ego cogitationis*... все относящееся к миру, все пространственно-временное бытие есть для меня, значимо для меня, именно благодаря тому, что я познаю его в опыте, воспринимаю его, сужу или как-то думаю о нем, оцениваю его, желаю и т.п.». Действительно, сознание (психическое) является условием восприятия внешнего мира. Однако можем ли мы сделать вывод о «духовной природе» сознания и, напротив, о материальности мира при такой установке? Очевидно, что нет. Подобная феноменологическая позиция рассматривает внешний мир не сам по себе, а только лишь как феномен с помощью *epoché*. Подобным же образом обстоит дело с сознанием. Иными словами, феноменологическая установка открывает большие перспек-

тивы для философии и науки, однако с её помощью нельзя решить вопрос о различии материи и духа, ввести в философию «душу», наделить её субстанциональностью, описать её сущность. Из всех рассмотренных тезисов Челпанова, на наш взгляд, только один является достаточно обоснованным для критики материализма, однако не в пользу идеализма, его извечного соперника, а, скорее, в пользу агностицизма. Думается, что остальные тезисы не являются серьезными аргументами в пользу идеализма. Однако это не значит, что материализм является самой допустимой формой воззрения на мир. Его можно и нужно критиковать, однако делая это несколько с других позиций и с иной аргументацией.

Ксения Шиловская: Самым интересным доказательством несостоятельности материализма представляется доказательство с помощью гносеологического аргумента, согласно которому наши чувства, эмоции, желания имеют такой же несомненный характер, как и явления материального мира. Мы, скорее, готовы признать, что яблоко, которое мы видим, реально не потому, что оно существует в действительности, а потому, что у нас есть четкое осознание его наличности. Более того, все наши знания о материальных вещах носят психический характер. О том, что какая-то вещь красивая или тяжелая, мы судим только согласно собственным ощущениям; получается, что мы самостоятельно приписываем признаки какому-либо материальному предмету. Наверное, многие сталкивались в жизни с ситуациями, когда какой-то предмет представляется нам неподъемной тяжестью, в то время как наш спутник с легкостью может нести его, не прилагая особых усилий. Это же можно сказать и о цвете, ведь его восприятие является субъективным психическим актом, и многие люди могут по-разному описать один и тот же предмет: кому-то он будет видаться серым, а кому-то – синим. Само по себе материальное тело остается для нас непостижимым, мы наделяем его соответствующими характеристиками благодаря нашему восприятию. Нам не дан непосредственно предмет – основа материальных вещей, он является предметом умозаключений. Однако материя все равно является чем-то большим, чем нашим представлением, поэтому, по мнению Челпанова, сознание не создает материю. Философ заключает, что то, что мы называем духовным и материальным, является лишь «абстракцией» переживаний. Сущность концепции Челпанова можно выразить вкратце его же словами так: «реален только дух».

Нино Закрошвили: Вообще в этом тезисе чувствуется влияние Декарта на Челпанова. Поскольку мы помним, что почти такой же точки зрения придерживался Декарт, когда радикально заявлял свое «*cogito ergo sum*» (в терминах Челпанова, это выражение непогре-

шимости очевидности фактичности интродукции). Декарт утверждал, что содержимое мышления может быть не всегда правдивым, как в случае, например, со сном или с умалишенным, но сама фактичность мышления неустраима (*res cogito*), вне оценок соответствия того или иного представления действительности. Челпанов настаивает на том, что материальные вещи так или иначе всегда опосредуются сознанием и представлением этих вещей. Он указывает на несостоятельность формулы материализма, согласно которой «мысль есть движение вещества». Челпанов заявляет, что «мысль не может быть движением вещества, потому что движение вещества есть нечто, совершающееся в пространстве, между тем как мысль, психическое, совершенно чуждо какой бы то ни было протяженности. Как же можно соединить то, что не имеет никакой протяженности, с тем, что протяженно? Всякий согласится с тем, что это абсолютно немыслимо. Но отчего же, однако, утверждают, что “мысль есть движение материальных частиц мозга”? Это происходит оттого, что когда произносят эту фразу и говорят “мысль”, то обыкновенно думают не о мысли, а о материальных частицах мозга. При ясном различении мысли от мозга нельзя утверждать, что, например, мысль о доме есть движение частичек мозга. Мысль, как мысль, непротяженна». В целом с ним можно согласиться, если понимать под протяженностью именно внешнюю протяженность. Но если предположить, что сознание тоже имеет свою протяженность, только иного формата, то с необходимостью следовало бы допустить специальную протяженность «сознания» (например, как взаимодополнительность протяженности классической физики и квантовой). Также можно было бы сослаться на современного философа Грэма Хармана – представителя объектно-ориентированной онтологии, для которого важна сама принципиальная глубина реального объекта, который всячески укрывается от нас и способен являться нам лишь посредством перехода из ноумена и автономной реальности в область феномена, которая в свою очередь возможна только в рамках «интенционального сознания» Гуссерля или «чувственных объектов», как выражается Харман. Он считает, что Гуссерль наталкивается на парадокс, заключающийся в том, что «интенциональность и одна, и их две» (из работы Хармана «О замещающей причинности»). Он считает, что наши встречи с вещами единичны, при этом субъект никогда не сливается с ними в единую массу, то есть объекты в восприятии все равно остаются отделенными от субъекта.

Руслан Джабраилов: Итак, во-первых, критика материализма Челпановым – это критика незавершённая, односторонняя, требующая пояснения на уровне очерчивания оснований для того, чтобы

можно было спорить в той стезе, в которой задумывал спор сам автор (метафизический мотив). Во-вторых, лично для меня психологические аспекты личности человека не всегда столь очевидны, потому что в повседневной жизни мы часто можем сталкиваться с обратной стороной человеческой природы (отключением или сознательным игнорированием психических процессов нашего организма и сознания в целом). И, в-третьих, если уж мы затрагиваем вопрос о вещах как о материальном представлении, то здесь надо сказать, что любая наша деятельность, любой её продукт, включая продукты нашего сознания, – это, в конце концов, материальный результат в своём конечном итоге и по сути своей вообще.

С. Г. Коленько

ПРОШЛОЕ И БУДУЩЕЕ РУССКОЙ АРТЕЛИ

История управленческой мысли демонстрирует нам цепь теоретико-практических моделей менеджмента, сменяющих одна другую. При этом крайние точки этой цепи, при внимательном рассмотрении, оказываются во многом взаимоисключающими. Если мы возьмем самое начало (конец XIX – начало XX в.в.), когда менеджмент стал оформляться как научное знание, то увидим, что основой этих знаний было подчас скрупулезное разделение труда, выделение минимальных трудовых функций и подсчет необходимых энерго-, трудо-, ресурс- и прочих затрат. Мы знаем, что подобного рода подсчеты помогли создать конвейерное производство, которого невозможно было избежать при бурном росте капиталистического производства, поставившего рабочего в роль «придатка» к станку, машине. Эта модель, именуемая «тейлоризмом», по имени американского инженера Фредерика Тейлора, ставшего первым теоретиком менеджмента, впоследствии вызвала много критики, но именно на ней «поднялись» такие магнаты капиталистической системы как Генри Форд и другие. Последующая после тейлоризма цепь изменений в видении управленческой модели показала ясную тенденцию к ее «очеловечиванию». Уже сами названия этих моделей – «Школа человеческих отношений» (Элтон Мейо, Гуго Мюнстерберг, Мэри Паркер Фолетт), «Поведенческая школа» (Дуглас Макгрегор, Ренсис Лайкерт и др.) – говорят сами за себя. Хорошо известна концепция Абрахама Маслоу, выраженная графически в «пирамиде потребностей» и вошедшая во все учебники научного менеджмента. Суть ее сводится к тому, что «пружиной», мотивацией действий человека являются его потребности – от самых насущных, приземленных – до потребностей морального порядка.

Последние изыскания управленческой науки подводят нас к модели, где человеческие отношения и потребности рассматриваются уже не только в области обыденной, повседневной, но застав-

ляют нас обратить внимание на глубинные, фундаментальные установки народного сознания. Эффективность и результативность производственного процесса в данной модели управления напрямую зависит от того, насколько глубоко в не задействованы элементы самоуправления. Это парадоксальное, на первый взгляд, утверждение доказывает свою правоту при внимательном рассмотрении многих «новейших» методов организации труда. В последнее время в совершенно разных сферах материального и нематериального производства отдается предпочтение т. н. проектному менеджменту, когда собирается команда для воплощения в жизнь конкретной задачи. Команда исполнителей проекта представляет собой мобильный коллектив, который во время «пауз» между проектами не теряет, тем не менее, внутреннего единства, т. е. не рвутся человеческие связи. Они-то и позволяют команде в любой момент снова мобилизоваться на выполнение очередной задачи. Отсутствует, таким образом, обязательная прикрепленность к постоянному месту работы. Хотя это не является определяющим условием командной работы¹.

Самым ярким примером, иллюстрирующим эффективность организации труда в малых группах на основе самоуправления, являются японские *кэйрацу* («группизм» или «система дочерних предприятий»), имеющие непосредственное отношение к японскому «экономическому чуду». Кэйрацу, созданные по образу семьи, на общинных и клановых традициях японской культуры, породили такие бренды, как «Митцубиши», «Тойота», «Тошиба», «Кэнон», «Нисан», «Хитачи», «Фуджицу», «Мазда», «Ямаха» и др.

Прочность человеческих связей команды основана на существовании такого феномена как «групповое сознание». Оно формируется в малой группе в совместном обсуждении и принятии целей, в процессе совместного принятия решений, в процессе оценки внутренних и внешних условий деятельности. Важнейшее условие эффективности группы – широкая профессиональная квалификация и взаимозаменяемость сотрудников. Этот принцип продиктован не только производственной необходимостью, но и является необходимым условием творческого труда. «Узкая специализация порождает монотонность, что ведет к снижению творческой активности и сказывается на эффективности труда»². Взаимозаменяемость явля-

¹ О современных формах сотрудничества, в т. ч. проектном менеджменте, см.: *Таскотт Д., Уильямс Э.* Викиномика. Как массовое сотрудничество меняет все. СПб., 2009; *Рейнолд Г.* Умная толпа. М., 2006.

² *Парменов А.А.* Некоторые социологические аспекты управления внедрением бригадной формы организации труда // Социально-психологические аспекты бригадных форм организации труда. Сборник тезисов к областному семинару. Пенза, 1983. С. 17.

ется и надежным средством установления благоприятного психологического климата в трудовом коллективе, порождает доверие и признательность, товарищескую солидарность.

Чем больше вникаешь в детали проектно-командной модели, тем яснее вырисовываются параллели с широко распространенным в России явлением называемом *артелью*. Особенно ярко оно заявило о себе в XIX – начале XX веков, этот период в научных трудах получил даже соответствующее название – период классической русской артели. Вот как писал об артели исследователь этого периода русской истории А. А. Исаев: «Готовность ручаться за всех товарищей, отвечать за их промахи и даже злоупотребления и трудом своим, и имуществом доказывает прочность связи между членами, их знакомство друг с другом, а потому и вызывает то доверие, с которым относятся к артели лица, нуждающиеся в ее услугах»¹.

Исаев указывает здесь на тот чрезвычайно важный для понимания сущности артели элемент, который назывался *круговою порукой*. Именно это – когда один отвечал за всех, а все за одного – было гарантией, что дело, за которое берется артель, будет сделано добросовестно, качественно и в срок. Письменный договор между артелью и заказчиком был отнюдь не обязательным элементом, скорее исключением из правила. Устный договор, как во внешних, так и во внутренних взаимоотношениях артели, был достаточным, потому что эти отношения зиждились не на юридических законах, а на законе гораздо более существенном – на общей вере. Православная вера, прочно укорененная в народе, была той опорой, фундаментом, который сообщал любому труду нравственное, духовное измерение. Труд – земледельческий или промысловый – был в глазах христианина актом религиозным, потому что всё, что делает христианин, должно быть деянием «во славу Божию». В любой артели была своя икона, из заработанных денег каждый член артели отдавал часть на приобретение масла для лампы, которую возжигали перед началом каждого трудового дня и, помолясь, просили Бога о том, чтобы труд сей был во славу Отца, и Сына и Святого Духа. В конце трудового дня приносили перед иконою благодарственные молитвы. Без религиозного измерения труд артели был немислим. Сделать что-то некачественно, наспех, кое-как считалось грехом, и поэтому было недопустимо. Разумеется, считалось грехом и порицалось любое недостойное христианина поведение.

Мы знаем о том, что члены артели имели право, в случае болезни, рассчитывать на вспоможение со стороны товарищей по ар-

¹ Исаев А. Артели в России. Ярославль, 1881. С. 13.

тели в течение какого-то времени. При этом «артели проводили резкую границу между болезнями, случившимися “по воле Божьей”, и недугами, вызванными укоризненным поведением заболевшего... В Коломбейской артели, например, член, заболевший по воле Божьей или на артельной работе, получает из заработков артели в течение года долю, одинаковую с долями здоровых... Но заболевшие сифилисом или пьянством этим преимуществом не пользуются»¹.

Стоит обратить внимание на слово «*промысел/промысл*», имеющее в русском языке значение совокупности действий, целью которых является достижение определенного результата, при этом промыслом являются как действия человека, так и действия Бога. Человек с помощью промысла добывает себе средства к существованию, а промысел Божий направляет действия человека таким образом, чтобы они были в согласии с Законом Божьим. Получается, что в одном акте действуют человеческие и сверхчеловеческие силы. Православный христианин, пользующийся этим словом, несомненно, знает оба его значения, и верит в то, что, если он не будет противиться воле Божьей, то эта воля доставит ему и его семье и средства для пропитания. От человека же требуется, кроме упования на Бога, еще и честный труд.

Появление и широкое распространение артелей на всей территории России было во многом обусловлено особенностями нашей климатической зоны и обширностью территории. Поскольку крестьянин на Руси был занят земледелием только от 4 до 6 месяцев в году, остальное время года представляло собой «артелегенную нишу, то ментальное пространство, в котором деятельный ум и творческие способности искали себе применения»².

Можно выделить несколько типов артельных союзов:

- артели синхронного типа, когда члены артели не покидают своей деревни, сочетая земледельческий труд и артельный промысел. Чаще всего это сельскохозяйственные артели косарей, чередников, гуртова, молотильщиков и др.

- отхожие артельные промыслы – когда в свободное от сельскохозяйственных работ время мужское население деревни объединялось в сезонные артели охотников, рыболовов, бортников и др.

- артели на основе полной и постоянной занятости – когда члены артели вынуждены были покидать родные места надолго – год и более и трудиться чаще всего в городах, при фабриках и заводах, на судостроительных верфях и т. д.

¹ Аверьянов В.В., Венедиктов В.Ю., Козлов А.В. Артель и артельный человек / Отв. ред. О. А. Платонов. М., 2014. С. 315.

