

Федеральный научно-исследовательский социологический центр РАН
Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН
Международный центр изучения русской философии

**ИНТЕРКУЛЬТУРНАЯ ФИЛОСОФИЯ:
ПОЛИЛОГ ТРАДИЦИЙ**

**Санкт-Петербург
2020**

УДК 101.8 +303.01 +303.446.23 +93/94 +929
ББК 87.3(2)+63.3
И73

Утверждено к публикации Ученым советом Социологического
института РАН – филиала Федерального научно-исследовательского
социологического центра Российской академии наук

Рецензенты:

д-р социол. наук, проф. *М. В. Масловский*
д-р филос. наук, проф. *Е. Г. Соколов*

Интеркультурная философия: полилог традиций:

Сб. трудов конференции / Отв. ред.: А.В. Малинов, А.Е. Рыбас.
СПб.: Интерсоцис, 2020. – 287 с.

ISBN 978-5-94348-076-8

В сборнике публикуются тезисы докладов и статьи, написанные на основе докладов, прочитанных на Седьмых международных чтениях «Интеркультурная философия: полилог традиций», проходивших 24–26 сентября 2020 г. в Социологическом институте РАН – филиале Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН при участии Международного центра изучения русской философии.

Для всех интересующихся русской философией и культурой, социологией, историографией.

DOI 10.31119/interculturalphilosophy2020

При поддержке

*Российского фонда фундаментальных исследований
(грант № 20-011-20008)*

ISBN 978-5-94348-076-8

© Интерсоцис, 2020
© Авторы статей, 2020

Содержание

ИНТЕРКУЛЬТУРНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ПРОБЛЕМЫ, КОНТЕКСТЫ, ПЕРСОНАЛИИ

ТЕЗИСЫ ДОКЛАДОВ

<i>Мелих Ю.Б.</i> «Поколение» как культурно-историческая категория для интерпретации полихронности и полифоничности культуры.....	9
<i>Марченко О.В.</i> Несколько замечаний о теме самобытности и заимствований в размышлениях русских мыслителей первой половины XX века.....	10
<i>Даренский В.Ю.</i> Еврейская составляющая русской философии: императив возрождения «библейского мышления»	12
<i>Савчук В.В.</i> Петербургская танатология – топологическое бремя русской философии	14
<i>Фокин С.Л.</i> Подорога и Достоевский: мимесис и литература как экономика обогащения	16
<i>Крюкова С.Л.</i> Языковой мир Андрея Платонова сквозь философскую оптику Валерия Подороги.....	17
<i>Дидык М.А., Ерыгин А.Н.</i> Идея истории: Гегель – Ясперс и Чичерин – Соловьев (Классичность и современность в русско-немецком историософском рефлексивном контексте).....	19
<i>Евлампиев И.И.</i> Концепция всеединства в русской философии и ее истоки в немецких системах XIX века.....	19
<i>Серкова В.А.</i> Платон, Соловьев, Деррида – интерпретации жизни и философии Сократа.....	23
<i>Петренко В.В.</i> П. Я. Чаадаев и русско-европейский интеллектуальный диалог: между субстанциальностью и перформативностью.....	26
<i>Малинов А.В.</i> Философия полилога: интеркультурный аспект	28
<i>Fornet-Betancourt R.</i> Die gegenwärtige Welt als Herausforderung für die Interkulturalität.....	29
<i>Степанянц М.Т.</i> Межкультурная философия как постигнутая в мышлении эпоха.....	30
<i>Djurković M.</i> Black Mirror and COVID 19: Biotechnological challenges for intercultural thinking.....	31
<i>Garrison J.</i> Interpretation (nicht Übersetzung) und philosophische Traditionen. Methodologische Betrachtungen	31

<i>Эпитейн М.Н.</i> Проективность как метод мышления. Переход от философского анализа к синтезу.....	32
<i>Суходуб Т.Д.</i> Интеркультурная философия: возможные пределы и пределы возможности.....	34
<i>Шиповалова Т.Д.</i> Возможности историко-эпистемологического подхода в интеркультурной философии.....	37
<i>Parkes G.</i> Engaging China on the Climate Crisis. A Model for a Global Conversation.....	38
<i>Губман Б.Л., Ануфриева К.В.</i> Paul Ricoeur as a transcultural thinker: A dialogue between hermeneutics and analytical philosophy of history.....	39
<i>Назарова О.А.</i> О сущностном отличии «меж-» от «интер-»: от межкультурного к интеркультурному философскому полилогу в европейском культурном пространстве.....	41
<i>Кауфман И.С.</i> Западная и советская культуры историографии науки (20–40-е гг.) в диалоге и столкновении.....	43
<i>Шибяева М.М.</i> Отечественная «поэзия мысли» в пространстве полилога традиций.....	44
<i>Михайлова Е.Е.</i> Дискурсивная полилогичность трудов Н. И. Кареева.....	46
<i>Ивонина О.И.</i> Образ Запада в русской религиозной философии истории.....	48
<i>Коробкова С.Н.</i> «Все мы одинаково Христовы»: интеркультурный проект русского философского реализма.....	50
<i>Безлепкин Н.И.</i> Историсофия в российском общественном сознании: истоки и причины влияния.....	53
<i>Володин А.В.</i> Принцип тождества в свете мистического опыта: от Г. Сузо и И. Таулера к П. Флоренскому.....	55
<i>Декань К.Ю.</i> Онтология как учение о бытии в контексте философского дискурса.....	57
<i>Мирошниченко Е.И.</i> Роль семьи в формировании мировоззрения и характера А. С. Хомякова и И. В. Киреевского.....	59
<i>Лосев А.В.</i> Философия от первого лица.....	61
<i>Гайкин В.А.</i> Запад и Восток: полилог религии, искусства, философии.....	62
<i>Максимов М.В., Максимова Л.М.</i> Философия всеединства В. С. Соловьева как транскультурный феномен.....	66
<i>Тимощук Е.А.</i> Феноменология в интеркультурном полилоге.....	67
<i>Цибизова Л.А.</i> О чем болит душа: Ф. Достоевский, К. Леонтьев, В. Розанов..	68
<i>Зинченко Т.Е.</i> Значение концепции личности в философии права В. С. Соловьева.....	70

<i>Ряполов С.В.</i> «Английский вопрос» в русской философской культуре первой половины XIX в.....	71
<i>Ким Ф.С.</i> Апология литературы как формы философствования: А. Амаладасс и Г.-К. Кальтенбруннер	73
<i>Коваль О.А.</i> «Мыслить поэтически»: Ханна Арендт и художественная литература	75
<i>Морозов В.Н.</i> Алхимическая натурфилософия мусульманского востока и практики переводов в русской интеллектуальной истории на рубеже XVIII–XIX вв.....	76
<i>Мещерина Е.Г.</i> Религиозно-философские аспекты творчества в ранних работах Ф. А. Степуна (статьи 1910–1913 гг.).....	78
<i>Ермишин О.Т.</i> Морфология культуры и искусства: концепции В. Н. Ильина и А. Г. Габричевского	79
<i>Бродский А.И.</i> Theologia militantis. Религиозный смысл войны: С. Н. Булгаков vs. Г. Ф. Гегель.....	81
<i>Пчелина О.В.</i> Полилог религии, культуры и философии: интерпретация Д. С. Мережковского	82
<i>Крипеcka I.</i> We Could Be Cannibals After All. Descartes and the quest for universality, an intercultural reading	84
<i>Roni R.</i> Nietzsche und die Dekonstruktion von Identitäten: Die „Freigeister“ in den interkulturellen Gesellschaften	84
<i>Аляев Г.Е.</i> Философия в психологии и психология в философии: диалог С. Л. Франка и Л. Бинсвангера	85
<i>Киейзик Л.</i> Женщины в русской философии: культурные и интеркультурные портреты	86
<i>Boteva-Richter B.</i> Inter als Metamorphose des Denkens – Die Methode Watsujis und ihre Anwendbarkeit im interkulturellen Diskurs der Gegenwart	87
<i>Vicens J.</i> Ecological perspective on cities. A cosmological view on time and nature	87
<i>Saal B.</i> The Children’s Polylogue – Doing Philosophy with Children in Intercultural Encounters.....	88
НАУЧНЫЕ СТАТЬИ	
<i>Караваев Э.Ф.</i> Полилогичность философского мышления в свете теории лимитизма К. Ф. Жакова	90
<i>Рыбас А.Е.</i> Русская философия в контексте интеркультурных влияний: аспект позитивизма	96
<i>Гашков С.А.</i> Проблема возможности/невозможности историко-философской классификации в свете вопроса об интеркультурном полилоге	105

<i>Осипов И.Д.</i> Правовая коммуникация в культуре: контекст актуальности.....	111
<i>Соловьев В.М. В. В.</i> Розанов: ключ к пониманию русской культуры	119
<i>Матвеева И.Ю.</i> Влияние западной библеистики XIX века на интерпретацию образа Иисуса Христа в творчестве Ф. Достоевского (на примере книги Э. Ренана).....	134
<i>Ли Тяньюнь.</i> Будущее и бессмертие в религиозной философии Ф. М. Достоевского	147
<i>Осипова Т.А.</i> «От субъекта к проекту»: энтропия и негэнтропия «Я». От дискурсивной философии к философии визуальности.....	159
<i>Браславский Р.Г., Козловский В.В.</i> Цивилизационный анализ и модели истории в перспективе межкультурного взаимодействия.....	164

ДИАЛОГ ТЕОЛОГО-ФИЛОСОФСКИХ ТРАДИЦИЙ ЗАПАДА И ВОСТОКА

ТЕЗИСЫ ДОКЛАДОВ

<i>Макаров Д.И.</i> Замечание о замечании. Об одном примере обращения В. В. Библихина к патристике (Климент Александрийский).....	176
<i>Бирюков Д.С.</i> Линии использования стоического учения о смешении тел в византийской богословской литературе	178
<i>Щукин Т.А.</i> Проблемы идентификации оппонентов в трактате Леонтия Иерусалимского «Против монофизитов»	181
<i>Мирошниченко Е.И.</i> Об источнике термина «ипостась» у Э. Левинаса.....	184
<i>Иваненко А.А.</i> Между трансценденцией и эмпиризмом: учение И. Г. Фихте о Боге	187
<i>Баранов В.А.</i> Учение об ангелах в «Точном изложении православной веры» преп. Иоанна Дамаскина.....	189
<i>Исаков А.Н.</i> Рецепция отечественной духовной традиции в современной литературе: на примере романов Евгения Водолазкина «Соловьев и Ларионов» и «Лавр»	190

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ

<i>Ноговицин О.Н.</i> Физика, космология и экзегеза Писания в христологической полемике первой половины VI в.: солнце как пример уникальной составной природы в споре Иоанна Филопона и диофизитов о природе Христа.....	193
<i>Бирюков Д.С.</i> Космологическая полемика в «Против Евномия» Григория Нисского: с кем полемизирует Григорий?	199
<i>Щукин Т.А.</i> «Главы физические» Григория Паламы: исторический контекст, мотивация автора, адресат	204

<i>Протопопов И.А.</i> Онтологическое доказательство бытия бога в философии Гегеля.....	208
<i>Муравьев А.Н.</i> Гегель об истоке религиозного фанатизма в «Лекциях о доказательстве бытия бога»	216
<i>Бирюков Д.С., Хахалова А.А.</i> Миссионерский мотив в византиноцентризме И. В. Киреевского и его историческое значение.....	220
<i>Бирюков Д.С.</i> Тема самосозерцания ума у Григория Паламы: иудейский бэкграунд.....	225

ВЫСШАЯ ШКОЛА ПЕТЕРБУРГА И ПЕТЕРБУРГСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ТЕЗИСЫ ДОКЛАДОВ

<i>Долгова Е.А.</i> Размышления «о проблемах кочевниковедения»: неопубликованное письмо П. А. Савицкого Н. И. Карееву, 1928.....	229
<i>Тоноян Л.Г.</i> Рукописная «Логика» Е. Б. Сырейщикова и ее роль в университетском образовании.....	230
<i>Слискова В.В.</i> Французский диалог Н. И. Кареева: переписка 1910–1920-х гг.	232
<i>Пешперова И.Ю.</i> Современные исследования по истории петербургской философии	233

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ

<i>Ростовцев Е.А.</i> Цифровой поворот и проблемы истории науки.....	236
<i>Баринов Д.А., Сидорчук И.В.</i> «У нашей Натальи все люди каналы»: Дмитрий Мартынович Михайлин – декан философского факультета ЛГУ 1948–1951 гг.	248
<i>Потехина И.П.</i> Петербургская медиевистика и крах церковно-исторических штудий в первые десятилетия советской власти	259
<i>Сосницкий Д.А.</i> Материалы о жизни и творчестве А.А. Шахматова в собрании Отдела рукописей РНБ (к 100-летней годовщине со дня смерти)	265
<i>Тихонов И.Л.</i> Репрессии в ГАИМК: случай партийцев С. Д. Дмитрова и А. И. Кауля.....	270
<i>Рыбас А.Е.</i> Ленинградская школа философии науки: основные идеи и представители.....	276

**ИНТЕРКУЛЬТУРНАЯ ФИЛОСОФИЯ:
ПРОБЛЕМЫ, КОНТЕКСТЫ, ПЕРСОНАЛИИ**

ТЕЗИСЫ ДОКЛАДОВ

Мелих Юлия Биляловна

Московский гос. ун-т им. М. В. Ломоносова

«ПОКОЛЕНИЕ» КАК КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ ДЛЯ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПОЛИХРОННОСТИ И ПОЛИФОНИЧНОСТИ КУЛЬТУРЫ

В докладе рассматриваются три пункта: 1) теоретизация категории «поколение» с использованием координационного (А. Шопенгауэр) и индивидуализирующего методов (Г. Риккерт) и понятий, раскрывающих содержание категории «поколение»; 2) категория «отцы и дети» как специфическая категория для интерпретации русской истории и культуры (И.В. Гессен); 3) рассмотрение истории и культуры России через поколение отцов и детей семьи Гессен.

1) *Координационный* принцип теоретизации истории означает ее принадлежность к определенному времени и месту, что в то же время согласовывается с рассмотрением культуры как полифоничной и линейной (прошлое-настоящее-будущее) и полихронной (одновременное присутствие нескольких поколений). Категория «поколение» позволяет также рассматривать определенный период через пары категорий: «старое и новое», «согласие-разногласие», «родственность-неродственность» и «полихронность», «полифоничность» и др. *Индивидуализирующий* принцип позволяет рассматривать каждого представителя поколения с точки зрения типичных как для него, так и для всего периода характеристик.

2) Категория «отцы и дети», пришедшая из романа И. Тургенева, уже применяется как методологическая категория в русской культуре и истории, хотя в первую очередь в литературе, в том числе и в современной: «Незамеченное поколение» Вл. Варшавского, «Поколение П» В. Пелевина. Трактовка отцовства и сыновства в религиозно-философском контексте представлена у Н.Ф. Федорова.