² Там же. С. 164

- артели переселенческого (колониционного) типа, специально создаваемые для переселения крестьянской общины на новое место.

Артельные принципы организации труда диктовались необходимостью адаптации к новым, как правило, экстремальным, условиям жизнедеятельности, необходимостью состоять в какой-либо общности (индивидуализм в такой ситуации трудно представить). При формировании артели требовался, несомненно, и субъективный фактор – наличие лидера, застрельщика, способного заразить своей инициативой односельчан и направить их энергию в нужное русло. О том, каковы были артельные принципы организации, исследователи находят указания еще в довольно древних источниках, относящихся к XII–XIII векам. А. А. Папков так описывает черты этих протоартельных форм: «Встречаясь еще в глубокой древности с самобытными рабочими, промышленными и торговыми “ватагами-складчинами”, мы находим в их организации указания на то, что они составляли в полном смысле слова товарищества равных между собою лиц, которые согласились отвечать друг за друга (“голова в голову”) и действовать в принятии на себя предприятия “заодно”, со взаимным ручательством (“все за одного и один за всех”), причем все эти товарищества имели всегда во главе избранных старост (“атаманов”, “ватаманов”). Эти товарищества производили между своими членами постоянно правильный раздел (“дуван”) барышей и выгод, соразмерно труду каждого и значимости этого труда в “общем” деле; все товарищи участвовали также в убытках (“кто будет в лицах”))»¹.

Авторы обширного культурологического исследования «Артель и артельный человек» выделяют ряд общих принципов социально-трудовой организации в артели и в крестьянской общине: «1) принятие решений сообща; 2) традиции совместного труда, породившие своеобразную этику; 3) круговая порука; 4) распоряжение общей собственностью»².

Эти главные принципы оставались неизменными; дополнительные элементы внутри организации могли возникать, если артель была крупной по масштабу. Внушительными по размеру были биржевые артели, которые специализировались на обслуживании морских портов: занимались погрузкой и выгрузкой товаров на бирже,

¹ Папков А.А. Несколько замечаний по истории древнерусской общины (лекция, читанная в Русском собрании 13 ноября 1901 г. в отделе народного права). СПб., 1901. С. 27.

² Аверьянов В.В., Венедиктов В.Ю., Козлов А.В. Артель и артельный человек. С. 163.

их упаковкой, сопровождением, охраной. Помимо старосты в них были и другие должностные лица – писарь, кассир. Большую роль в биржевых артелях играл размер вступительного взноса – «вкуп», поскольку общий капитал таких артелей был довольно солидным, доход артельщиков был тоже немалый.

Здесь необходимо заметить, что капитал играл с артелями злую шутку. Дело в том, что часть артелей вела промысел, имея собственные промысловые орудия и собственные средства, идущие на содержание артели – стол, жилье и др. Другие артели вносили в артельное производство только собственный труд, весь необходимый капитал (орудия производства и содержание) они получали извне. Были артели, которые частично нуждались в капитале извне.

И. И. Дитятин в своем исследовании «Устройство и управление городов России» указывает на одну печальную закономерность: «Едва только капитал, необходимый для производства промысла, принимает сколько-нибудь значительные размеры, артель изменяет свой характер: в состав ее входит уже начало враждебное, начало, разрушающее ее в самом корне»¹.

Капитал, если он приходит извне, закабляет артельных рабочих, начинает диктовать им свои условия, и они превращаются в наемных рабочих, т. е. данное трудовое объединение теряет статус артели. В случае же роста капитала внутри артели появляется соблазн использовать его для найма других лиц, а самим артельщикам отойти от непосредственного трудового участия. В данном случае они сами превращаются в капиталистов, и артель перестает быть артелью, превращаясь в капиталистическое производство.

Таким образом, для существования артели имели значение ее масштаб (численность участников, сопоставимая с количеством членов большой семьи – 10–15 человек) и отсутствие стремления к наживе (капиталистической *прибыли*). История показала, что наиболее жизнеспособными и долговечными оказались те артели, заработок которых практически полностью уходил на содержание рабочих и их семей, на приобретение необходимых орудий труда. Излишек же, если он появлялся, шел на благотворительные цели.

Из этого наблюдения можно вывести неверное утверждение, что артели в России не играли существенной роли в экономике страны. Это отнюдь не так. Действительно, конец XIX – начало XX века характеризуются быстрым ростом капиталистического производства в России. Но общий стремительный подъем достигался не только за счет капиталистического сектора. Экономика России в то

¹ Дитятин И.И. Устройство и управление городов России. Т. 1. СПб., 1875. С. 273.

время была в полном смысле слова многоукладной. Значительной была доля государственного сектора. Свою нишу занимали кооперативы и артели. Сочетание артельного труда и государственной собственности на средства производства было, в сущности, очень близким к социалистическому способу производства.

О достижениях артельного движения сообщает О. А. Платонов в своей работе «Русский труд»: «В начале XX века несколько десятков артелей менее чем за 4 года выстроили гостиницу «Метрополь». Артелями выстроено 893 км каналов и 1317 км шлюзованных участков рек. С 1838 по 1917 год артели провели 90 тыс. км железных дорог»¹.

Р. М. Гусейнов пишет о самом грандиозном строительстве в мире, которое имело место в начале XX века не где-нибудь, а именно в нашей стране – о Транссибирской железнодорожной магистрали. Эта железная дорога, протяженностью в 7,5 тыс. км, была построена «за 10 лет силами всего 8 тыс. русских артельщиков, которые, используя лишь силу кооперативного труда и свою смекалку, сделали это без современных механизмов и сегодняшних достижений инженерной мысли»².

Во второй половине XX века западные теоретики научного менеджмента вплотную подошли к идее *команды* как *живой структуры*, к осознанию т. н. *синергетического эффекта*, который означает «возрастание эффективности деятельности в результате интеграции, слияния отдельных частей в единую систему. Такое слияние оказывается возможным только при условии активной мотивации конкретного сотрудника, его позитивного включения в процесс командной работы»³. Встал вопрос о создании самоуправляемых команд/бригад (Self-Managed Teams), сотрудники которых привлекаются к постановке производственных задач; о налаживании товарищеских взаимоотношений внутри команды⁴.

Между тем, еще в самом начале XX века русский ученый Осип Аркадьевич Ерманский (1866–1941), работавший над вопросами организации труда и управления, анализируя отечественный опыт трудовой, в том числе артельной, деятельности, пришел к выводу о действии «*закона организационной суммы*», которая превышает «арифметическую составляющую ее сил»: законы арифметики становятся не столь значимыми, когда все личностные и вещественные

¹ Платонов О.А. Русский труд. М., 1991. С. 58.

² Гусейнов Р.М. Фантом капитализма в России // ЭКО. 1999. № 5. С. 159–160.

³ Аверьянов В.В., Венедиктов В.Ю., Козлов А.В. Артель и артельный человек. С. 633

⁴ См., напр.: Сирота Д. Работай с огоньком! М., 2005.

элементы производства гармонично сочетаются и усиливают друг друга. Данный эффект можно выразить формулой « $2+2=5$ ».

Размышляя о феномене синергии, любопытно обратить внимание на эстетическую сторону труда в артели. Известно, что хорошо налаженный трудовой процесс приобретает определенный ритм. На Руси очень часто любая работа сопровождалась пением. Пели во время косьбы, молотьбы, жнивья, пели бурлаки, кузнецы. Многие народные песни возникали именно как трудовые, будучи навеяны *ритмом* физического труда. Как правило, начинал песню запевала, и затем ее хором подхватывали все остальные. Какой прекрасный инструмент синхронизации ритма трудового коллектива! При таком порядке невозможно кому-то отставать от общего ритма. Пение подтягивало и как бы давало силу отстающим. Тяжелый, порой изнурительный труд становился радостным, благодатным.

Сравним эту патриархальную картину с картиной преуспевающего индивидуалиста, которую предлагает нам капитализм. В последнее время все настойчивее в информационном пространстве навязывается модель *Homo Economicus* (человек экономический), одной из центральных характеристик которого является положение: человек, *постоянно* стремящийся к обогащению. Его радость – это радость сэконоmlенного рубля/доллара, радость набитого кармана. Людям подается как норма, даже как *идеал*, то, что в христианском мировоззрении заклеено как грех – сребролюбие. Но, к сожалению, в нашем светском мире употребление слова «грех» негласно запрещено и рассматривается как посягательство на «святая святых» капитализма – свободу. На самом деле свобода *homo economicus* – это изощренная форма рабства: человек загоняется в рамки экономических, рыночных категорий, ему позволено думать от сих до сих – о своем кармане, ему даже предлагается идеал – такие же сребролюбцы, как он, только считающие у себя в кармане не копейки, а миллионы. Думай об обогащении, будь инструментом обогащения других, более успешных, живи мыслью о своем кармане. Зачем тебе думать о чем-то, выходящем за рамки материального? Человек, по сути, превращается в животное, которое, стоя на своих четырех ногах, не может поднять голову к небу. Оно уже и забыло об этом небе, да и зачем оно? Корм ведь внизу, под ногами. (Надо, впрочем, извиниться перед животными за эту аналогию).

Перед экономической и управленческой мыслью сегодня стоит задача выйти из ловушки, расставленной идеологами нового рабства. Это значит выйти из парадигмы рынка, как единственно «объективной» модели экономического развития. Эта модель создана теми, у кого *религия* – это прибыль. Дух капитализма разрушает человеческие привязанности, дружеские узы. На примере артели мы ви-

дели, как капитал, как только он превращается в самоцель, подтачивает самую основу артельного братства. Исчезает синергия – уходит эта тайна, огрубляются отношения, вступают в силу простые арифметические законы: « $2+2=4$ ». Из отношений уходит благодать, поистине человек человеку становится волк.

Артель, как нам представляется, есть форма социальной, культурной и трудовой организации, которая отнюдь не канула в Лету, но живет в генетической памяти русского народа, поскольку она возникла естественным, не навязанным извне, образом. Артель отличается от других форм организации ее чудесный человеческий масштаб, в котором уютно, в котором благодать, в котором нет эксплуатации и рабства. Человеческий масштаб артели отнюдь не препятствует, как мы видели, воплощению грандиозных проектов. Укорененность артельного архетипа в менталитете русского народа тесно взаимосвязана с тысячелетней православной историей нашего государства. Многочисленные исследования русской артели подтверждают неразрывную связь труда и религии в нашем народе.

Е. Н. Кукушкина

ЭТНОСОФСКИЙ АСПЕКТ «АЛТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ»

Словосочетание «алтайская философия» может звучать весьма необычно для профессиональных философов. Надо сказать, что данное явление стоит особняком от традиционной формы европейского философского мышления и является своеобразным примером региональной философии. Нельзя назвать эту философию официальной или академической, но она полностью самостоятельна и вбирает в себя множество характерных для Горного Алтая интеллектуальных традиций, раскрывающих сущность алтайского мировоззрения. Алтайские мыслители в своих работах в первую очередь выражают основы многовековой народной мудрости, что целесообразно будет отнести к этнософскому учению или даже назвать это явление археософией Алтая¹. Термин «этнософия» звучит здесь правильнее, чем «философия», хотя он не имеет широкого распространения в научной среде. Этнософию отличает обращение к мифологическому сознанию, которое противостоит привычной нам философской рациональности. Чтобы подробнее объяснить понятие

¹ *Малинов А.В.* Этнософия и археософия Алтая // *Studia culturae*. 2013. Вып. 18. С. 121.

«этнософия», обратимся к ученым, его употреблявшим. Российский философ В. В. Ванчугов делает акцент на том, что этнософия рассматривает народ в его «умопостигаемой сущности», занимается «составлением его психологического портрета», раскрывает «высшую идею нации»¹. Философ и культуролог М. Н. Эпштейн противопоставляет этнософию этнографии, относя первую к кругу «софийных дисциплин». По его мнению, этнософия занимается раскрытием связи обычаев, традиций и ритуалов определенной культуры с «мистериально-сакральным центром и пафосом национальной жизни»². В задачу этнософии входит демонстрация бессознательно-сакральных структур во всех сферах жизни человека. Российский африканист и этнограф В. Р. Арсеньев понимал под этнософией «мировоззренческое переосмысление информационного багажа человечества, структурированного в соответствии с унаследованными универсальными, для всего вида, и специфическими, для конкретных его групп и отрядов, особенностями»³. В этнософии алтайцев нашло выражение национальное сознание народа, их национальная идентичность.

«Алтайская философия» ставит в центр рассмотрения ряд тем, которые так или иначе оказываются взаимосвязанными между собой. Первая проблема, из которой вытекают практически все остальные, касается критики современности, в частности, кризисного состояния техногенно-потребительской цивилизации, и перспектив развития человечества⁴. Увеличивающееся количество экологических катастроф, а также изменение климата приводят к тяжелым последствиям. Помимо нарастания меркантильных интересов в обществе укоренился взгляд на природу как на безликую среду, подчиняющуюся интересам человека, а значит, и подлежащую освоению и переделыванию. Стремление удовлетворять только материальные потребности постепенно приводит к дестабилизации био-

¹ *Ванчугов В.В.* Всеединство в этнософическом контексте: образы европейских народов в русской философской мысли // Соловьевские исследования. 2010. № 1 (25). С. 132.

² *Эпштейн М.Н.* Философия возможного. СПб., 2001. С. 73; *Эпштейн М.Н.* Технософия и другие «софии» // *Эпштейн М.Н.* Знак пробела: о будущем гуманитарных наук. М., 2004. С. 783–785; *Малинов А.В.* На пути к этнософии // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Гуманитарные и общественные науки. 2013. № 184. С. 157.

³ *Арсеньев В.Р.* Манifest этнософии // Манifestация: Учебно-теоретический журнал «Ленинградской школы африканистики». СПб., 2006. № 7а. С. 41.

⁴ *Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю.* Духовно-экологическая цивилизация: устои и перспективы. Барнаул, 2010. С. 8.

сферы, вооруженным конфликтам, различию в уровне жизни развитых и развивающихся стран и т. п. В мире господствует индивидуализм и эгоцентризм. Соответственно, появляется необходимость в изменении ситуации.

Мыслители алтайского региона по-своему видят решение данной проблемы, обращаясь к идеям космизма, экологического отношения к природе, мифологии. Они стараются найти опору в трудах русских ученых, в частности в философии всеединства В. С. Соловьева, а также в учении о ноосфере естествоиспытателя и мыслителя В. И. Вернадского. Ряд авторов считает, что для построения гармоничного будущего необходимо опираться на «категории всеединства, сердца, правды, софийности и соборности»¹. Принцип соборности здесь проявляется как единение народов на нравственных основаниях жизни, преодоление расовых и этнических различий, предполагает свободу «существования частей в рамках социальной целостности». В государстве должна главенствовать агиократия («власть святынь»). Все общественные процессы и принятие культурных, политических, социальных, экономических и производственных решений должны базироваться на духовных и экологических императивах. В первую очередь стоит уделять внимание ответственному и разумному отношению человека к окружающему миру. «Это будет связано с открытием и практическим использованием людьми тончайших материальных энергий Космоса, которые в русской религиозно-философской мысли называются софийными энергиями»².