3) Применение категории «поколение» демонстрируется на примере семьи Гессен: Указанные методологические подходы применяются к толкованию поколений отцов и детей семьи Гессенов, выделяется их специфика:

Интеркультурная философия: проблемы, контексты, персоналии

поколение отца Иосифа Владимировича – поколение революционеров и политических деятелей; поколение сына и отца Сергея Иосифовича – поколение философов-собеседников дискурса Серебряного века; поколение сыновей Евгения и Дмитрия Сергеевичей – поколение незваных на пир истории эмигрантов. Конфликт «отцов и детей» позволяет лучше понять особенности позиций, занятых представителями семьи Гессенов в интеллектуальных столкновениях русской жизни XX в.: либералы – консерваторы и славянофилы – западники.

Таким образом осуществляется теоретическая (познавательная) расстройка категории «поколение» из перспективы ее полихронности и полифоничности.

Марченко Олег Викторович

Российский гос. гуманитарный ун-т;

Московская гос. консерватория им. П. И. Чайковского

НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ О ТЕМЕ САМОБЫТНОСТИ И ЗАИМСТВОВАНИЯХ В РАЗМЫШЛЕНИЯХ РУССКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА

Стоит согласиться, что тема самобытности и заимствованиях при разговоре о русской философии является одной из важнейших. И здесь одной из самых любопытных фигур является русский мыслитель начала XX в. В.Ф. Эрн, который в серии работ уделил очень много времени и сил, пытаясь прояснить вопрос о своеобразии отечественной философии. Интересно, что к самому Эрну и его пониманию выше обозначенной темы частенько применялась (да и сейчас применяется) характеристика вроде следующей: «...в целом Эрн до конца жизни стоял на позиции неприятия западной философии (в особенности немецкой) и необходимости ее преодоления в русской мысли. Он остался сторонником изоляции России от западного влияния, национальной культурной замкнутости – остался в плену своей схемы, не в силах освободиться от неё. Дальнейшее историческое развитие показало несостоятельность идей изоляции национальной культуры, которые препятствуют реализации творческих потенциалов, заложенных в каждом народе», – писал в свое время один из публикаторов [1, с. 99–100]. Выражения «национальная культурная замкнутость», «идеи изоляции национальной культуры» явно отсылают к позиции С.Л. Франка, который в знаменитой полемике с Эрном 1910 г. озаглавил свои ответные статьи броским «О национализме в философии». В начале 1920-х гг. в эмиграции Франк все же сумел, нужно отдать ему должное, существенно скорректировать свои взгляды на специфику русской философии, и новый его взгляд на сей предмет обнаружил примечательное

сходство со взглядами своего давнишнего, к тому времени давно уже покойного, оппонента [см.: 3, 5]. Однако подобные неизбежные коррективы, сдаётся, не стали все же достоянием современного научного сознания в области рассмотрения темы влияний и заимствований применительно к истории русской философии.

На самом деле, и мне приходилось уже говорить и писать на эту тему [4, с. 189–230], Эрн ни в коем случае не отрицал факт влияния и зависимости отечественной философской мысли от мысли новоевропейской. Не видеть этого означает просто не понимать специфику подхода Эрна к рассмотрению сущности и природы русской философской мысли и результатов этого рассмотрения. Нужно всячески подчеркнуть, что влиянию новоевропейской мысли на генезис русской философии (ее начало Владимир Францевич, а вслед за ним и В.В. Зеньковский, С.Л. Франк и многие другие, видел в фигуре Григория Сковороды) отводится в концепции Эрна важнейшая, *конструктивная*, роль. Однако обычное указание на зависимость и влияние ещё не говорит ни о чём конкретном, – полагал Эрн, – и не позволяет показать специфику феномена оригинальной русской философии. «Ведь и западная мысль развивалась в несомненной и глубокой зависимости от античной. Простой факт этой зависимости означает ли неоригинальность новой мысли по сравнению с античной? Конечно, нет!» [7, с. 85] Существуют, по-видимому, различные формы влияния и зависимости. И если говорить о русской философии, то фактор воздействия западной мысли на русское сознание исключительно велик по своему эффекту и ответной реакции. В самом деле, русская культура во второй, петровской её фазе переживает глубокое и обширное влияние Запада, проникающее во все жизненно важные области. «С Петра Великого, принуждением Промысла и истории, взрослый русский человек посылается на учёбу новому Западу... С тех пор в России брошены семена новой культуры... Западная культура с Петра Великого перестала быть для нас трансцендентной. Она влилась в нас и дальше будет продолжать вливаться» [7, с. 387, 389]. Такое же мощное воздействие осуществляется и в сфере мысли, – с этого времени и по сей день для русского сознания характерно пристальное внимание к западной философии, «исключительная *заинтересованность* всеми продуктами философского творчества Европы» [7, с. 85]. Это – не просто «влияние» или «заимствование», о чём любили и любят писать многие историки отечественной философской мысли, это нечто иное. Воздействие новоевропейского «рационализма» философ уподобляет гигантскому молоту, кующему «русское самосознание на исторической наковальне, воздвигнутой гением великого Петра» [6, с. 26]. Именно в этой тяжкой культурной работе, по мнению Эрна, происходит становление оригинальной русской философии с ее внятной тенденцией к антично-христианскому *логизму*, проявляющемуся в неслучайной совокупности специфических характеристик [2].

Интеркультурная философия: проблемы, контексты, персоналии

Литература:

1. *Киселёв С.Г.* Предисловие к публикации [статьи В.Ф.Эрна «От Канта к Крупу»] // Вопросы философии. 1989. №9. С. 96-100.
2. *Марченко О.В.* Владимир Эрдн и его концепция русской философии // В.Ф Эрн: pro et contra / Сост., вступ. ст., коммент. А.А. Ермичева. СПб: РХГА, 2006. С. 824-855, 966-972.
3. *Марченко О.В.* К истокам замысла «Истории русской философии» В.В. Зеньковского // Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. Богословие. Философия. 2006. № 1. С. 105-113.
4. *Марченко О.В.* Очерки по истории философии. М.: МГУП, 2002.
5. *Марченко О.В.* Спор В.Ф. Эрна и С.Л. Франка о специфике русской философии (к вопросу о метафизике социокультурного бытия в русской мысли XX века) // «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С.Л. Франка: Сборник научных статей. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 23-37.
6. *Эрдн В.Ф.* Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М.: Путь, 1912.
7. *Эрдн В.Ф.* Сочинения. М.: Правда, 1991.

Даренский Виталий Юрьевич

Луганский нац. ун-т им. Т. Шевченко

ЕВРЕЙСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: ИМПЕРАТИВ ВОЗРОЖДЕНИЯ «БИБЛЕЙСКОГО МЫШЛЕНИЯ»

Среди «классиков» русской философии XX в. особое место занимает ряд мыслителей еврейского происхождения. Все они ушли из иудейской культурной традиции, полностью вошли в русскую культуру, а некоторые даже приняли православие. Тем не менее, по стилю своей мысли они сразу узнаваемы. Этот стиль мышления, внесенный ими в русскую философию, в целом можно определить как «ветхозаветный» в позитивном смысле – не в смысле отказа от Евангелия, а как возвращение к тем основам «библейского мышления», которые были утрачены европейской философией вследствие ее опоры на античные модели мысли, имеющие языческое происхождение.