По словам руководителя общественной организации «Школа Экологии Души “Тенгри”» и «Школа Духовной экологии “Тенгри”» Д. И. Мамыева, «необходимо объединение совместных усилий науки, религии и философии коренных культур»³. Знание в традиционных культурах основывалось на интуитивном восприятии действительности, в отличие от современного мира с его эмпирическим знанием и логическими умозаключениями. Земля, согласно народным представлениям, обладает разумом и способна реагировать на нашу деятельность. Ноосфера объединяет разум всех живых существ. Человек постоянно общается с живой природой. В традиционной культуре считалось, что на нашей планете люди пребывают лишь временно, в качестве гостей, откуда происходило особое почитание хозяина дома и стремление не нарушать его покой. Такое

¹ Там же. С. 5.

² Там же.

³ Мамыев Д.А. Алтайский космизм как основа эколого-ориентированной жизнедеятельности. URL: http://www.lomonosov.org/article/cosmos_altay.htm.

понимание природы и главенствование природоцентристской морали помогало сохранять устойчивое развитие мира. По мере осмысления прошлого и народных традиций расширяется и накапливается опыт экологического мышления. Отсюда бережное отношение к Алтаю как к святыне и желание сохранить его первозданность для будущих поколений. К примеру, алтайцы активно выступали против постройки ГЭС на реке Катунь в конце 1990-х гг. В народе считалось, что река Катунь – это духовная сущность, которой может нанести вред строительство плотины¹. Издревле народы регулировали свое природопользование и выстраивали особую систему взаимоотношений с природой, основанной на знаниях об особенностях своей местности. Наличие родственных связей с ней налагало обязанность защищать от чужаков. В свою очередь, духи-хозяева местности, по мнению коренных народов, защищали их от посягательств извне. Все несчастья считались негативным откликом, метью на соответствующее неправильное действие человека по отношению к окружающему миру. Для того, чтобы правильно согласовывать свои действия с ноосферным пространством и сохранить экосистему, коренные народы выработали способ взаимодействия с Космосом, который выражается в традициях и обрядах.

Д. И. Мамыев утверждает, что, исходя из традиционной алтайской философии, живой организм планеты имеет органы, а также особые чувствительные точки, энергетически сильные природные места для взаимодействия с космическим пространством². Обрядовая система оказывает воздействие на планетарный организм. Такие точки, или священные топосы, излучают мощный энергетический поток и входят в резонанс с космическими энергиями, образуя своеобразный канал космопланетарного обмена. Большинство таких мест является заповедными, где аккумулируются излучения планеты, образуя основу ноосферы. Горный Алтай как раз принадлежит к числу таких особенных мест. Традиционные культуры обладали знаниями об особом влиянии священных мест на состояние планеты, поэтому выработали соответствующую систему поведения в таких топосах. Коренные народы выступают зрителями сакральных мест, а их культура способствует гармонизации каналов природных энергий. Не зря культура и религия Горного Алтая синкретичны, они вобрала в себя множество разных направлений: шаманизм, бурханизм, буддизм, тенгрианство, агни и сахаджа йога.

¹ Юданов А.В. Сакральная Каан-Алтай-Шамбала // Культура и традиции коренных народов Северного Алтая / Отв. ред. А. В. Малинов. СПб., 2008. С. 373.

² Мамыев Д.А. Алтайский космизм как основа эколого-ориентированной жизнедеятельности.

Исходя из этого, можно отметить, что уникальность Алтая – еще один предмет интеллектуальных медитаций алтайских авторов. Алтай, обладающий исключительными биосферными богатствами и духовно-экологическим потенциалом, расположен в самом сердце Евразии. Алтай «может рассматриваться как подлинная ноосферная Твердыня Евразии и оптимальная точка зарождения новых цивилизационных отношений»¹. Именно здесь долгие годы дружественно взаимодействуют как тюркские, так и славянские этносы. «Сердцем планеты Земля является Алтай. Алтай как прамагерь – материнское начало, сердце служит колыбелью многих народов. С двух сторон сердце снабжают жизнью две кровеносные аорты – священные реки Алтая (Енисей и Иртыш). Они очищают его от людской нечисти, коварства своими освященными любовью водами»². По мнению алтайского философа и исследователя А. С. Суразакова, алтайский регион отличается тем, что там не было потребительского и прагматичного техногенного мировоззрения, а всегда царил внутрисоциальное согласие³. Алтайцы сознают свою малую родину в качестве одного из ведущих интеллектуально-духовных полюсов планеты, где закладываются основы ноосферного мышления. Эти преобразования в модели общественного устройства обсуждались на пяти международных конференциях «Алтай – Космос – Микрокосм» в Барнауле и Горном Алтае с 1993 по 2000 гг. А. С. Суразаков же выделяет центральную ноосферную триаду: всеединство – гармония проявления разностей – осмысленно управляемая эволюция. Новый путь – это путь философский, основанный на жизненной практике – чистоте духа. Народная мудрость с древних времен существовала в Горном Алтае, но только сейчас начался период ее целенаправленного изучения. Жизненная практика служит базой для формирования теоретических построений, которые, в свою очередь, наполняют жизненную практику осмысленностью и закладывают основы миропонимания. Это философия прошлого, из которого происходит современное мировоззрение, а также и философия будущего. В основе размышлений алтайских философов лежит идея возвращения к своим истокам, исконным и забытым традициям. Утраченная древняя мудрость должна возродиться и способствовать процветанию алтайского народа в будущем. На помощь здесь приходят мифология, этнопедагогика, этнопсихология и религия.

¹ *Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю.* Духовно-экологическая цивилизация: устои и перспективы. С. 5.

² *Тырысова З.Т.* Алтай жан – геофонд Алтая. Горно-Алтайск, 2008. С. 114.

³ *Суразаков А.С.* Философские размышления. Горно-Алтайск, 2006. С. 94.

Среди религиозных процессов в Горном Алтае необходимо отметить возрождение бурханизма, или «Белой веры» – «Алтай-Ян». Данное учение появилось на Алтае в начале XX в. в виде национально-религиозного движения. Белая вера призывала отказаться от шаманизма («черной веры»), переосмысляя архаические культы. Бурханисты поклоняются триединому богу Уч-Курбустану. Основательница общества «Алтайская вера» З. Т. Тырысова пишет, что сформировавшиеся на Алтае старинные обряды строго регламентированы и основаны на «тайных знаниях, касающихся происхождения макро- и микрокосмоса, обожествленного закона времени, сохранения и развития генофонда человечества»¹. В ее работах прослеживается идея о необходимости сохранения духовных ценностей, практического опыта прошлых поколений. Алтай способствует распространению космической энергии на планете, он регулирует роль человека в природе. З. Т. Тырысова упоминает о таких важнейших понятиях, как «кровь земли» и «зов земли», которые «помогают человеку совершить качественный переход в своем развитии, сохраняя при этом историческое развитие человека на ментальном и физическом уровне»².

Содержание и форма обрядов проистекают как из особенностей среды обитания, так и из уровня генетического «развития» этноса. Особую роль в Белой вере играют камы – люди, наследственно обладающие даром провидца и выступающие посредниками между людьми и духами, при помощи которых они, например, могут излечивать болезни. Ведическое учение Алтай-Ян, по словам З. Т. Тырысовой, способствует мирному сосуществованию человека со всеми биологическими видами, оно затрагивает вопросы космогенеза, геогенеза и этногенеза.

Еще одним заметным деятелем алтайской культуры является Н. А. Шодоев – автор публицистических статей и художественных произведений, известный на Алтае педагог. Долгие годы он собирал народную мудрость и, наконец, попытался систематизировать эти знания в едином учении – «билике». Источниками этого знания являются героический эпос, устная традиция далеких предков, народных сказителей, которые также являлись целителями и прорицателями. Еще одним источником послужили этнографические зарисовки алтайского художника Г. И. Чорос-Гуркина, которые приходилось расшифровывать, так как они содержали информацию в образах в иносказательной форме. Билик – это целостное народное мировоззрение, основанное на вере и знании с опорой на исторический

¹ Тырысова З.Т. Алтай жан – генофонд Алтая. С. 21.

² Там же. С. 24.

опыт народа. Сам Н. А. Шодоев говорит, что используемые им источники нельзя назвать достоверными в научном понимании, ведь они выражают народную мораль, а не доказанные факты. Затрудняет восприятие народной мудрости и насаждавшийся в течение нескольких десятилетий атеизм. Билик объединяет общие законы Вселенной, природы и человека, а также дает описание космических процессов на основе древнетюркских идей и знаний о возникновении духов, души человека и всего мира. «Билик – это знание, сознание, мудрость и наука»¹. Автор подчеркивает необходимость применять собранные данные на практике и воспитывать подрастающее поколение в особом билико-научном ключе. Следуя билику, люди научатся любви к знаниям, уважительному и ответственному отношению к своему народу и природе, нетерпимости к злу и несправедливости. В целом биликизм, противостоя редукционистским тенденциям современной массовой культуры, позволяет человеку ориентироваться в том, что следует считать добром, а что – злом. Н. А. Шодоев пишет, что «знание по билику – это весь объем обобщенных сведений различными отраслями предметов от предков алтайских гиперборей атлантов до современного цикла алтайско-русского мироздания»². Некоторые законы билика могут действовать на всех циклах мироздания, например закон ответственности.

Последователи алтайской этнософии предпринимая попытки дать общую понятийную картину мира. Например, А. С. Суразаков размышляет о взаимной обусловленности человека и природы, представляя человека как часть глобального разума. «Смысл жизни каждого человека заключается в том, что он является носителем искорки разума, через мириады которых Мать-Вселенная осмысливает и регулирует сама себя»³. Человечество практически ничего не знает о себе и своем микрокосме. Философия как раз и выполняет мировоззренческую функцию, достраивающую фрагментарные знания и представления до целостной системы. Человеку суждено жить в физическом и осязаемом измерении, пространственная организация которого сложилась вне зависимости от его сознания, но она имеет свойство неустанно корректироваться творческими устремлениями человека и его волей, считает алтайский философ⁴. В основе алтайской этнософии лежит развивающаяся духовная философия, уходящая корнями в древнюю народную мудрость и заново

¹ Шодоев Н. Основы алтайской философии. Бийск, 2009. С. 3.

² Там же. С. 7.

³ Суразаков А.С. Философские размышления. С. 35.

⁴ Там же. С. 197.

осмысляемая современными людьми. Алтай – это место, где формируется универсальный и общепланетарный духовный полюс. Именно расположение его на евразийском континенте, простирающемся во всех основных природно-климатических поясах мира, дает возможность вбирать в себя огромную энергетику. Алтайский мыслитель полагает, что именно здесь может воплотиться в жизнь идея об интеграции человечества в единое целое.

Алтайская философия, или этнософия, представляет собой уникальный феномен современной культуры. Основываясь на народных знаниях, она пытается представить своеобразную картину мира, в центре которой находится духовный полюс планеты – Алтай. Эти философские воззрения проникнуты мистицизмом и мифологизмом. Творцов алтайской этнософии объединяет мессианская идея о преобразовании нашего мира на основе экологически ориентированного мировоззрения, хранящего и использующего ценный опыт предков. Интеллектуальная элита Алтая остается равнодушной к судьбе своего региона, заинтересованной в сохранении красоты и чистоты природы и ее сакральных мест.

В. В. Ворочай

УНИВЕРСИТЕТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ: ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ И КОЛЛЕКТИВНАЯ БИОГРАФИЯ. ИТОГИ ПРОЕКТА¹

Фундаментальная НИР Санкт-Петербургского государственного университета «Университетская философия в контексте социальных процессов: интеллектуальная история и коллективная биография» проводилась в 2015–2017 гг. Исследовательский коллектив состоял из преподавателей, студентов и аспирантов Института философии и Института истории СПбГУ. Главная цель НИР – систематическое изучение университетской философии, прежде всего в Санкт-Петербургском университете. НИР в первую очередь направлена на создание сетевого словаря «Философы Санкт-Петербургского университета»², т. е. создание максимально полной биографиче-

¹ Работа подготовлена в рамках НИР СПбГУ (23.38.328.2015).

² *Ворочай В.В.* Университетская философия в контексте социальных процессов: интеллектуальная история и коллективная биография // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. Вып. 20. СПб., 2016. С. 155–160.

ской базы о корпорации философов Петербургского университета. В последние годы информационные ресурсы активно привлекаются для изучения университетской истории и исторической биографике¹. НИР продолжает серию исследовательских проектов по истории Петербургского университета². Преобладающая часть биографических статей подготовлена на основе объединенного архива Санкт-Петербургского государственного университета. Результаты прикладной части НИР представлены в сетевом ресурсе «Биографический словарь философов Петербургского университета» (адрес в Интернете: <http://bioslovhist.history.spbu.ru/biografika/ph.html>)³, который размещается на портале «Биографика СПбГУ». Ответственным редактором портала «Биографика СПбГУ» является д. и. н., доц. Е. А. Ростовцев. Непосредственной подготовкой электронных версий биографических статей занимается веб-мастер портала к. н. н. Д. А. Сосницкий. Часть биографических статей находится в открытом доступе, другая часть будет опубликована на сайте после проверки данных и уточнения биографических сведений.

Исследование проводилось на широком историческом материале петербургской философии XVIII–XX вв. Этим обосновывается использование комплекса общих и специальных методов и технологий историко-философского и историографического исследования: просопографический метод (определение ключевых критериев построения коллективной биографии преподавательского корпуса, установление общих черт и признаков корпорации, на основании анализа типических черт корпорации выявление в ее рамках соответствующих групп и подгрупп); историко-генетический метод (изучение эволюции социальной и академической природы корпораций философов в рамках российской высшей школы); историко-сравнительный метод (сопоставление отличительных признаков

¹ *Ростовцев Е.А.* Информационные ресурсы как инструмент исследований по просопографии и исторической биографике (на примере сетевых проектов по университетской истории) // Научный вестник Крыма. 2016. № 4 (4). С. 5.

² *Сидорчук И.В.* Биографика в контексте современных исследований по истории Петербургского университета // Международные отношения и диалог культур. 2016. № 4 (2015). С. 224–235; *Потехина И.П.* История Санкт-Петербургского университета как предмет коллективных исследовательских проектов // Клио. 2016. № 8 (116). С. 14–21. *Сосницкий Д.А.* Основные направления изучения истории Санкт-Петербургского университета в современной российской историографии // Клио. 2017. № 10.

³ *Малинов А.В.* Сетевой ресурс «Биографический словарь философов Петербургского университета» // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17: «Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение». 2016. Вып. 4. С. 153–154.