Предпринимаются попытки сформулировать специфику такого типа мышления (см.: [3]), но они пока носят фрагментарный характер. На наш взгляд, можно выделить три содержательные компонента «библейского мышления», которые особо акцентированы у русских философов еврейского происхождения. Это: 1) апофатика мышления о бытии – не только о бытии Божиим, но и о бытии в целом – т. е. понимание ущербности рационального мышления как такового; 2) акцентирование диалогического отношения Я – Ты как истока всякого познания; 3) мышление в топосе вечности («разрыв» естественного времени). Принявший православие С.Л. Франк отмечал, что в основе его религиозного опыта все равно остаются воспоминания иудейского

детства. Все три указанные компонента у него выражены в рациональной форме, и в этом смысле он наиболее «эллинизирован».

У Л. Шестова мыслилось два онтологически разных времени: время, исчисляемое рациональными средствами – время смерти и неподлинного существования, возникшее в результате грехопадения Адама. Это не только «внешнее» физическое время, но и время внутреннее, экзистенциальное, поскольку в последнем человек также воспринимает себя как «естественное» существо, в рамках человеческого «всемства» (Ф. Достоевский), а не в горизонте своего предстояния Творцу. Если же человек открывает в себе новый смысловой горизонт, не постижимый привычным разумом, то в этом горизонте открывается иной тип времени. Это время можно обозначить платоновским термином «анамнесис» – но в его более радикальном, чем у Платона, смысле. Если «плоды с дерева познания добра перестанут прельщать вас, вы будете рваться “по ту сторону добра и зла”, вас вечно будет тревожить анамнесис (воспоминание) о том, что видел первый человек, ваш отдаленный предок, и торжественные гимны разума и разуму будут вам казаться скучными песнями земли, а его истины – стенами тюрьмы» [4, с. 334]. Это абсолютное Время, в котором акт творения еще не закончился и человек еще пребывает райском бытии – но такое время не дано, а открывается «по ту сторону» всех данностей. Более рационализированный вариант такой философии дан в «Ключе веры» М.О. Гершензона (1869–1925).

Я.С. Друскин (1902–1980) сформулировал закон «одностороннего синтетического тождества» как высший синтез мышления. Его формула такова: «Жизнь есть жизнь, тождественная мысли о ней, сама мысль о жизни не тождественна жизни». Иными словами, мысль является мыслью постольку, поскольку она несводима ни к какому опыту и является трансценденцией. Это тоже анамнесис «адамова» времени, необходимость признания «момента вечности» между «я» и «ты», т.е. выход за пределы «естественного» времени: «Ноуменальное отношение возможно лишь в том случае, если ощущается абсолютность и вечность отношения я – ты», где разрыв времени есть маркер человеческой подлинности, а общая феноменология хронотопа «райского» библейского времени такова: «...отношение между я и ты – ноуменальное, если между ними Бог; если один из членов отношения я и ты увидел между собою и ближним Бога, то и другой увидит, потому что сознание по природе соборно, в грехе человек ограничился, в вере он восстанавливает незамкнутость сознания... если в отношении я и ты бремя стало общим и легким и иго – благом; если я и ты почувствовали абсолютность этого отношения, и друг друга в этом отношении, то они уже прикоснулись к вечности и вечной жизни – к Богу» [1, с. 211].

И.Д. Левин (1901–1984) преодолел рационализм, понимание философии как «науки», и определил ее как «поиск смысла», а метод – как постоянную трансформацию самого ума. Это также соответствует указанным принципам,

поэтому весьма показательно название статьи Е.Б. Рашковского об этом философе: «Философия метамира» [2]. Такое же соответствие можно увидеть и в трудах известного советского философа В.С. Библера (1918–2000).

Литература:

1. Друксин Я.С. Я и ты. Ноуменальное отношение // Вопросы философии. 1994. № 9. С. 207–213.
2. Рашковский Е.Б. Философия метамира: введение в труды Иосифа Давыдовича Левина (1901–1984) // Путь. Международный философский ежегодник. 1995. № 8. С. 352–361.
3. Сюй Фэнлинь. Смысл «библейской философии» у Льва Шестова // Вопросы философии. 2007. № 5. С. 80–84.
4. Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Соч. в 2-х томах. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 317–664.

Савчук Валерий Владимирович

Санкт-Петербургский гос. ун-т

**ПЕТЕРБУРГСКАЯ ТАНАТОЛОГИЯ – ТОПОЛОГИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ¹**

1. Вначале затронем связь идей с ландшафтом, в котором они возникали. В истории топологической рефлексии важна судьба географического детерминизма. Идея его столь же неискоренима из сферы философской мысли, сколь и дурная слава, с ним связанная. В отношении географического истока мысли присутствует ригоризм очевидности, который простирался на сферы в наши дни, казалось бы, далекие от метафизики. Приведу замечание М.Л. Гаспарова об Овидии, который полагал, что его поэзия настолько связана с местом его жизни, что в ином месте, в варварском мире «она совершенно невозможна». Каково же было его удивление, пишет М.Л. Гаспаров, когда по дороге в ссылку во время бури, грозившей гибелью кораблю, Овидий «поймал себя на том, что в голове его опять складываются стихи» и «это ощущение поразило его как чудо» [1, с. 201]. И так, с одной стороны, было замечено, что климатические и географические условия влияют на характер и нравы людей, с другой – появление социологических, экономических и политических теорий, редуцирующих особенности культуры, нравов и экономического уклада к общественному производству и совокупности общественных отношений – в такой перспективе географический детерминизм стал легкой ми-

¹ Работа выполнена в рамках исследовательского проекта, поддержанного РФФИ № 20-011-00144-а, «Теоретическое наследие философии в Ленинграде-Петербурге. Вторая половина XX века», СПбГУ.

Тезисы докладов

шению для критики *абсолютизации* географического фактора. Последовательно проведенная редукция довольно быстро породила противоположную крайность – *забвение* географического и климатического фактора, в объяснении жизни конкретного общества, его философии и культуры, «апофеоз беспочвенности». В истории древнего периода, напротив, сегодня наблюдается ренессанс климатических факторов объяснения поворотных моментов в истории различных народов.

2. Петербургская танатология возникла в 90-е годы XX в. Отцом основателем ее по праву считается Андрей Витальевич Демичев, который четко фиксирует в предисловии к альманаху «Фигуры Танатоса»: «Решающим импульсом для подготовки альманаха, стала лекция-беседа “Тема смерти в новой архаике”, проведенная 11 декабря 1990 г. в знаменитой “Бродячей собаке”, на фестивале Общества философии и искусства “Новая архаика”» [2, с. 4]. Вначале Ассоциация танатологов Санкт-Петербурга была общественной организацией, но после того, как в ее ряды органично влился Вадим Львович Рабинович, во многом усилиями которого в 1994 г. было организовано Санкт-Петербургское отделение Института человека РАН, директором которого он стал (ученый секретарь – Татьяна Владимировна Артемьева; после реформирования Института человека и слияния его с Институтом философии РАН петербургское отделение было переименовано в Санкт-Петербургское отделение Института философии РАН и просуществовало до 2004 г.), петербургская танатология получила академический статус.

3. Танатология, как и некрореализм не случайно сформировались в Петербурге – самом, пожалуй, танатологическом городе России: «Петербург основан на слезах и трупах» (Н. М. Карамзин), «В лице Петербурга... лицо смерти» (Д. С. Мережковский), «В Петербурге жить – словно спать в гробу» (О. Э. Мандельштам). Строго говоря, после 1917 г. о смерти говорить было не только не принято, но и невозможно. Тем не менее Петербург и в своём изначальном облике, и прячущийся под личиной Ленинграда, и воскресивший собственное имя – смерть словно бы притягивает. Не потому ли здесь уже в конце XX в. – независимо друг от друга, но в одно и то же время – возникают некрореализм и петербургская танатология, совпадающие по многим идеологическим и эстетическим устремлениям, суть которых прежде всего в том, что они помогают человеку, скованному страхом смерти, обрести достоинство перед лицом смерти, а значит, и жизни... Однако размышление о ещё недавно запретной теме воскрешает память о давно известном, но затаившемся в глубине нашего сознания. Отдельно следует привести мысли Демичева об истоках близости петербургской и финской танатологии: «...в силу общего топоса, общей пронзительно-щемящей эстетике болота, эстетики кладбища на болоте. Наш светлый северный глаз не терпит ярких пастозных решений, он ищет пастельных нюансов, игры полу- и четверть-тонов» [3, с. 187].