различных академических корпораций российской высшей школы, выявление специфических свойств университетских сообществ и философов, в частности); историко-типологический метод (типологизация различных объектов исследования в их историческом развитии: академических объединений, студенческих организаций, социальных практик и т. п.); историко-системный (структурный метод) – структурный анализ развития высшей школы и университетов в контексте структурной эволюции социальных и политических институтов российского общества; историко-антропологический метод (анализ ментальности и реконструкция «жизненных миров» профессиональных философов) посредством изучения повседневности, межличностных отношений, бытовых практик.

Главный результат научно-исследовательского проекта – подготовка биографического словаря философов Петербургского университета с момента создания «академического университета» (1724) до конца XX в., а также серия исследований по истории философии в Санкт-Петербургском университете и Петербурге на протяжении XVIII–XX вв. В рамках хронологического контекста работа выстраивается по четырем направлениям: 1) биографика философов «академического периода» и периода Главного педагогического института (в широких хронологических рамках 1724–1818); 2) биографика философов «императорского университета» (1819–1917); 3) биографика философов «эпохи трансформации» (периода ФОН, Ямфка и ЛИФЛИ) (1918–1930); 4) биографика ученых философского факультета (с 1940 г.).

Помимо создания биографического словаря, проект позволил начать формирование в Институте философии СПбГУ галереи выдающихся философов, чья судьба была связана с Санкт-Петербургским университетом. Первые портреты в галереи (В. С. Соловьева и С. Л. Франка) были открыты в 2013 г.¹ В 2015 г. на третьем этаже здания на Менделеевской линии 5, где располагается Институт философии СПбГУ, были торжественно открыты портреты Н. О. Лосского и Л. П. Карсавина, а в 2017 г. – А. И. Введенского и И. И. Лапшина.

Помимо прикладной части – создания сетевого словаря – проект предусматривал проведение исторических и историко-философских исследований. В ходе работы над проектом его участниками были подготовлены и успешно защищены три кандидатских дис-

¹ *Малинов А.В.* Галерея выдающихся философов на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. 2014. Вып. 16. С. 184–189.

сертации¹ и одна докторская диссертация². История Санкт-Петербургского университета нашла отражение в статьях по институциональной истории науки и образования³ и монографии Е. А. Ростовцева⁴. В статьях историко-философского содержания рассматривались как общие вопросы истории русской философии и историко-философской науки⁵, так и анализировалось наследие мыслителей,

¹ *Баринов Д.А.* Этноконфессиональные и региональные организации студенчества Санкт-Петербургского университета (1884–1917 гг.). Дис. ...канд. ист. наук. СПб., 2015; *Сосницкий Д.А.* Историческая память о допетровской Руси в России второй половины XIX-начала XXI вв. Автореф. дис. ...канд. ист. наук. СПб., 2016; *Куприянов В.А.* Трансформация телеологии в неклассической философии. Дис. ...канд. филос. наук. СПб., 2017.

² *Ростовцев Е.А.* Санкт-Петербургский университет в контексте социально-политической истории России (1884–1917). Дис. ... докт. ист. наук. В 2 т. СПб., 2017.

³ *Ростовцев Е.А., Баринов Д.А., Сосницкий Д.А.* Юридический факультет Императорского Петербургского университета (1819–1917): опыт коллективной биографии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 14: «Право». 2015. № 4; *Ростовцев Е.А., Сидорчук И.А.* Кафедра философии Петербургского университета (1819–1917) // Философские науки. 2016. № 3. С. 135–147; *Малинов А.В.* История русского социологического общества им. М. М. Ковалевского (1916–1923): к 100-летию со дня основания // Социологические исследования. 2016. № 5. С. 141–145; *Малинов А.В.* Александр Сергеевич Лаппо-Данилевский – первый председатель русского социологического общества им. М. М. Ковалевского // Российское социологическое сообщество: история, современность, место в мировой науке (к 100-летию Русского социологического общества имени М. М. Ковалевского): Материалы международной научной конференции 10–12 ноября 2016 года / Отв. ред. Ю. В. Асочаков. СПб.: Скифия-принт, 2016. С. 183–184.

⁴ *Ростовцев Е.А.* Столичный университет Российской империи: ученое словесие, общество и власть (вторая половина XIX – начало XX в.). М.: РОССПЭН, 2017. 903 с.: ил. (Ubi universitas, ibi Europa).

⁵ *Евлампиев И.И.* Статус художественного объекта в русской философии всеединства // Научный вестник Московской консерватории. 2015. № 3. С. 8–21; *Евлампиев И.И.* Актуальные уроки русского либерализма. Статья первая: критика западной традиции // Вопросы философии. 2015. № 6. С. 90–99; *Евлампиев И.И.* Русская литература о грядущем совершенстве человека (В. Одоевский – Ф. Достоевский – А. Платонов) // Философские науки. 2015. № 4. С. 27–49; *Евлампиев И.И.* Историческое значение русской философии // Вече. Журнал русской философии и культуры. 2015. Вып. 27. Ч. 1. С. 131–143; *Малинов А.В.* Петербургский текст и контекст русской философии // Соловьевские исследования. 2015. № 2. С. 6–8; *Evlampiev Igor, Petrucijova Jelena.* Concept of Original Christianity by L. Tolstoy and F. Dostoyevsky // International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences and Arts SGEM 2015. Anthropology, Archaeology, History, Philosophy. Conference Proceedings. 26 August – 1 September, 2015. Albena, Bulgaria, 2015. P. 539–545; *Kupriyanov V.* Teleology as a method of

связанных с Санкт-Петербургом и Петербургским университетом (Ф. М. Достоевский, Л. П. Карсавин, О. Ф. Миллер)¹.

Ряд публикаций были посвящены юбилейным датам в истории петербургской философии, в частности, 75-летию философского факультета СПбГУ² и 25-летию кафедры истории русской философии³. К юбилею философского факультета был издан сборник ме-

historical cognition in Rickert's philosophy // SGEM – 2015 Conference Proceedings, 2015. Vol. 1. Book 3. Albena, Bulgaria, 2015. P. 697–702; *Malinov A.* The Ways of Professional Philosophy Development in Russia // Procedia – Social and Behavioral Sciences. Vol. 214. (5 December 2015). P. 1048–1054; *Malinov A.* On the essence of history // Mediterranean Journal of Social Sciences Vol. 6, No. 6, Supplement 5, December 2015, Special edition. P. 223–227; *Malinov A., Peshperova I.* Scientism, historicism and cultural studies // 3rd International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences and Arts, SGEM 2016 Albena, 2016. Book 3. Anthropology, Archaeology, History & Philosophy Conference Proceedings. Vol. II. P. 821–826; *Evlampiev I.I., Kupriyanov V.A.* Teleological conception of state and society in Russian philosophy of law // SGEM2016 Conference Proceedings. Book 3. Volume II. 2016. P. 863–870; *Куприянов В.А.* Телеологическая концепция государства и права в русской политической философии // «Международен дијалог: Исток – Запад» (филозофија, лингвистика и културологија) списание на научни трудови Седма Меѓународна Научна Конференција Меѓународен Славјански Универзитет „Гаврило Романович Державин“. Свети Николе, 2016. С. 29–34; *Евлампиев И.И.* Современная российская философия против современной западной философии // Русский Логос: горизонты осмысления: Материалы международной философской конференции, Санкт-Петербург, 25–28 сентября 2017 г. В 2 т. СПб.: Интерсоцис, Изд-во РХГА, 2017. Т. 1. С. 26–31; *Куприянов В.А.* Основные тенденции эволюции понятия «гений» в немецкой докантиантской философии // Anthropology.ru URL: <http://anthropology.ru/ru/text/kupriyanov-va/osnovnye-tendencii-evolyucii-ponyatiya-geniy-v-nemeckoy-dokantovskoy-filosofii>.

¹ *Евлампиев И.И.* Главный принцип философии человека Ф. Достоевского // Соловьевские исследования. 2015. № 2. С. 20–35; *Малинов А.В.* Орест Миллер и славянофильство // Соловьевские исследования. 2015. № 2. С. 8–20; *Садыкова К.Р.* Понятие «личности» в концепции теозиса Л. П. Карсавина // Соловьевские исследования. 2015. № 2. С. 101–112; *Куприянов В.А.* Трансформация философии длительности А. Бергсона в идеал-реализме С. Л. Франка // История философии. 2016. Т. 21. № 1. С. 128–135; *Куприянов В.А.* Панславизм Ламанского в контексте истории славистики XIX в. // Тезисы по итогам Международного конгресса историков-славистов «Как сегодня изучать историю славянского мира?» (Санкт-Петербург, 13-16 сентября 2017 года). (Принято к печати).

² *Малинов А.В.* Философскому факультету Санкт-Петербургского государственного университета – 75! // Философские науки. 2016. № 3. С. 148–152.

³ *Малинов А.В.* 25 лет кафедре истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. Сер. 17: «Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение». 2015. Вып. 4. С. 171–174; *Ворочай В.В., Уздовская Д.О.* 25 лет

муаров¹, которые можно рассматривать в качестве источников личного происхождения, позволяющих восстановить историю философского факультета ЛГУ/СПбГУ и философского образования в нашей стране в 1950-е – 1990-е гг. Опубликованные воспоминания, несмотря на субъективность многих оценок и характеристик, содержат ценный фактический материал, значительно дополняют, персонифицируют и «оживляют» институциональную историю ленинградской/петербургской философии. В процессе работы над проектом были подготовлены рецензии на издания работ ученых, чья научная биография была связана с Санкт-Петербургским университетом (Н. И. Кареев, А. С. Лаппо-Данилевский, С. И. Поварнин, В. С. Никоненко)². Были подготовлены к изданию и архивные материалы, в частности фрагменты неизвестного ранее лекционного курса А. С. Лаппо-Данилевского «О теории ценности», который читался в Петербургском университете в 1913–1914 гг.³ На основе фонда А. С. Лаппо-Данилевского в Санкт-Петербургском филиале архива РАН было проведено исследование его лекционных курсов социологического и философского содержания⁴.

кафедре истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета // Соловьевские исследования. 2015. № 2. С. 178–188.

¹ Вспоминая философский факультет... / Отв. ред. А. В. Малинов, Б. В. Марков. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2015. 464 с. + 40 илл.

² Малинов А.В., Рыбас А.Е. Рец.: Никоненко В.С. Труды по истории русской философии и культуры. СПб.: Изд-во РХГА. 534 с. // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17: «Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение». 2015. С. 112–115; Малинов А.В. Рец.: Ученый в эпоху перемен: Н. И. Кареев в 1914–1931 гг. Исследования и материалы / Автор-составитель Е. А. Долгова. М.: РОССПЭН, 2015. 512 с. // Вопросы философии. 2016. № 3. С. 212–213; Малинов А.В. Рец.: Поварнин С.И. Сочинения / Сост., вступит. статья, примеч. В. И. Кобзарь, Т. Е. Сохор, Л. Г. Тоноян (отв. ред.). СПб.: Институт иностранных языков, 2015. 800 с. // Вопросы философии. 2017. № 3. С. 213–215; Малинов А.В. Рец.: Судьба проекта «русская наука». 1916–1920 (к 100-летию комиссии по изданию сборника «Русская наука»): статьи и документы / ред.-сост. В. М. Орел, Г. И. Смагина, отв. ред. Ю. М. Батурин. СПб.; М., 2016. 848 с. // Вопросы истории естествознания и техники. 2017. № 2. С. 392–396.

³ Лаппо-Данилевский А.С. О теории ценности (фрагменты) // Вопросы философии. 2017. № 4. С. 182–190.

⁴ Малинов А.В. Социологические курсы А. С. Лаппо-Данилевского (по материалам архива) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2: «История». 2016. Вып. 3. С. 135–144; Малинов А.В. Курс А. С. Лаппо-Данилевского «О теории ценности» (опыт реконструкции) // Вопросы философии. 2017. № 4. С. 171–181.

Результаты исследований участники проекта неоднократно представляли в виде докладов на международных и всероссийских научных конференциях: Третьей международной научной конференции «Музыка – Философия – Культура “Художественный смысл как проблема искусствознания и философии искусства”» К 240-летию Ф. В. Й. Шеллинга (Москва, 9–11 апреля 2015 г.), 9-м Международном конгрессе ICSEES (Япония, Макухари, 3–8 августа 2015 г.), научной конференции «Критерии эффективности научных исследований: а судьи кто?». (Санкт-Петербург, 22 июня 2015 г.), Круглом столе «Проблема эффективности научных исследований: легитимация философии в университете» (Санкт-Петербург, 30 октября 2015 г.), Третьих международных чтений по истории русской философии «Судьба русской философии в XXI столетии. К 25-летию кафедры истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета» (Санкт-Петербург, 30–31 октября 2015 г.)¹, Седьмой международной научной конференции «Международный диалог: Восток–Запад» (Македония, Скопье, 14 апреля 2016 г.), Международной конференции «Универсум платоновской мысли XXIV: Платон и современность». (Санкт-Петербург, 22–23 июня 2016 г.), Четвертых международных чтений по истории русской философии «Российско-японский философский диалог» (Санкт-Петербург, 20–22 октября 2016 г.)², Круглом столе кафедры философии науки и техники СПбГУ «Эффективность науки в экстерналистской и интерналистской перспективе» (Санкт-Петербург, 22 декабря 2016 г.), Международной конференции «Эстетика Тарковского» (Италия, Флоренция, 18 января 2017 г.), Международной конференции «Краковские встречи – 2017. Алексей Хомяков: Мы – соборность. Цельная жизнь в славянофильской мысли как ответ на современную раздробленность. Церковь, империя и современное государство» (Польша, Краков, 28–31 мая 2017 г.)³, Шестых Панаевских чтениях (Санкт-Петербург, 24 марта 2017 г.), Пятой международной научной конференции «Музыка – Философия — Культу-

¹ *Ворочай В.В.* Третьи международные чтения по истории русской философии // Соловьевские исследования. 2016. № 3 (51). С. 170–176.

² *Рыбас А.Е.* Российско-японский философский диалог // Философское образование: Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений. 2016. Вып. 1(7). С. 109–121; *Евлаимев И.И., Малинов А.В., Рыбас А.Е.* Четвертые международные чтения по истории русской философии «Российско-японский философский диалог» // Вопросы философии. 2017. № 10. С. 211–216.

³ *Куприянов В.А.* Краковские встречи – 2017. Алексей Хомяков: Мы – соборность. Цельная жизнь в славянофильской мысли как ответ на современную раздробленность. Церковь, империя и современное государство (обзор конференции) // Философский полилог. 2017. № 1.