4. Танатология негативно связана с традицией коммунистической идеоло-

гии, сложившейся в советское время. Смерть во всех её неприглядных проявлениях была ею табуирована, постольку строители нового общества не замечали не только потерю бойца, но и суицид, смертельно больного, калеку, разложение трупа и т. д. К смерти относились стыдливо, как к сексу в отечественном кинематографе: после поцелуя героев кадр обрывался, как и после героической смерти. Некрореализм же, напротив, показывал, а танатология осмысливала, что происходило с «трупом», его судьбу в нашем мире. На этом концентрировали внимание не только известные киноработы некрореалистов, но и перформанс, инсталляция, живопись, а также фотография – как самостоятельный жанр, а не только в качестве документации акций. Итогом его размышлений, опиравшихся на Г. Федотова и других пассажиров «философского парохода», был вывод о произошедшей в советской России трагедии жизни и смерти. В итоге борьба со смертью оборачивается борьбой с жизнью. «Мертвецы, не зарегистрированные по своему ведомству, решительно нарушают границу, пружинисто занимают открытые линии, подвергаются инспекции, утилизации, инвентаризации все живое, становясь на место живых, становясь «живее всех живых» [2, с. 203].

Литература:

1. *Гаспаров М.А.* Овидий в изгнании // Публий Овидий Назон. Скорбные элегии. Письма с Понта. М.: Изд-во «Наука», 1978.
2. *Демичев А. В.* Предисловие // Фигуры Танатоса: Символы смерти в культуре / под общ. ред. А. В. Демичева, М. С. Уварова. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1991.
3. *Демичев А. В.* Территория Танатоса. СПб.: Академия исследования культуры, 2020. (В печати).

Фокин Сергей Леонидович

Санкт-Петербургский гос. экономический ун-т

ПОДОРОГА И ДОСТОЕВСКИЙ:

МИМЕСИС И ЛИТЕРАТУРА КАК ЭКОНОМИКА ОБОГАЩЕНИЯ¹

1. Новая книга В. Подороги «Рождение двойника. План и время в литературе Ф. Достоевского» (2019) отличается вызывающим неприятием экономического аспекта в литературном опыте русского романиста: «Достоевский не видел в деньгах экономического инструмента жизни и не стремился ни к обогащению, ни к экономии, ибо не принимал во внимание социальное значение денег» (с. 141).

¹ Работа выполнена в рамках реализации проекта «Междисциплинарная рецепция творчества Ф.М. Достоевского во Франции 1968–2018 годов: филология, философия, психоанализ», поддержанного РФФИ, № 18-012-90011.

Тезисы докладов

2. Это невнимание к экономике определяется не столько пренебрежением философа в отношении реального контекста творческого становления писателя (Подорога отлично знает жизненные обстоятельства Достоевского), сколько методом исследования, в котором преобладают абстрактно-концептуальные, а не собственно литературно-антропологические установки.

3. В противоположность умозрительной концепции Подороги, по-своему выражающей отвлеченность русской философии, необходимо твердо настаивать на том, что «реалистический» роман Достоевского является романом экономическим по преимуществу, поскольку предстает «робинзонадой» человека капиталистического, устраивающего жизнь по своему разумению в джунглях капиталистического города, где царит воля к власти, помноженная на волю к богатству, где «тварь дрожащая» грезит из гнусного подполья идеалом сверхчеловека.

4. Важно не забывать, что с самых первых творческих опытов Достоевский воспринимал литературу как инструмент личного обогащения. Даже в Сибири он одержим мыслью нажить капитал: «Конечно, я буду изыскивать все средства и зарабатывать деньги. Для этого превосходно было бы, если б мне позволили печатать. Кроме того, здесь в Сибири с очень маленьким капиталом (ничтожным) можно делать хорошие и верные спекуляции. Если б я здесь в Семипалатинске имел только 300 руб. сер<ебром> лишних, то я на эти 300 нажил бы в год непременно еще 300; край новый и любопытный» (из письма к брату 13-18 февраля 1856 г.).

5. В экономике, или устройстве, романа Достоевского сказывается не только либидинальное начало классического капитализма, но и известная религиозная структура, в силу которой человек капиталистический всецело определяется бесконечной, неискупимой виной. Похоть, как в виде «самостоятельного хотения» (Раскольников), так и в виде «сладогострастия насекомых» (Карамазовы), не только выступает движущей силой человека капиталистического, но и вызывает к вине, которая выступает противовесом воли к власти.

Крюкова Екатерина Борисовна

Социологический институт РАН — филиал ФНИСЦ РАН, Санкт-Петербург

ЯЗЫКОВОЙ МИР АНДРЕЯ ПЛАТОНОВА СКВОЗЬ ФИЛОСОФСКУЮ ОПТИКУ ВАЛЕРИЯ ПОДОРОГИ¹

Техника работы Валерия Подороги с художественными произведениями является весьма самобытной и представляет собой практическое воплощение

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, грант № 19-311-60010 «Этическое измерение языка: современная литература как способ подступить к границам высказываемого».

его идей по аналитической антропологии. Позиция, которую сознательно выбирает Подорога, – это позиция заинтересованного читателя, который стремится не столько расшифровать текст, сколько сохранить возникающее напряжение в качестве философского удивления. Оттого предлагаемые им прочтения не замыкают произведения в целостности их смысла, а скорее приглашают к самостоятельному размышлению.

Творчество Андрея Платонова вызывает у Подороги особый интерес, поскольку открывает широкое поле для теоретических исследований, которые можно вести как на уровне языковой формы, так и на уровне содержательно-го наполнения. Причем Подорога показывает, что граница между двумя этими планами постоянно смещается. Гениальные прозрения Платонова, касающиеся языка, идут параллельно тем философским поискам, которые в XX в. известны под именем «лингвистический поворот». Однако свою революцию в языке Платонов совершает практически – и в смысле художественного воплощения, и в смысле близости «народным массам». Он не рассуждает об онтологическом или эпистемологическом потенциале языка, а создает такое вербальное измерение, в котором слово не просто называет действие, но само оказывается действием. Подобная перформативность языка несет в себе заряд обновления мира и переустройства общества.

Два философских концепта Подороги – «идеальное тело» и «ландшафтность мысли» – получают в художественном мире Платонова свою образную экспликацию. Первый напрямую связан со столкновением двух противоположных феноменов – биологического и искусственного тела, человека и механизма, которые в утопической реальности платоновских текстов превращаются в живую машину. Этот образ является наиболее яркой иллюстрацией идеи, латентно присутствующей во многих произведениях Платонова, о том, что мертвое – это живое, а живое – мертвое, что смерть – не событие жизни, а иной ее модус. Поэтому символ машины Подорога считает ключевым для понимания прозы русского писателя и авангардной поэтики в целом. Второй концепт тоже имеет оригинальное преломление в литературных опытах Платонова. Пространство, которое принято интерпретировать в категориях того, что заполняется, или в качестве условия разворачивания каких-либо событий, в рассказах, повестях Платонова, и особенно в романе «Чевенгур», обладает иной природой: пространство здесь стремится к незаполненности, а потому наделено опустошающей силой. «Негативный мимесис», как определяет Подорога языковые эксперименты Платонова, предполагает существование литературного текста не в качестве вторичной, зеркальной реальности, а в форме прямого революционного действия, для которого российский философ находит соответствующую максиму: «подражать, отрицая подражаемое» («Мимесис». Т. 2/1).

Дидык Марина Александровна

Южный федеральный ун-т

Ерыгин Александр Николаевич

Южный федеральный ун-т

**ИДЕЯ ИСТОРИИ: ГЕГЕЛЬ – ЯСПЕРС И ЧИЧЕРИН – СОЛОВЬЕВ
(КЛАССИЧНОСТЬ И СОВРЕМЕННОСТЬ В РУССКО-НЕМЕЦКОМ
ИСТОРИОСОФСКОМ РЕФЛЕКСИВНОМ КОНТЕКСТЕ)**

Монологи, диалоги, полилоги – вещь не простая, если эти «логии» брать в строго *логическом* окружении («европейский способ мысли» по М.К. Петрову как зона рефлексивного сознания и мысли об истории, в которой возможно рассмотрение реалий типа «интеркультурной философии» и «философской компаративистики»). Имена в заглавии сигнализируют об этой зоне и позволяют познакомиться с идеями их носителей об истории, понимаемой в интеркультурном и компаративистском аспектах.

Вообще со времен христианства и его исторического самосознания утверждается универсальная идея истории, которая – от Августина до Гегеля – представляла ее движением от сотворения Богом человека до предстоящего Страшного суда с двумя пришествиями Христа, замыкающими последний период земной жизни человечества. В конструкции Гегеля этому периоду предшествовали Восточный, Греческий и Римский миры. На переломе к финишу фиксируется целостность из германских варваров, позднего греко-римского интеллектуального и имперского мира и еврейского элемента времени Иисуса Христа. Гегель чувствовал противоречивость своей конструкции из-за явного выпадения трех первых периодов-миров из универсальной целостности, в силу чего он и «вставил» исламский Восток в «христианско-германский мир» (в его первичный «элементный» состав). Едва ли прав Лукач, предложивший считать за истину изменение в конце жизни Гегеля его взгляда на конец всемирной истории и наступление «современности». Но и сам Гегель и его мысль об истории – в рамках европейской культурной традиции – граница классичности и современности.

Решающая связь русской историософии XIX в. с Гегелем – общее место в рефлексивных оценках отечественной философии (Д.И. Чижевский, Б.В. Яковенко). Высшая точка историософской мысли – творчество Б.Н. Чичерина и В.С. Соловьева. Их опора, по Д.И. Чижевскому, на Гегеля несомненна, но заметим, что оба максимально укоренены и в европейскую традицию, начиная с греков (Соловьев – на Платона, Чичерин – Аристотеля). Объектно их образ мировой истории, как и у Гегеля, линейный и при этом включает в себя и Восток, и античный мир, и европейское средневековье с новым временем.

«Логическое» поле культуры у Чичерина – за пределами и доистории, и

Востока. Только с греками история вступает интеллектуально в философскую фазу, так что *европейская* форма, практически тождественная с историей как таковой, начинается лишь в Средние века (это – середина всемирной истории). Путь религиозного сознания содержит три «синтетических» этапа: восточные религии – христианство – будущая религия духа. «Аналитические» переходные формы – античная и новая философии. Социально в доантичные времена господствуют родовые и семейные отношения; в средние века – гражданское общество; в новое время – государство. Чичерин при всех методологических новациях (мощная струя сциентизма) традиционен, синтезирует Аристотеля и Гегеля.

«Логическое» поле культуры у Соловьева – за пределами доистории, но не Востока: даже по интеллектуально-философскому критерию он раздвигает сопоставимые с европейской традицией рамки за пределы греков (буддизм и Упанишады). А далее – греки и христианство. Но эта новая схема всемирной истории строится с опорой на гегелевский принцип (закон) развития. Всю человеческую историю, согласно этому закону, можно разделить на три этапа: исходное состояние (первичное), промежуточное (посредство) и финальное (цель). В отличие от Гегеля, социальная история начинается у Соловьева с родовой организации (слитность всех сфер и степеней общечеловеческой жизни). Второй период – государственный (варианты человеческой свободы ограничены, не имеют полноты и не являются универсально абсолютными). Духовное общество – третий период, (абсолютная свобода – Церковь, ибо лишь «христианство является началом настоящей свободы»). Весь смысл истории не в разделении мира на Восток и Запад, а в их соприкосновении. Приход в мир Христа (подготовленный историей) явил собой преодоление противоречий, а Христианство выступило синтезом Запада и Востока.

Парадоксально, однако, что, апеллируя к Гегелю Соловьев как будто *не заметил* у Гегеля один из самых значимых фактов его философско-исторического построения – *осевой* пункт истории. Именно на этот пункт опирался в первом опыте введения понятия «осевого времени» во всемирной истории К. Ясперс. Однако на наличие предшественников ясперсовской идеи «осевого времени» в своей «христоцентрической интерпретации» указал о. А. Мень, ссылаясь на опосредованное присутствие без использования данного термина этой идеи в ряде концепций и в том числе у В.С. Соловьева. Он находит истинный центр истории, в наличном бытии, в реальном времени, но только тогда, когда на эту землю спускается сила внешняя земле, времени, истории, а именно, трансцендентное начало – Бог.

Евлампиев Игорь Иванович

Санкт-Петербургский гос. ун-т

КОНЦЕПЦИЯ ВСЕЕДИНСТВА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ И ЕЕ ИСТОКИ В НЕМЕЦКИХ СИСТЕМАХ XIX ВЕКА¹

Метафизика всеединства является древнейшей традицией европейской философии, ее истоки находятся в философии Платона, а первой проработанной версией является система Плотина. В средневековой философии она не могла получить развития, поскольку вела к пантеистической модели мироздания, которая осуждалась как еретическое уклонение. Мощный импульс к ее новому оригинальному развитию дало Возрождение, которое было направлено против церковного мировоззрения и его ложного дуалистического представления об отношении Бога и мира. Чрезвычайно глубокую и проработанную форму эта традиция получила в трудах Николая Кузанского; вся последующая история философии всеединства в значительной степени обусловлена гениальными идеями немецкого мыслителя (только в XIX в. были по достоинству оценены идеи непосредственного предшественника Кузанца – Мейстера Экхарта).

В Германии метафизика всеединства в форме мистического пантеизма стала главной линией философского развития. В общем контексте европейской философии ей противостояла английская эмпирическая философия, которая в XVIII в. породила свою модификацию – механистический материализм французского Просвещения, а в XIX в. – позитивизм. На рубеже XVIII и XIX вв. немецкая философия благодаря романтизму и порожденному им культурному движению достигла высшей точки своего развития в системах Фихте, Шеллинга и Гегеля, представляющих разные варианты метафизики всеединства (мистического пантеизма). Чуть позже оригинальную версию этой традиции дал А. Шопенгауэр, современную форму она приобрела в философии А. Бергсона.

Когда русская философия в начале XIX в. вступила на путь оригинального развития, русские мыслители сумели сделать правильный выбор: они отвергли примитивный эмпиризм и материализм английской и французской философии и ориентировались почти исключительно на системы немецких философов, впрочем, очень свободно и критично переосмысливая их идеи. Первая проработанная система, созданная П. Чаадаевым, полностью укладывается в модель метафизики всеединства. В своей философской интерпретации религии Чаадаев утверждает, что Бог – это сила единения всего со всем, ведущая всё бытие к состоянию всеединства. Формулируя эту идею в

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 18-011-00553а.