ра: Музыка и другие виды искусства в философском и культурологическом осмыслении» (Москва, 3–5 апреля 2017 г.), Международной научной конференции к 85-летию юбилею кинорежиссера Андрея Тарковского «Тарковский в меняющемся мире» (Москва, 5–6 апреля 2017 г.), Международной научно-практической конференции «Революция 1917 года в России: события и концепции, последствия и память» (Санкт-Петербург, 11–12 мая 2017 г.), Международной конференции «Еврейская мысль в контексте мировой философии» (Санкт-Петербург, 23–25 мая 2017 г.), научном семинаре «Россия в XIX – начале XX в.: государство и общество» (Санкт-Петербург, 25 мая 2017 г.), конференция «Россия между реформами и революциями, 1906–1916» (Санкт-Петербург, 26–28 мая 2017 г.), «SPT 2017: The Grammar of Things» (ФРГ, Дармштадт, 13–17 июня 2017 г.), Международной конференции «Профессиональная культура специалиста будущего» (Санкт-Петербург, 14–15 июня 2017 г.), Международной конференции «Универсум Платоновской мысли: Платон и античная наука», (Санкт-Петербург, 21–22 июня 2017 г.), Международной конференции «Протестантская этика труда и формирование нравственного самосознания европейского индивида» (Санкт-Петербург, 24 июня 2017 г.), X юбилейной международной научной конференции «Сила слабых: мощь объединенности и взаимоподдержки мужчин и женщин в культурах мира» (Архангельск, 7–11 сентября 2017 г.), Международном конгрессе историков-славистов «Как сегодня изучать историю славянского мира?» (Санкт-Петербург, 13–16 сентября 2017 г.), Пятых международных чтениях по истории русской философии «Славянская идея в истории и современности: К 150-летию Славянского съезда» (Санкт-Петербург, 27–29 сентября 2017), Международной философской конференции «Русский логос: горизонты осмысления» (Санкт-Петербург, 25–28 сентября 2017 г.), Конференции «Алексей Степанович Хомяков: философ, богослов, поэт» (Богучарово (Тула), 5 октября 2017 г.), VIII Научно-практической конференции «Культурное наследие: интеграция ресурсов в цифровом пространстве» (Санкт-Петербург, 5–6 октября 2017 г.), Международной научно-образовательной конференции «Концепт Великой российской революции в современных историографических и общественно-политических дискуссиях в России и Китае» (Санкт-Петербург, 5–6 октября 2017 г.), Международной конференции «Значение и смысл российских революций 1917 года» (Санкт-Петербург, 2–3 ноября 2017 г.), Международной конференции «Русская революция и история идей» (Польша, Варшава, 8–10 ноября 2017 г.), «Толстовские чтения – 2017» (Москва, 21–22 ноября 2017 г.), Международной научной конференции «С. Л. Франк: постреволюционное крушение кумиров» (Москва,

23–24 ноября 2017 г.), научной конференции «Российская историография и зарубежная русистика: пути развития и взаимодействия в XX в.» (Санкт-Петербург, 23 ноября 2017 г.). Материалы Третьих международных чтений по истории русской были опубликованы в журнале «Вече» в двух частях¹, а Четвертых международных чтений по истории русской философии – частично опубликованы в журнале «Соловьевские исследования»². Участники проекта принимали участие в круглых столах, организованных редакцией журнала «Вопросы философии»: «Русская философия в современном мире: контексты актуальности. Материалы “круглого стола”» (март 2016 г.)³ и «Философско-методологические проекты русских историков и современные проблемы методологии исторического познания. К 180-летию В. И. Герье» (15 апреля 2017 г.)⁴.

Завершение НИР не означает окончание исследовательских работ по истории Санкт-Петербургского университета, истории высшего образования в России и философии в Петербурге. Опубликованные в ходе работы над проектом статьи и подготовленные монографии значительно расширяют историографию по университетской философии, а собранные на портале «Биографика СПбГУ» биографические материалы, в свою очередь, становятся источником, требующем дальнейшей интерпретации и разработки.

¹ Вече. Журнал русской философии и культуры. 2015. Вып. 27. Ч. 1–2.

² Соловьевские исследования. 2017. Вып. 2 (54). С. 82–186.

³ Пружинин Б.И., Щедрина Т.Г., Дудник С.И., Кузнецов Н.В., Малинов А.В., Ермичев А.А., Грякалов А.А., Соколов Е.Г., Савчук В.В., Камнев В.М., Осипов И.Д. Русская философия в современном мире: контексты актуальности. Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. 2017. № 4. С. 116–138.

⁴ Пружинин Б.И., Бендерский И.И., Воробьева О.В., Долгова Е.А., Малинов А.В., Микешина Л.А., Мотовникова Е.Н., Ольхов П.А., Хвостова К.В. Философско-методологические проекты русских историков и современные проблемы методологии исторического познания. К 180-летию В. И. Герье. Материалы конференции – «круглого стола» // Вопросы философии. 2017. № 9. С. 24–61.

Замалеев А.Ф. От славянофильства к русофильству: разложение общеславянской идеи

Дана характеристика славянофильству в его основных формах: этнокультурной и политико-идеологической. Показан генезис политико-идеологического славянофильства, возникшего в Польше под лозунгом антирусизма и проникшего на Украину. Как реакция на польское политическое славянофильство и украинофильство формируется русское славянофильство, настаивавшее на негосударственности славянских народов. Оно развивается в направлении к панславизму, опираясь на русское православие и настаивая на самобытности русского народа. Это привело к самоизоляции русского славянофильства и к отрицанию идеи славизма как политико-идеологической категории. В результате русское славянофильство в 1870-е гг. перерождается в откровенное русофильство.

Ключевые слова: славянофильство, славизм, польское славянофильство, украинофильство, византизм, русофильство.

Евлампиев И.И. Русская идея и идея Европы

В статье доказывается, что смысл русской идеи, о которой говорили многие русские мыслители, можно понять только во взаимосвязи с «идеей Европы», выражающей историческое предназначение всей Европы в целом. В работе И. Г. Фихте «Основные черты современной эпохи» впервые утверждается, что Европа может стать единой, если поймет, что ее главной целью («идеей») является создание высокой культуры. Начиная с XIX в. Европа утрачивала понимание этой цели, в связи с этим исторической задачей России является восстановление высшей ценности культуры, т. е. возвращение Европы к ее подлинной идее. Такое понимание русской идеи особенно актуально в современную эпоху, когда европейское общество переживает глубокий духовный кризис.

Ключевые слова: русская идея, единство Европы, культура, либерализм, Фихте, Достоевский.

Гусарова Г.А., Решецкая Т.Н. Истоки гуманизма Ф. Скорины

Представлен анализ философских взглядов гуманиста и просветителя Франциска Скорины, выдающегося деятеля белорусского Возрождения. Авторы отмечают, что Ф. Скорина отстаивал верховенство закона и морали, торжество добра и справедливости, боролся за духовную свободу, развитие науки, культуры, образования. Характерной особенностью этико-гуманистического мировоззрения Ф. Скорины был патриотизм. В то же время, его деятельность способствовала восприятию передовых идей западной культуры, что в последующем позволило Беларуси стать своеобразным мостом между Западной Европой и Восточной.

Ключевые слова: ренессанс, гуманизм, Ф. Скорина, книгопечатание, первопечатник, Библия, славяне.

Новикова О.В. Три проекта цивилизационного развития Беларуси начала XX в.: И. Канчевский, В. Самойло, А. Цвикевич

Статья посвящена анализу трех философско-исторических проектов цивилизационного развития Беларуси, предложенных в 1910–1920-е гг. в концепциях И. Абдираловича-Канчевского, В. Самойло и А. Цвикевича. Исследуются проблемы исторического самоопределения белорусского народа на фоне российской и польской ассимиляции и перспективы формирования белорусской государственности.

Ключевые слова: цивилизационное развитие, Беларусь, национальное самоопределение, мессианская культура, кривичи, западно-русизм.

Хоблик Й. Слава Славы: Ян Коллар и его исследование религии славян

Статья посвящена словацкому поэту и евангелистскому священнику Яну Коллару и его идее славянства. Обращается внимание на то, что Ян Коллар был поэтом и одновременно исследователем, пытавшимся научно подойти к предмету своего литературного интереса. Так возникла гипотеза, по которой древние славяне, представлявшие собой одну этническую группу, поклонялись богине Славе. Для подтверждения этой гипотезы Коллар собрал большое количество этимологических и исторических свидетельств. Таким образом он оказался предшественником этнографии и религиоведения – научных дисциплин, которые начали развиваться лишь несколько десятилетий спустя. Теория Коллара спорна, однако она свидетельствует о заинтересованном изучении религии, способствовавшем культурному возрождению славянства.

Ключевые слова: Ян Коллар, богиня Слава, славянское возрождение, этнография, религиоведение.

Панченко И.А. Портретная фотогалерея депутатов Славянского съезда 1867 г.

Славянский съезд 1867 г., 150-летие которого отмечается в 2017 г., вызывает научный и общественный интерес. Однако до сих пор фотографические портреты участников съезда из числа западных и южных славян малоизвестны. В настоящее время самой представительной портретной фотогалереей славянских депутатов обладает Русский музей, где хранится фотоальбом «Славяне в России, 1867» (77 снимков представителей славянской делегации). Автором статьи установлено, что фотосъемку славян в Петербурге исполнил светописец А. П. фон Барт. Также был составлен список славян, приехавших в столицу на съезд. Автор статьи произвела атрибуцию и многих фотопортретов, связанных с запечатлением лиц славянской делегации в московский период исторического съезда и хранящихся в государственных коллекциях Москвы.

Ключевые слова: фотоальбом, фотоателье, Славянский съезд, депутаты, фотограф, фотография, фотопортрет, атрибуция, музей, славяне.

Крочак Ю. Роль христианской письменности в формировании «эстетической самобытности» древнерусской культуры

В статье дан краткий свод мнений древнерусских авторов о значении книг и «книжного знания» по летописным источникам, произведен обзор современных исторических, лингвистических и культурологических интерпретаций роли письменности на Руси. В заключении автор приходит к выводу, что вопреки ограниченности своей аудитории книжное слово сыграло каче-

ственно незаменимую воспитательную роль в формировании мировоззрения древнерусской элиты.

Ключевые слова: эстетика, Древняя Русь, древнерусская литература, книжник, прекрасное, церковнославянский язык.

Симосато Т. К. М. Бэр и Н. И. Надеждин – основатели русской этнографии как науки

В статье дана характеристика особому направлению русской этнографии путем анализа идей двух ученых, руководивших этнографическим отделением Русского Географического Общества: его первого председателя Карла Максимовича Бэра (1792–1876) и Николая Ивановича Надеждина (1804–1856). Доказывается, что без совместных усилий Бэра и Надеждина не могло бы произойти становление этнографии как официальной, общепризнанной науки в России, а также не появилось бы сообщество ученых, способное собирать культурные ресурсы с целью поиска идентичности народностей, проживающих в России, и противостоять при этом господствующей на Западе тенденции распространения «физической этнографии».

Ключевые слова: Бэр, Надеждин, этнография, народность, философия науки.

Малинов А.В. Философия русской истории К. Д. Кавелина

В статье рассматривается философско-историческое учение К. Д. Кавелина (1818–1885). Отмечается, что теория перерастания родового быта в государственный легла в основу «государственной», или «юридической», школы в русской историографии. Основой исторического процесса Кавелин считал принцип личности, выработка которого и составляла смысл русской истории. С XVIII в. русская история совпадает в основных параметрах с историей Европы. Предложенная Кавелиным антиславянофильская концепция русской истории была воспринята русскими западниками.

Ключевые слова: Кавелин, исторический процесс, личность, родовый быт, философия истории, русская история.

Хаяси Ю. Габриэль Марсель и Николай Бердяев: новый подход к «витальной» философии

В статье сравниваются подходы Марселя и Бердяева к персонифицированному описанию мысли. Биографическая форма Бердяева и форма дневника Марселя – это опыт гуманизации самого себя, а не конструирование устойчивой пирамиды разума. Отмечается пристальное внимание философов к иррациональному в человеческой жизни – эросу, страху, страданию. Делается вывод, что, нарушая философскую традицию, Марсель и Бердяев пришли к живому методу мышления, позволяющему философствовать в форме биографии (Бердяев) и дневника (Марсель), чтобы не столько ответить на вопрос «Что такое я?», сколько понять универсальный смысл человека.

Ключевые слова: Бердяев, Марсель, Пруст, экзистенциализм, философия жизни, этика, психоанализ.

Новиков В.Т., Легчилин А.А. Диалог, которого не было: к методологии органицизма Н. О. Лосского и И. Канта

Проводятся параллели между воззрениями Лосского и Канта. Показывается, что по ряду вопросов органицизм русского философа и трансцендентальный идеализм классика немецкой философии совпадают как в методологическом, так и в содержательном отношении. Авторы приходят к выво-

ду, что идеи Лосского и Канта представляют не только историко-философское, но теоретическое и социально-практическое значение для нашего времени.

Ключевые слова: органицизм, Лосский, Кант, методологический индивидуализм и универсализм, мир как целое.

Замалеев А.Ф. Русская философия эпохи постклассики

В статье содержится концептуальный обзор состояния и развития русской философии в XX столетии. Отмечается роль марксизма в обновлении её идейного содержания, показано зарождение таких философских направлений, как конкретный идеализм, диалектический материализм и позитивистствующий тектологизм, или критический сциентизм. Особо выделяется роль последнего направления, которое не только определило общий характер развития «апокрифической» советской философии, но и сохранило свое значение в постсоветский период.

Ключевые слова: русская философия, марксизм, конкретный идеализм, позитивизм, критический сциентизм, апокрифическая советская философия.

Рыбас А.Е. Ричард Рорти как русский философ

Предпринят анализ и реконструкция основных философем неопрагматизма Рорти в контексте их актуальности в русской философии конца XX – начала XXI в. Подчеркиваются экзистенциальные мотивы в проблематике Рорти, обусловившие сначала его отказ от аналитической философии, а затем попытку реконтекстуализации классического американского прагматизма, что привело к переосмыслению философии и обоснованию ее первостепенной важности в художественно-идеологическом творчестве, а не в объективном познании. Популярность идей Рорти в постсоветской России объясняется, с одной стороны, их востребованностью в условиях идеологического кризиса, а с другой, их соответствием идеям русской нерелигиозной философии.

Ключевые слова: Рорти, неопрагматизм, русская философия, нигилизм, неметафизическая философия.

Балакирева Т.А. Трансформация коммуникации на примере российского телевидения

Передача информации является сутью широкого определения коммуникации, которое было основополагающим до медиального поворота. На настоящий момент наблюдается трансформация коммуникации, что происходит по причине изменения способов взаимодействия между отправителем и получателем информации. Телевидение как одно из остаточных медиа демонстрирует процесс трансформации коммуникации, который происходит в связи с изменением целеполагания отправителя сообщения.

Ключевые слова: коммуникация, телевидение, медиафилософия, Интернет.