«Философических письмах», Чаадаев ориентируется на Шеллинга и Гегеля; в дальнейшем он очень высоко оценивал позднее учение Фихте. Точно так же Ф. Достоевский в рукописном наброске 1864 г. утверждает, что человечество и всё мироздание идут к состоянию синтеза, и этот окончательный синтез есть Бог, никакого Бога вне мира Достоевский не признает. Эта центральная идея метафизики Достоевского происходит из поздней философии Фихте и из натурфилософских идей Шеллинга и его наследников в немецкой философии XIX в.

Эта линия развития получила завершение на рубеже XIX и XX вв., прежде всего в творчестве Л. Толстого и Вл. Соловьева. Толстой очень ясно выразил религиозную сторону метафизики всеединства и показал, что все прошлые и настоящие религии мира обладают истиной только в той степени, в какой они принимают концепцию Бога, соответствующую этой метафизике. В этом смысле истинное христианство, которое в своих трудах выявил Толстой, является истинной и окончательной религией человечества. Толстой утверждал, что он синтезирует всю религиозную мудрость человечества, но наибольшее влияние на него оказали системы Фихте и Шопенгауэра.

Соловьев на основе последовательного проведения принципа всеединства построил всеобъемлющую и стройную философскую систему, в которой нашли себе место почти все традиционные проблемы философской мысли; при этом он в значительной степени опирался на идеи Шеллинга. Система Соловьева давно признана вершиной развития русской философии, и это наглядно показывает, что метафизика всеединства является главной и единственно плодотворной ее тенденцией.

В XX в. С. Франк создал еще более капитальную и оригинальную версию философии всеединства (мистического пантеизма), которая была лишена очевидных недостатков и противоречий, характерных для системы Соловьева. При этом Франк хорошо показал цельность всей указанной традиции – от Плотина и Николая Кузанского до А. Бергсона. Главные ее достижения он связывает с немецкими философами – Фихте, Шеллингом и Гегелем (об этом он пишет в работе «К истории онтологического доказательства», являющейся приложением к книге «Предмет знания»). Другие известные русские философы начала XX в. также в той или иной степени реализовали ту же метафизическую модель.

История западноевропейской и русской философии показывает, что мнение об отсутствии единой и универсальной истины в философии является ложным. Как раз наоборот, наука, вероятно, никогда не найдет абсолютной истины, а философия ее давно нашла – в форме концепции всеединства (мистического пантеизма). Все философские системы, противостоящие этой традиции (от английского эмпиризма и позитивизма до современной аналитической философии), являются заведомо ложными, не удовлетворяющими элементарным критериям философской строгости (по сути, это точка зрения

обыденного сознания, претендующего на статус философии). Своей окончательной формы истинная философия достигла в немецком классическом идеализме и в русской религиозной философии XIX – начала XX в., принявшей эстафету от немецкой философии.

Серкова Вера Анатольевна

Санкт-Петербургский политехнический ун-т Петра Великого

ПЛАТОН, СОЛОВЬЕВ, ДЕРРИДА – ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЖИЗНИ И ФИЛОСОФИИ СОКРАТА

Три философа – Платон, Владимир Соловьев и Жак Деррида – оставили не только интерпретацию философии Сократа, но и описания его жизни. Если сведения Платона как его современника и ученика, посвятившего учителю большую часть своих диалогов, общепризнанны и наделены статусом «исторической достоверности», то два других источника нуждаются в обосновании мотива их появления. Всё последнее десятилетие своей жизни Владимир Соловьев занимался творчеством Платона и Сократа. В статье «Платон», написанной для энциклопедии Брокгауза и Эфрона, как и в других своих работах, посвященных античной философии, русский философ дает описание событий жизни и учения Сократа, вполне соотносимое с традиционным платоновским. Но интерпретация Жака Деррида отходит от всех принятых академической наукой представлений о смысле философии Сократа. Более того, он создает провокативную картину жизни Сократа, фальсифицируя общепризнанные факты и события. Деррида пытается найти код к философии афинского учителя в постсократовском ее развитии, включая конструкции его прямых протагонистов, – Ницше и Фрейда. Такая стратегия постмодернистского дискурса требует своего понимания и анализа.

Владимир Соловьев стал одним из конгениальных переводчиков произведений Платона. Ему принадлежат переводы диалогов, изданных в первом томе «Творений Платона» и приложенные к этим диалогам комментарии-рассуждения. Как известно, так называемый «кодекс Фрасилла», наиболее авторитетный перечень диалогов Платона, состоит из 36 наименований диалогов. Проблема, которая всегда занимала историков философии и приобрела академический статус в XIX в., рассматривается Соловьевым в работе «Жизненная драма Платона», которая была напечатана в 3 и 4 номерах «Вестника Европы» за 1898 г. Вл. Соловьев ставит задачу определения хронологической последовательности появления работ Платона. Он учитывает опыт Ф. Шлейермахера и Э. Мунка, которые искали внутреннюю связь диалогов и по-разному определяли логику их появления. Шлейермахер полагал, что корпус диалогов заранее был продуман Платоном и «все диалоги суть лишь после-

довательное выполнение одной программы или одного художественно-философско-педагогического плана, составленного Платоном еще в юности и все более уяснявшегося в частности в течение всей его философской деятельности» [1, с. 582]. Точка зрения Э. Мунка состоит в том, что Платон показывает в своих диалогах Сократа «сначала борцом за правду против господствовавшей софистики, потом учителем правды, и, наконец, мучеником за правду» [1, с. 583]. В этой логике они и выстраивают последовательность написания диалогов Платона. Соловьев критикует Шлейермахера за то, что в его концепции Платон проявляется как кабинетный ученый, как, к примеру, И. Кант. С Мунком Соловьев не согласен, прежде всего, в том, что Платон не был только биографом Сократа и только выразителем его учения. Соловьев делает вывод, что «собственное единство Платоновых творений нужно искать не в Сократе, как полагал Мунк, и не в отвлеченной теоретической половине Платонова существа, как выходит по Шлейермахеру, а в самом Платоне как целом, живом человеке» [1, с. 585]. На этом именно основании Соловьев определяет «единство Платоновых творений» [1, с. 585]. Соловьев показывает, что решающее значение в судьбе Сократа и Платона имела борьба двух партий в афинском обществе, ревнителей старых традиций и порядков и тех, кто видел условность и относительность этих порядков и сомневался в необходимости их поддержания и защиты. Соловьев показывает, что в философии того времени, особенно на окраинных территориях Великой Греции этот спор отражался в не меньшей степени, чем в политической жизни древних греков. Более того, он полагал, что «благоговейное отношение к народным законам как к чему-то высшему и безусловному непременно должно при этом пасть под первыми ударами критической мысли» [1, с. 590]. В философии, как известно, ко времени появления Сократа софисты уже со всей определенностью выразили свою позицию критиков и приверженцев скептической точки зрения, демонстрируя относительность, условность и недостоверность всякого знания и всяких норм политики и морали. Сократ, который вполне последовательно противопоставил свою диалектическую философию софистам, вступил в конфликт и с партией охранителей. Если отношения с софистами абсолютно понятны, и природа их конфликта с Сократом прояснена Платоном самым подробным образом во множестве диалогов, то столкновение Сократа с охранителями, приведшее к его трагической гибели, несмотря на множество попыток выявить суть этого противостояния, оставалось абсолютным недоразумением, не разрешимым ни в какой логике объяснения. Драма Платона, с точки зрения Вл. Соловьева, состоит не только в способности афинского общества избавиться от философа-праведника, но и в том, что сам Платон в своих последних сочинениях встал на позицию обвинителей Сократа и стал охранителем тех порядков, которые никак не способствовали утверждению сути учения Сократа, а вступали в прямое противоречие с ним. В случае с Сократом «Философская практика становится одновре-

менно как способом познания, так и как образом жизни, посвященной поиску истинного знания» [3, с. 304].