Осипова Т.А. Топология и хронология древнерусского мифа

Статья посвящена морфологии мифа как основы, задающей фундаментальные паттерны описания мира локальной культурой. Текст проиллюстрирован примером генезиса представлений об устройстве мироздания, обретших конкретизацию в таких понятиях, как «пространство» и «время», с обозначением генетической связи этих понятий с полем мифа. Центральными концептами статьи можно обозначить хронографию и картографию мифологической реальности, что для человека традиционной культуры синони-

мично картографированию реальности в целом. В качестве предмета рассмотрения взята древнерусская культура. Анализ проводится на основе фольклорного материала: сказок, былин, примет.

Ключевые слова: миф, Древняя Русь, былина, сказка, морфология мифа, морфология сказки, миф и время, миф и пространство, картография мифа.

Костюк Л.В. Славянские мотивы в декоративно-прикладном искусстве Приднестровья

В статье анализируется развитие и степень сохранности декоративно-прикладного искусства Приднестровья, в частности керамического искусства, ковроткачества и кружевоплетения, где прослеживаются славянские традиции. Описываются техники и материалы, применяемые приднестровскими мастерами, а также орнаменты и мотивы, наиболее распространенные в изделиях декоративно-прикладного искусства. К сожалению, мастеров-ремесленников с каждым годом остается все меньше, поэтому важно сохранить и постараться передать последующим поколениям секреты гончарного, керамического дела, ковроткачества и кружевоплетения.

Ключевые слова: декоративно-прикладное искусство, ковроткачество, керамика, кружевоплетение, мастера-умельцы, славянские мотивы.

Малинов А.В., Пешперова И.Ю. Незабвенный учитель (В. И. Ламанский и И. И. Срезневский)

В статье рассматриваются отношения славистов – профессоров Петербургского университета И. И. Срезневского (1812–1880) и его ученика В. И. Ламанского (1833–1914). Приводятся фрагменты из писем и дневников Ламанского, в которых содержатся характеристики личности и преподавания Срезневского. Указывается на критику Ламанским взглядов своего учителя, в частности по вопросу о подлинности «Краледворской рукописи». Отмечается, что подход Ламанского к славяноведению, в отличие от подхода Срезневского, можно назвать цивилизационным.

Ключевые слова: славистика, славянофильство, научная школа, Петербургский университет, учитель, ученик, Ламанский, Срезневский.

Куприянов В.А. Панславизм В. И. Ламанского в контексте теории славянской взаимности XIX века

В статье исследуется проблематика панславизма в творчестве В. И. Ламанского. Путем анализа текстов Ламанского и сопоставления его учения с теорией славянской взаимности, разработанной Я. Колларом, автор выявляет специфические особенности учения Ламанского о славянском единстве. Утверждается, что отнесение панславизма Ламанского к литературному направлению, т. н. литературному панславизму, является ошибочным. Ламанский не отказывался от идеи политического единства славян и рассматривал литературное объединение славян как предпосылку и необходимое условие для создания политического союза. Ключевую роль в формировании литературного единства славян должен, по мнению Ламанского, выполнять русский язык в качестве литературного языка всех славян.

Ключевые слова: Ламанский, панславизм, славянофильство, славянское единство, русский язык.

Ковалева Е.О. Преемственность социокультурной традиции в свете воззрений славянофилов.

Рассмотрен вопрос о преемственности социокультурной традиции в свете воззрений славянофилов. С одной стороны, прошлое понималось славянофилами как последовательность произошедших событий, оставляющих после себя материальные и социальные образцы культуры. И здесь славянофилы вынуждены согласиться с исторической обусловленностью реформ. С другой стороны, для славянофилов существует прошлое, которое запечатлено в памяти поколений и по-разному ими воспринимается. Отсюда вытекает и главная претензия славянофилов к реформам Петра I. В замыслах славянофилов, культурные и общественные традиции должны «вызревать» постепенно, без внезапного воздействия иностранных образцов.

Ключевые слова: философия славянофилов, социокультурная традиция, преемственность традиции, разрыв традиции.

Троицкий С.А. Славянофильская теория искусства

В статье анализируются воззрения А. С. Хомякова, К. С. и И. С. Аксаковых и И. В. Киреевского на искусство. В контексте славянофильского учения о живом знании, государстве и народе искусство оказывается воплощением народности. Данное понимание искусства декларирует свободу выражения. Славянофилы выступают против изоляционизма и в то же время считают подражательство, заимствование форм, идей, мыслей, образов показателем незрелости народности. Искусство должно быть оригинальным, независимым, отражающим силы и идеалы народа.

Ключевые слова: славянофилы, теория искусства, Аксаковы, Киреевский, Хомяков, народность.

Какидзэ Р. Интермедальность в пьесе Д. Хармса «Елизавете Бам»

В статье рассматривается пьеса Д. Хармса с точки зрения интермедийного подхода. Интермедийность – это особый тип внутритекстовых взаимосвязей в словесном произведении, основанный на взаимодействии художественных кодов разных видов искусств. Автор показывает, что в пьесе есть несколько интермедийных элементов: язык и движения, пьеса в пьесе, музыка. Интерпретируя пьесу в контексте этих элементов, автор делает вывод, что интермедийность играет важную роль, позволяя достичь цель творчества, как ее понимали обэриуты, – «реальность».

Ключевые слова: Хармс, интермедийность, авангард, обэриуты, театр, русская культура.

Волков В.А. Труд в контексте идей А. П. Чехова и Н. Г. Чернышевского

Выявляется недостаточность определения труда в классической теории политической экономии. На основе анализа и сравнения работ А. П. Чехова и Н. Г. Чернышевского удается расширить понимание деятельности, обнаружив в ней исключительно субъективный элемент. Согласно идеям этих мыслителей, труд ответственен за духовное и физическое преобразование человека, а также имеет общественное значение. Именно труд позволяет создать общество нового типа, облагородить его и привести к счастью.

Ключевые слова: труд, политическая экономия, Чернышевский, Чехов.

Царев А.О. Боль, болезни и медиализация восприятия в «Письмах русского путешественника»

В статье предпринята попытка проанализировать то, каким образом боль, болезни, а также медицинские практики изображаются в произведении Н. М. Карамзина «Письма русского путешественника». Рассматриваются описания чувственных восприятий рассказчика в романе, выдвигается тезис об их зависимости от литературной традиции и философских оснований сентиментализма, а также от медицинского дискурса.

Ключевые слова: Карамзин, болезни, медицина, восприятие, чувственность, меланхолия, сентиментализм.

Шальнова К.В. Дискурс потребления: еда и напитки в «Письмах русского путешественника» Н. М. Карамзина

В статье анализируется описание вкусовых ощущений, встречающихся в тексте «Писем русского путешественника» Н. М. Карамзина, определяется место, которое занимают описания вкусовых ощущений и практик, связанных с употреблением пищи, при конструировании повседневности конца XVIII в., выделяются функции, которые они выполняют в тексте.

Ключевые слова: Карамзин, «Письма русского путешественника», маркеры повседневности, пища, вкусовые ощущения, еда в культуре.

Туронек-Островска К. Лу Андреас-Саломе о религиозном характере русской философии

В статье представлен анализ основных идей Лу Андреас-Саломе (1861–1937), выраженных ею в статьях, посвященных русской философии и культуре. По мнению Саломе, отличительной чертой русской философии является религиозность, обусловленная особенностями славянского восприятия мира: мягкостью и чувствительностью. Этим объясняется также литературоцентризм русской философии, с одной стороны, и философичность русской литературы, с другой. Делается вывод, что Саломе своими работами в эмиграции способствовала распространению знаний о русской философии.

Ключевые слова: Лу Андреас-Саломе, русская философия, Толстой, Достоевский, религиозность, славянство.

Маевска Л. Этическое творчество Анджея Гжегорчика

Рассматриваются этические взгляды польского логика Анджея Гжегорчика (1922–2014). Главным предметом философского интереса Гжегорчика был человек в контексте антропологии и аксиологии. Обосновывая важность Другого и необходимость смирения как условия этического действия, польский мыслитель опирался на идеи своего учителя Тадеуша Котарбинского. В статье проводятся параллели между этическим учением Гжегорчика и теорией противопоставления злу насилем Л. Н. Толстого. Показывается актуальность этой проблематики.

Ключевые слова: Анджей Гжегорчик, этика, шаблоны мышления, ненасилие, смирение.

Шиловская К.Н., Ечина И., Попов Д.С., Закрошвили Н., Джабраилов Р.И. Анализ критики Г. И. Челпановым материализма в работе «О современных философских направлениях»

В работе критически рассматриваются ключевые тезисы работы Г. И. Челпанова «О современных философских направлениях». Проведенный анализ

позволяет сделать вывод о том, что антиматериалистическая риторика Челпанова не является достаточным аргументом в пользу идеализма, хотя и содержит в себе ряд интересных замечаний.

Ключевые слова: русская философия, идеализм, материализм, психическое, физическое, Челпанов.

Коленько С.Г. Прошлое и будущее русской артели

Феномен русской артели рассматривается с точки зрения организации труда и управления. Автор обращает внимание на изыскания современного научного менеджмента, где выводится в качестве передовой организационная модель, оказывающаяся, по сути, идентичной русской артели. Русская артель является формой социальной, культурной и трудовой организации, естественным путем возникшей в среде русского народа. В ней нераздельным образом связаны трудовой и религиозный архетипы народного сознания. Артельный способ организации труда противопоставляется в статье капиталистическому. Автор приходит к выводу о необходимости выхода из парадигмы рынка, представляемой идеологами капитализма единственно «объективной» экономической моделью.

Ключевые слова: артель, труд, организация труда, капитал, русская история.

Кукушкина Е.Н. Этнософский аспект «алтайской философии»

В статье раскрываются понятия алтайской философии, или этнософии, как проявление мифологического сознания. Рассматриваются основные темы алтайской философии: критика техногенно-потребительской цивилизации, необходимость экологического отношения к природе и обращения к исконным традициям.

Ключевые слова: этнософия, алтайская философия, мифологическое сознание, ноосфера.

Ворочай В.В. Университетская философия в контексте социальных процессов: интеллектуальная история и коллективная биография. Итоги проекта

Статья представляет собой отчет по фундаментальной НИР Санкт-Петербургского государственного университета «Университетская философия в контексте социальных процессов: интеллектуальная история и коллективная биография», осуществляющейся преподавателями, аспирантами и студентами Института философии и Института истории СПбГУ. Обосновывается использование основных методологических принципов исследования. Особое внимание уделяется результатам научно-исследовательской работы: опубликованным статьям, монографиям, архивным материалам, сетевому биографическому словарю философов Петербургского университета.

Ключевые слова: исследование, философия, Петербургский университет, высшая школа, биография.

SUMMARIES

Zamaleev A.F. From Slavophilism to Russophilia: destruction of the pan-Slavic idea

Slavophilism in its main forms: ethnic, cultural, and political-ideological, is characterized. The genesis of political and ideological Slavophilism, which arose in Poland under the slogan of anti-Russianism and penetrated into Ukraine, is shown. As a reaction to Polish political Slavophilism and Ukrainophilism, Russian Slavophilism was formed, and one of its most important claims was that the Slavic peoples were non-state. Later Russian Slavophilism developed towards panslavism, relying on the Russian Orthodoxy and insisting on the unique identity of the Russian people. This led to the self-isolation of Russian Slavophilism and to the denial of the idea of Slavism as a political and ideological category. As a result, Russian Slavophilism transformed into undisguised Russophilia in the 1870s.

Keywords: Slavophilism, Slavism, Polish Slavophilism, Ukrainophilism, Byzantinism, Russophilia.

Evlampiev I.I. The Russian idea and the idea of Europe

The article proves that the meaning of the Russian idea, which was spoken about by many Russian thinkers, can only be understood in connection with the “idea of Europe” implying the historical mission of Europe. I. G. Fichte in his work “The main features of the modern era” claimed that Europe could become a single whole if its main goal (“idea”) – to create a high culture – was understood. In Europe, this goal has been forgotten, and now it is Russia that should solve this historical task and return Europe to its true idea. Such understanding of the Russian idea is especially relevant in the modern era, when Europe is experiencing a deep spiritual crisis.

Keywords: Russian idea, European unity, culture, liberalism, Fichte, Dostoevsky.

Gusarova G.A., Reshetskaya T.N. The sources of Frantsysk Skoryna’s humanism

The article provides an analysis of the philosophical views of the humanist and educator Frantsysk Skoryna. The authors note that F. Skoryna defended the rule of law and morality, the triumph of good and justice, fought for spiritual freedom, the development of science, culture, and education. A characteristic feature of F. Skoryna’s ethical and humanistic worldview was patriotism. At the same time, his activities contributed to the perception of progressive ideas of Western culture, which later made it possible for Belarus to become a kind of bridge between Western and Eastern Europe.

Keywords: Renaissance, humanism, F. Skoryna, typography, first printer, the Bible, Slavs.

Novikova O.V. Three projects of civilizational evolution of Belarus in early 20th century: I. Kanchevsky, V. Samoilo, A. Tsvikewich

The article is devoted to the analysis of the three philosophical-historical projects of civilizational evolution of Belarus proposed in 1910–1920-s in the theo-

ries of I. Abdiralovich-Kanchevsky, V. Samoilo, and A. Tsvikewich. The author focuses on the problems of historical self-determination of the Belarusian people under the circumstances of the Russian and Polish rule and considers perspectives of forming the Belarusian sovereignty.

Keywords: civilizational evolution, Belarus, national self-determination, messianic culture, Kryvichs, Western-Russism.

Hoblík J. The glory of Slava: Ján Kollár and his study of the religion of the Slavs

This article is dedicated to the Slovak poet and protestant pastor Ján Kollár and his idea of Slavicity. The author draws attention to him as a poet and also as a researcher who scientifically examined the object of his own literary interest. He proposed a hypothesis, according to which the ancient Slavs, who were believed to form one ethnic group, worshiped the goddess Slava. Kollár collected a lot of etymological and historical documents to confirm this hypothesis. Thus he became the forerunner of ethnography and religious studies, which began to develop several decades later. The theory of Kollár is questionable, nevertheless it shows the concerned study of religion which contributed to the cultural revival of the Slavs.

Keywords: Ján Kollár, goddess Slava, revival of the Slavs, ethnography, religious studies.

Panchenko I.A. Portrait photo gallery of the deputies of the 1867 Slavic congress

The Slavic congress of 1867, the 150th anniversary of which is celebrated in 2017, is of scientific and public interest. However, the photos of the participants of the congress are little known. Currently, the most representative portrait photogallery of Slavic deputies is in the Russian Museum, where the photoalbum «Slavs in Russia, 1867» is kept (77 photos of representatives of the Slavic delegation). The author of the article has discovered that these photos were taken by A. P. von Barth in St. Petersburg. She has also attributed many portraits of the Slavic delegates kept in the state collections of Moscow and managed to make a list of the Slavs who came in Moscow to take part in the congress.

Keywords: photoalbum, photostudio, Slavic Congress, deputies, photographer, photograph, photoportrait, attribution, museum, Slavs.

Krochak Ju. The role of Christian writings in the formation of the “aesthetic identity” of ancient Russian culture

Relying on the texts of chronicles, the author of the article provides a synopsis of opinions on the importance of books and “book knowledge” expressed by the authors in Old Rus'. Modern historical, linguistic and cultural interpretations of the functions of the written word in medieval Rus' are reviewed as well. It is concluded that books despite the fact that they were rarely read played a very important role in aesthetic and moral education of the upper classes of Old Rus'.

Keywords: aesthetics, Old Rus', Old Rus' literature, scribe, beauty, Old Church Slavonic language.

Shimosato T. K. M. Baer and N. I. Nadezhdin: the founders of Russian ethnography as a science

This article aims to clarify the special direction of Russian ethnography through the analysis of the thoughts of two scientists who guided the ethnographic department of the Russian Geographical Society – its first chairman Karl Maksimovich Baer (1792–1876) and the second chairman Nikolai Ivanovich Nadezhdin

(1804–1856). It is proved that without the joint efforts of Baer and Nadezhdin, there could not have been the emergence of ethnography as an official, universally recognized science in Russia, nor would there have appeared a community of scientists capable of gathering cultural resources in order to study the identities of the peoples living in Russia to oppose to “physical ethnography” widely accepted in the West.

Keywords: Baer, Nadezhdin, ethnography, national spirit, philosophy of science.

Malinov A.V. The philosophy of Russian history of K. D. Kavelin

The article deals with the philosophical and historical doctrine of K. D. Kavelin (1818–1885). It is noted that the theory of transforming the patrimonial way of life into the state one was the basis of the “state”, or “law”, school in Russian historiography. Kavelin considered the principle of personality to be the basis of historical process and believed that the aim of Russian history was to follow this principle. Since the 18th century the history of Russia is similar in its basic parameters to the history of Europe. The anti-Slavophil conception of Russian history, proposed by Kavelin, was developed by Russian Westerners.

Keywords: Kavelin, historical process, personality, clan life, philosophy of history, Russian history.

Hayashi Yu. Gabriel Marcel and Nicholai Berdyaev: a new approach to “vital” philosophy

The author compares the two philosophical approaches of Marcel and Berdyaev towards their depiction of irrational thought. The biographical form of Berdyaev and the diary form of Marcel are practices towards humanizing themselves rather than constructing a stable pyramid of pure reason. The keen interest of both philosophers in the irrationality of life, such as Eros, anxiety, and suffering, is stressed. The author has noticed that Marcel and Berdyaev reached a “vital” way of thinking. Berdyaev depicted his philosophical experience in the form of biography and Marcel used the form of diary because of the necessity of giving to their expression of irrational thought a rational aura of thinking. These forms were not created for an answer to the question “Who am I?” but for an understanding of the existential and universal meaning of the human being.

Keywords: Berdyaev, Marcel, Proust, existentialism, philosophy of life, ethics, psychoanalysis.

Novikov V.T., Legchilin A.A. Dialogue that did not exist: to the methodology of organicism of N. O. Lossky and I. Kant

Some parallels between the views of Lossky and Kant are drawn. It is shown that the organicism of the Russian philosopher and the transcendental idealism of the classic of German philosophy have much in common both in methodology and in the basic ideas. The authors come to the conclusion that the conceptions of Lossky and Kant are of historical, theoretical and socio-practical interest for our time.

Keywords: organicism, Lossky, Kant, methodological individualism and universalism, the world as a whole.

Zamaleev A.F. Russian philosophy of the post-classic era

The article contains a conceptual overview of the state and development of Russian philosophy in the 20th century. The role of Marxism in clarifying its ideological content is noted, the formation of such philosophical trends as

concrete idealism, dialectical materialism and positivistic tectologism, or critical scientism, is shown. It is shown that the role of the latter trend is particularly important because critical scientism determined the general character of the evolution of the “apocryphal” Soviet philosophy and retained its significance in the post-Soviet period.

Keywords: Russian philosophy, Marxism, concrete idealism, positivism, critical scientism, apocryphal Soviet philosophy.

Rybas A.E. Richard Rorty as a Russian philosopher

The article provides an analysis and reconstruction of the main philosophical concepts of Rorty’s neopragmatism in the context of their relevance in Russian philosophy of the late 20th – early 21st centuries. The author stresses the existential motives in Rorty’s thought, which first led to his rejection of analytical philosophy, and then to recontextualization of classical American pragmatism. As a result, Rorty proposed a new understanding of philosophy which he claimed to be more important as a form of artistic and ideological creativity rather than objective cognition. The popularity of Rorty’s ideas in post-Soviet Russia is explained, on the one hand, by their relevance in the conditions of the ideological crisis, and, on the other, by their similarity to the ideas of Russian non-religious philosophy.

Keywords: Rorty, neopragmatism, Russian philosophy, nihilism, non-metaphysical philosophy.

Balakireva T.A. Transformation of communication on the example of Russian TV

Communication could be determined as an action of information delivery, that is true to the period before the Media Turn. Nowadays it is observed that communication has changed because of the transformation of source and recipient interaction. Modern TV as one of still existing media demonstrates the process of communication being transformed due to the fact that the aims of senders of information changed.

Keywords: communication, TV, mediaphilosophy, Internet.

Osipova T.A. Topology and chronology of the Old Rus’ myths

The article is devoted to the morphology of myth as the basis that determines the fundamental patterns of the world description by a local culture. The text is illustrated by an example of the genesis of ideas concerning the structure of the universe, which were expressed in such terms as “space” and “time” in their genetic connection with the field of myth. The central concepts of the article are chronography and cartography of mythological reality, which for people of a traditional culture was synonymous with reality as such. As a subject of consideration, the Old Rus’ culture is taken. The analysis is carried out on the basis of folklore material: fairy tales, epics, omens.

Keywords: myth, Old Rus’, epic, fairy tale, morphology of myth, morphology of a fairy tale, myth and time, myth and space, cartography of myth.

Kostyuk L.V. Slavic motives in the decorative and applied art of Transnistria

The article analyzes the development and the degree of preservation of the decorative and applied arts of Transnistria, in particular ceramic art, carpet weaving and lacework, where Slavic traditions are traced. Techniques and materials used by the Transnistrian craftsmen are described, as well as ornaments and motifs, the most common in decorative and applied arts

products. Unfortunately, craftsmen are getting fewer every year, so it is important to keep their secrets of pottery, ceramics, carpet weaving and lacework so that they could be used by the coming generation.

Keywords: arts and crafts, carpet weaving, ceramics, lacework, craftsmen, Slavic motifs.

Malinov A.V., Peshperova I.Ju. The unforgettable teacher (V. I. Lamansky and I. I. Sreznevsky)

The article examines the relations between the Slavacists, St. Petersburg University professors I. I. Sreznevsky (1812–1880) and his pupil V. I. Lamansky (1833–1914). Some fragments from Lamansky's letters and diaries, which contain the characteristics of Sreznevsky's personality and teaching, are given. Lamansky's criticism of his teacher's views is stressed, in particular dealt with the question of the authenticity of the "Königinhofer manuscript". It is concluded that Lamansky's approach to Slavic studies, unlike Sreznevsky's one, can be called civilizational.

Keywords: Slavic studies, Slavophilism, scientific school, St. Petersburg University, teacher, pupil, Lamansky, Sreznevsky.

Kupriyanov V.A. V. I. Lamansky's panslavism in the context of the Slavic reciprocity theory of the 19th century

The article deals with the problem of panslavism in V. I. Lamansky's works. By means of the analysis of Lamansky's texts and comparison of his theory with that of J. Kollar, the author shows the specific features of Lamansky's panslavism. He asserts that to consider Lamansky's views as literary panslavism is incorrect. Lamansky did not reject the idea of political unity of the Slavs and believed that with the help of literary unification it was possible to create the Slavic political union. According to Lamansky, the Russian language as the common language of all Slavs should play the key role in the process of forming the Slavic literary unity.

Keywords: Lamansky, panslavism, Slavophilism, Slavic unity, Russian language.

Kovaleva E.O. The continuity of socio-cultural traditions in the light of the views of Slavophiles

The question of the continuity of the socio-cultural tradition in the light of the views of Slavophiles is considered. On the one hand, the past was understood by Slavophiles as a number of events that occurred and left some material and social patterns of culture. Here they had to admit that the reforms carried out by Peter the Great were historically conditioned. On the other hand, Slavophiles insisted that the past is what is kept in the memory of generations and is interpreted in different ways. This explains why they were against the reforms of Peter I. According to Slavophiles, cultural and social traditions should "mature" gradually, without sudden impacts by foreign patterns.

Keywords: philosophy of Slavophiles, socio-cultural tradition, continuity of tradition, break of tradition.

Troitskiy S.A. Slavophiles's theory of art

A description of the views on art belonging to A. S. Khomyakov, K. S. and I. S. Aksakovs, I. V. Kireevsky is given. In the context of the Slavophile doctrine of living knowledge, the state and the people, art is understood as an expression of the national spirit. This understanding of art declares freedom of expression.

Slavophiles were against of isolationism and at the same time considered imitation, the borrowing of forms, ideas, thoughts, images to be a marker of the immaturity of the people. Art should be original, independent, showing the strength and ideals of the people.

Keywords: Slavophiles, theory of art, Aksakovs, Kireevsky, Khomyakov, national spirit.

Kakizoe R. Intermediality in the play “Elizaveta Bam” by D. Kharms

The article provides an analysis of the D. Kharms’s play “Elizaveta Bam” made by intermedial method. Intermediality is a particular model of intertextual interrelations in the verbal works, based on the interaction of art codes of different kinds of art. The author proposes that there are several intermedial elements in the play: language and movements, a play within the play, music. By interpreting the play through these elements, the author made an attempt to prove that intermediality plays an important role making it possible to achieve the intended aim of the OBERIU, which is “reality”.

Keywords: Kharms, intermediality, avant-garde, OBERIU, theatre, Russian culture.

Volkov V.A. Labour in the context of A. P. Chekhov’s and N. G. Chernyshevsky’s ideas

It is claimed that the definition of labour given in the classical theory of political economy is not complete. By means of analyzing and comparing the works of A. P. Chekhov and N. G. Chernyshevsky, the author tries to broaden the understanding of activity, revealing an important subjective element in it. According to the ideas of these thinkers, labour influences spiritual and physical transformation of man and is socially significant. It is labour that makes it possible to create a new type of society, more perfect and happy.

Keywords: labour, political economy, Chernyshevsky, Chekhov.

Tsarev A.O. Pain, disease and medicalization of perception in “Letters of a Russian traveller”

The author tries to analyze the way pain, disease and medical practices are represented in “Letters of a Russian traveller” by N. M. Karamzin. Some descriptions of sensory perceptions of the narrator in the novel are discussed. It is concluded that they depend on the literary tradition and philosophical foundations of sentimentalism, as well as on the medical discourse.

Keywords: Karamzin, diseases, medicine, perception, sensuality, melancholy, sentimentalism.

Shalnova K.V. The discourse of consumption: food and drink in “Letters of a Russian traveller” by N. M. Karamzin

In this paper the author tries: 1) to analyze some descriptions of gustatory perceptions found in the text of “Letters of a Russian traveller” by Karamzin; 2) to determine the role played by these descriptions and practices dealt with eating in constructing the everyday life of the late 18th century; 3) to highlight the functions they perform in the text.

Keywords: Karamzin, “Letters of a Russian traveller”, markers of everyday life, food, gustatory perceptions, food in culture.

Turonek-Ostrowska K. Lou Andreas-Salomé on the religious character of Russian philosophy

The article presents an analysis of the main ideas of Lou Andreas-Salomé (1861–1937), expressed in her articles devoted to Russian philosophy and culture. According to Salomé, the distinguishing feature of Russian philosophy is religiousness resulted from by the peculiarities of the Slavic perception of the world, such as gentleness and sensitivity. This also explains the literary centrism of Russian philosophy, on the one hand, and the philosophical nature of Russian literature, on the other. The conclusion is drawn that Salomé's works written in emigration helped to spread knowledge about Russian philosophy in Europe.

Keywords: Lou Andreas-Salomé, Russian philosophy, Tolstoy, Dostoevsky, religiosity, Slavdom.

Maevska L. Ethical views of Andrzej Grzegorzczak

The ethical views of the Polish logic Andrzej Grzegorzczak (1922–2014) are considered. The main subject of the philosophical interest of Grzegorzczak was man in the context of anthropology and axiology. Justifying the importance of the Other and the need for humility as a condition of ethical actions, the Polish thinker relied on the ideas of his teacher Tadeusz Kotarbinski. The author of the article draws parallels between the ethical doctrine of Grzegorzczak and the theory of non-resistance to evil by force of L. N. Tolstoy. The relevance of these problems is shown.

Keywords: Grzegorzczak, ethics, patterns of thinking, nonviolence, humility.

Shilovskaya K.N., Yechina I., Popov D.S., Zakroshvili N., Dzhabrailov R.I. Analysis of G. I. Chelpanov's criticism of materialism in his work "On contemporary philosophical trends"

The paper considers the key theses of the work "On contemporary philosophical trends" written by G. I. Chelpanov. The analysis allows us to conclude that Chelpanov's antimaterialistic rhetoric is not a sufficient argument in favour of idealism, in spite of the fact that there are some interesting considerations.

Keywords: Russian philosophy, idealism, materialism, mental, physical, Chelpanov.

Kolenko S.G. Past and future of the Russian artel

The phenomenon of Russian artel is discussed from the point of view of organization of labour and management. The author draws attention to the search of modern scientific management, where the organizational model, which is essentially identical to the Russian artel. The Russian artel is a form of social, cultural and labour organization, which naturally arose among the Russian people. In it the labour and religious archetypes are inseparably linked. The artel way of labour organization is contrasted with the capitalist one. The author concludes that it is necessary to refute the paradigm of market represented by ideologists of capitalism as the only "objective" economic model.

Keywords: artel, labour, labour organization, capital, Russian history.

Kukushkina E.N. The ethnosophical aspect of "Altai philosophy"

The article considers the concepts of Altaic philosophy, or ethnosophy, as the manifestations of mythological consciousness. The main themes of Altaic philosophy, such as criticism of the technogenic and consumer civilization, environmental protection, ecology, revival of true traditions, are discussed.

Keywords: ethnosophy, Altaic philosophy, mythological consciousness, noosphere.

Vorochai V.V. University philosophy in the context of social processes: intellectual history and collective biography. Results of the project

The article is a report on the fundamental research of the St. Petersburg State University “University Philosophy in the Context of Social Processes: Intellectual History and Collective Biography”, fulfilled by lecturers, graduate students and students of the Institute of Philosophy and the Institute of History of St. Petersburg State University. The basic methodological principles of the study are described. Particular attention is paid to the results of the research work: published articles, monographs, archival materials, the network biographical dictionary of philosophers of St. Petersburg University.

Keywords: research, philosophy, St. Petersburg University, higher school, biography.

АВТОРЫ НОМЕРА

Балакирева Татьяна Андреевна – аспирантка по направлению «Философия, этика и религиоведение» Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Волков Владислав Андреевич – студент Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Ворочай Вероника Валерьевна – магистр Балтийской международной академии, Рига

Гусарова Галина Александровна – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и педагогики Белорусской государственной сельскохозяйственной академии

Джабраилов Руслан Ильгарович – студент Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Евлампиев Игорь Иванович – доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Ечина Ирина Олеговна – студентка Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Закрошвили Нино – студентка Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Замалеев Александр Фазлаевич – доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Какидзоз Ринко – магистрантка Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Ковалева Елена Олеговна – старший преподаватель кафедры социологии и социальных технологий Тверского государственного технического университета

Коленко Сергей Геннадьевич – кандидат культурологии, старший преподаватель кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Костюк Людмила Викторовна – младший научный сотрудник НИЛ «Культура, искусство и социум Приднестровья» Приднестровского государственного института искусств

Крочак Юстина – кандидат философских наук, преподаватель Зеленогурского университета, Польша

Кукушкина Екатерина Николаевна – магистрантка Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Куприянов Виктор Александрович – кандидат философских наук, ассоциированный научный сотрудник Социологического института ФНИСЦ РАН

Легчилин Анатолий Александрович – кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии культуры факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета

Маевска Люцина – аспирантка Института философии Зелёногурского университета, Польша

Малинов Алексей Валерьевич – доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, ассоциированный научный сотрудник Социологического института ФНИСЦ РАН

Новиков Владимир Тимофеевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и методологии наук факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета

Новикова Ольга Владимировна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и методологии наук факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета

Осипова Татьяна Александровна – магистрантка Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Панченко Ирина Александровна – старший научный сотрудник Отдела фото-кино-видеофиксации Сектора архива изображений Государственного Русского музея

Пешперова Изольда Юрьевна – кандидат юридических наук, профессор кафедры международного и гуманитарного права Северо-Западного института управления РАНХиГС при Президенте РФ

Попов Данил Сергеевич – студент Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Решецкая Татьяна Николаевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и педагогики Белорусской государственной сельскохозяйственной академии

Рыбас Александр Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, ассоциированный научный сотрудник Социологического института ФНИСЦ РАН

Симосато Тосиюки – доктор философии, профессор Университета образования Дзээтцу, Япония

Троицкий Сергей Александрович – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Туронек-Островска Катажина – аспирантка Института философии Зелёногурского университета, Польша

Хаяси Юки – аспирантка Университета Токио, сотрудник Японского общества поддержки наук при Министерстве образования, культуры, спорта, науки и технологий Японии

Хоблик Йиржи – доктор теологии, доцент кафедры политологии и философии философского факультета Университета Яна Евангелиста Пуркине в Усти-над-Лабем, Чехия

Царев Алексей Олегович – магистрант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Шальнова Ксения Вячеславовна – магистрантка Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Шиловская Ксения Николаевна – студентка Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

CONTENTS

CONFERENCE MATERIALS

| | |
|---|----|
| <i>Zamaleev A.F.</i> From Slavophilism to Russophilia: destruction of the pan-Slavic idea | 5 |
| <i>Evlampiev I.I.</i> The Russian idea and the idea of Europe | 8 |
| <i>Gusarova G.A., Reshetskaya T.N.</i> The sources of Frantsysk Skoryna's humanism | 19 |
| <i>Novikova O.V.</i> Three projects of civilizational evolution of Belarus in early 20th century: I. Kanchevsky, V. Samoilo, A. Tsvikewich | 24 |
| <i>Hoblik J.</i> The glory of Slava: Jan Kollar and his study of the religion of the Slavs..... | 31 |
| <i>Panchenko I.A.</i> Portrait photo gallery of the deputies of the 1867 Slavic congress..... | 38 |

SCIENTIFIC ARTICLES

| | |
|--|----|
| <i>Krochak Ju.</i> The role of Christian writings in the formation of the "aesthetic identity" of ancient Russian culture | 47 |
| <i>Shimosato T. K. M. Baer and N. I. Nadezhdin:</i> the founders of Russian ethnography as a science | 56 |
| <i>Malinov A.V.</i> The philosophy of Russian history of K. D. Kavelin | 65 |
| <i>Hayashi Yu.</i> Gabriel Marcel and Nicholai Berdyaev: a new approach to "vital" philosophy | 71 |
| <i>V. T. Novikov, A. A. Legchilin.</i> Dialogue that did not exist: to the methodology of organicism of NO Lossky and I. Kant | 77 |
| <i>Zamaleev A.F.</i> Russian philosophy of the post-classic era | 86 |

MONOGRAPH IN THE ISSUE

| | |
|---|----|
| <i>Rybas A.E.</i> Richard Rorty as a Russian philosopher..... | 99 |
|---|----|

QUESTIONS OF CULTUROLOGY

| | |
|---|-----|
| <i>Balakireva T.A.</i> Transformation of communication on the example of Russian TV | 177 |
| <i>Osipova T.A.</i> Topology and chronology of the Old Rus' myths | 185 |
| <i>Kostyuk L.V.</i> Slavic motives in the decorative and applied art of Transnistria | 191 |

FROM THE HISTORY OF SLAVOPHILISM

| | |
|--|-----|
| <i>Malinov A.V., Peshperova I.Ju.</i> The unforgettable teacher (V. I. Lamansky and I. I. Sreznevsky) | 197 |
| <i>V. I. Lamansky.</i> Statements [of Magister dissertation “On the Slavs in Asia Minor, Africa and Spain”]..... | 203 |
| <i>I. I. Sreznevsky.</i> Note on the scholarly works of the professor V. I. Lamansky..... | 205 |
| <i>Kupriyanov V.A.</i> V. I. Lamansky’s panslavism in the context of the Slavic reciprocity theory of the 19 th century..... | 209 |
| <i>Kovaleva E.O.</i> The continuity of socio-cultural traditions in the light of the views of Slavophiles..... | 219 |
| <i>Troitskiy S.A.</i> Slavophiles’s theory of art | 224 |

FIRST PUBLICATION

| | |
|---|-----|
| <i>Kahizoe R.</i> Intermediality in the play “Elizaveta Bam” by D. Kharmis..... | 237 |
| <i>Volkov V.A.</i> Labour in the context of A. P. Chekhov’s and N. G. Chernyshevsky’s ideas..... | 245 |
| <i>Tsarev A.O.</i> Pain, disease and medicalization of perception in “Letters of a Russian traveller” | 252 |
| <i>Shalnova K.V.</i> The discourse of consumption: food and drink in “Letters of a Russian traveller” by N. M. Karamzin..... | 264 |

STUDIES

| | |
|--|-----|
| <i>Turonek-Ostrowska K.</i> Lou Andreas-Salomė on the religious character of Russian philosophy | 275 |
| <i>Maevska L.</i> Ethical views of Andrzej Grzegorzczak | 285 |

PHILOSOPHY SEMINAR

| | |
|--|-----|
| <i>Shilovskaya K.N., Yechina I., Popov D.S., Zakroshvili N., Dzhabrailov R.I.</i> Analysis of G. I. Chelpanov’s criticism of materialism in his work “On contemporary philosophical trends..... | 297 |
|--|-----|

FROM THE EDITORIAL MAIL

| | |
|---|-----|
| <i>Kolenko S.G.</i> Past and future of the Russian artel..... | 308 |
| <i>Kukushkina E.N.</i> The ethnosophical aspect of “Altai philosophy” | 316 |
| <i>Vorochai V.V.</i> University philosophy in the context of social processes: intellectual history and collective biography. Results of the project ... | 323 |
| SUMMARIES..... | 340 |
| AUTHORS OF THE ISSUE | 348 |

Периодическое издание

ВЕЧЕ

Журнал русской философии и культуры

Выпуск 29

Оригинал-макет: А. Е. Рыбас

Печатается без издательского редактирования

Подписано в печать 24.11.2017. Формат 60×84/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 22,12. Тираж 100 экз. Заказ № 422.
Типография «Литография»
191119, С.-Петербург, Днепропетровская ул., 8



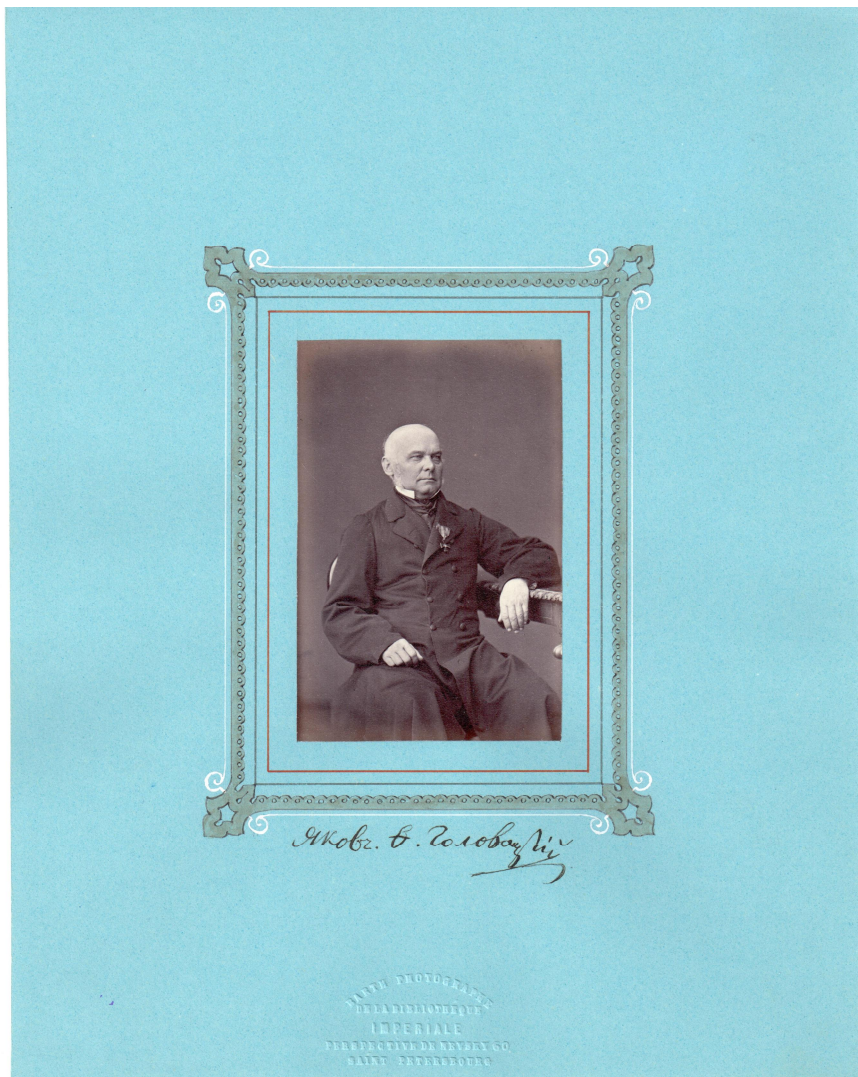
А. П. фон Барт. Франц Ладислав Ригер (1818–1903)

Лист из альбома «Славяне в России, 1867»

Альбуминовый отпечаток, фирменный бланк.

8,6x5,6; 18,3x23,2

ГРМ. Аф-134/15



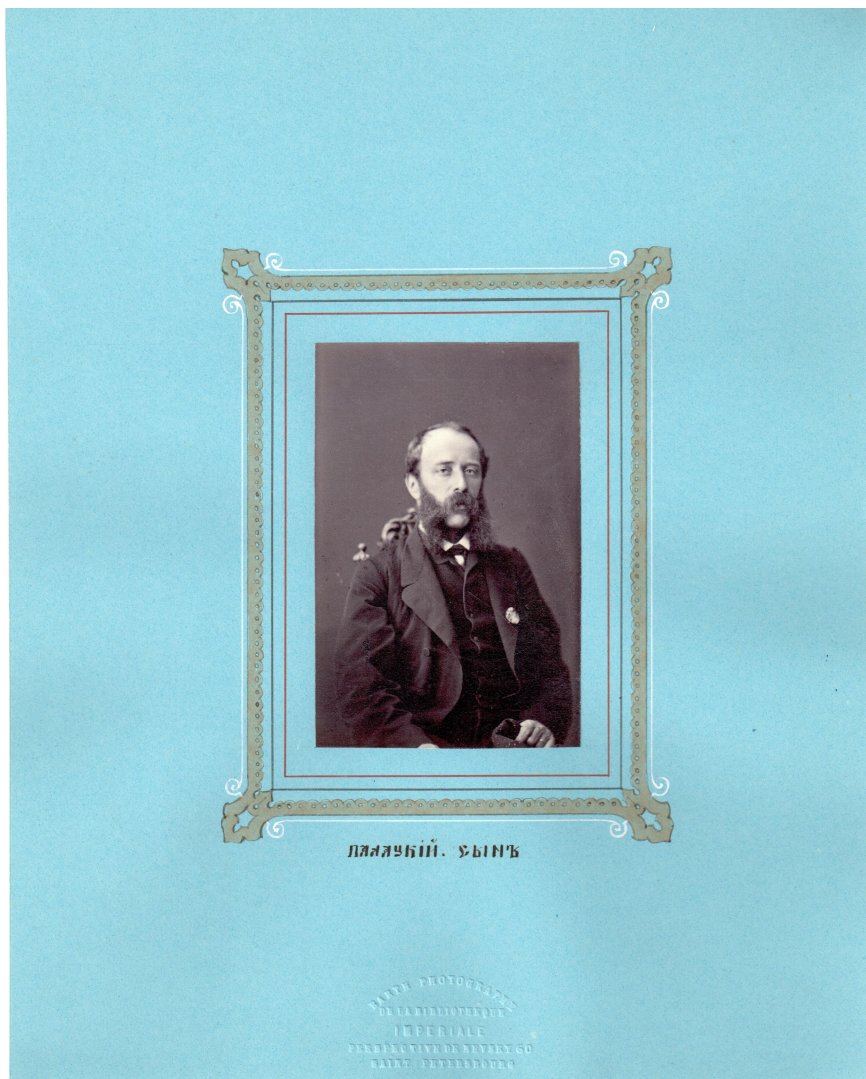
А. П. фон Барт. Яков Федорович Головацкий (1814–1888)

Лист из альбома «Славяне в России, 1867»

Альбуминовый отпечаток, фирменный бланк.

8,6x5,6; 18,3x23,2

ГРМ. Аф-134/16



А. П. фон Барт. Ян Кршителъ Кашпар Палацкій (1830–1908).
Лист из альбома «Славяне в России, 1867».
Альбуминовый отпечаток, фирменный бланк.
8,6х5,6; 18,3х23,2
ГРМ. Аф-134/39

Ламанский
Владимир Иванович
(1833–1914),
русский историк и славист



Срезневский
Измаил Иванович
(1812–1880),
русский филолог-славист,
академик Петербургской АН