Уже XIX в. показал, что обвинители Сократа не канули в небытие после его смерти. Главным его противником в начале постклассической эпохи стал Фр. Ницше. Его расхождения с Сократом были столь же неустранимыми, как во времена Анита и Мелита. Как пишет Соловьев, «Анит не потому ненавидит философов, что не знает их, а не хочет знать, потому что ненавидит» [1, с. 23]. Пафос отрицания Ницше сократовой диалектики определяется особым образом организованным «аристократизмом», для которого нет нужды объясняться при помощи аргументов, связывать воедино начала и концы, «таить отвращение» к слабым. Ницшеанство радикализирует степень разрыва в переоценке ценностей и выжигает место для нового свободного от всего и для всего сверхчеловека. В XX столетии атаки на идеологию Сократа становятся еще более изощренными. Жак Деррида в своем, пожалуй, самом оригинальном сочинении «Почтовая открытка» обращается к фигурам Сократа и Платона. Это обращение именно к фигурам, – изображенным на средневековом рисунке Сократу и Платону, условным и имеющим весьма опосредованное отношение к тем историческим персонам, о которых мы, прежде всего, знаем по многочисленным свидетельствам и историческим источникам.

Деррида не хочет знать этих свидетельств и оснований для этого у основателя метода деконструкции предостаточно: всякое изложение теории Платона, и тем более Сократа, является интерпретацией, изложением своего уникального и основанного на личном опыте представления «о» философии того и другого. Ориентируясь на переоценку ценностей Ницше и психоаналитическую конструкцию Фрейда, Деррида идет дальше. Сократ – это только условное начало для деконструктивистских манёвров. Но удивительно, что их Сократ оказывается невосприимчивым ко всей этой возникающей вокруг него вакханалии методов воздействия, он держит оборону и проявляется вновь и вновь. Он воскресает, как птица Феникс, во всей своей сложной, противоречивой, но не разрушенной деконструкциями сущности и мощи. Деррида с лукавством определяет, что возможное (невозможное) деконструктивистское обновление представлений о Сократе, которое могло быть добавленным в интерпретациях его учения Ницше и Фрейдом, – это только провокация («Весь «переворот» как раз и заключался в такой легковерии» [5, с. 35]). Работа, проведенная Деррида по радикальной трансформации содержания Сократова учения, – это лишь свидетельство того, что Сократ отражает эти атаки и держит оборону, и против него бессильны и «бродячие стада ницшеанцев» (Соловьев), и герменевтические вложения фрейдистов, и бои без правил деконструктивистов. Главная защита Сократа – тексты его создателя и хранителя Платона.

Интеркультурная философия: проблемы, контексты, персоналии

Литература:

1. Творения Платона, пер. Вл. С. Соловьева, М. С. Соловьева и С. Н. Трубецкого. Т. 1. М.: Издание Солдатенкова, 1899.
2. Творения Платона, пер. Вл. С. Соловьева, М. С. Соловьева и С. Н. Трубецкого. Т. 2. М.: Издание Солдатенкова, 1903.
3. *Лобастова В.А.* Становление античной философской мысли // Гуманитарные науки в современном вузе: вчера, сегодня, завтра. Материалы международной Научной конференции под ред. С.И. Бугашева, А.С. Минина. СПб., 2019. С. 297–305.
4. *Соловьев В.С.* Идея сверхчеловека // Соловьев В.С. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 626-634.
5. *Деррида Ж.* О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только / Пер. с фр. Г.А. Михалкович. Мн.: Современный литератор, 1999.

Петренко Валерия Владимировна

Томский гос. ун-т

П. Я. ЧААДАЕВ И РУССКО-ЕВРОПЕЙСКИЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ДИАЛОГ: МЕЖДУ СУБСТАНЦИАЛЬНОСТЬЮ И ПЕРФОРМАТИВНОСТЬЮ

Имя П.Я. Чаадаева давно нуждается в демифологизации. Публицистический и историософский контексты его прочтения исчерпали себя, уступив место горизонтам философии и методологии: позиция Чаадаева все чаще предстает полноценной формой продуктивной философской критики. Непривычный для российского культурного ландшафта сер. XIX в. *дискурс интеллектуала* выдвигает на передний план опыт мышления, которое самостоятельно ставит и решает вопросы культурного сознания и самосознания, отвечает за атрибуцию культурно-исторических реалий. Конститутивными чертами этого мышления оказывается бесстрашие, нарушение символических табу и создание общественной дискуссии вокруг тем, представляющих общественный интерес.

Рецепция мысли Чаадаева, сосредоточенной на проблематике культурно-исторического самоопределения, требует внятной артикуляции: 1) методологических аргументов восприятия и интерпретации исторического мира; а также – логики развертывания активных и пассивных культурно-исторических синтезов; 2) в перспективе – *будущих* интуиций онтологического и эпистемологического порядка, формирующих язык описания исторического опыта, способов сигнификации и схватывания социальных и культурно-исторических сущностей.

Начальный посыл мысли Чаадаева относительно «предчувствия нового мира», «высшего синтеза» в вопросах будущего человечества, «всемирно-

исторической традиции» и «социальной идеи христианства» вполне ожидаем. Знакомство с немецким трансцендентальным идеализмом формирует *субстанциалистский* горизонт его философско-исторического видения: он оперирует идеями рациональности, телеологичности, прогрессизма в описании историко-культурного целого. Парадигмально составляющими этой методологической оптики выступают онтологизация исторического процесса и принцип «всеобщности» исторической формы. Такой *«единый»* взгляд на историю человечества подталкивает Чаадаева к идее, что никакого своеобразия русского пути нет и быть не может, и рассуждения о русской культурно-исторической идентичности оправданы лишь в категориях удаления или приближения к единой европейской матрице. Этот привычный разворот чаадаевской мысли ассоциируется с последовательным «западничеством».

Но взгляды Чаадаева поддаются и другой, конкурентной интерпретации. Их можно переосмыслить в рамках методологического тренда, в философии Новейшего времени категориально оформленного как *перформативизация* социальной и исторической эпистемологии (логика такого представления уходит корнями в философию языка: в теорию речевых актов Дж. Остина и Дж. Серла, продолжая интуиции Л. Витгенштейна о практическом предназначении «языковой игры»; собственно теоретико-социальный разворот концепт *перформативности* получает у П. Бурдьё, в «генеалогии» М. Фуко, в гендерной концепции Дж. Батлер). Исторический нарратив, оперирующий универсальными сущностями, в число которых входит представление о «национальной самости», в аналитических проектах XX в. потерпел фиаско. В логике *перформативности* ни одна генерализирующая метафизическая конструкция не выдерживает проверку временем. Согласно прагматике, любая общая идея конвенциональна: идея русской «культурно-исторической идентичности» сама исторична и нуждается во все новых переинтерпретациях. В той же мере перформативен исторический субъект. Он неотделим от композиционно подвижной системы исторических диспозиций – отношений господства/подчинения или легитимности/нелегитимности. Кто определяет дискурсивные и институциональные «правила игры», кто формулирует актуальную политическую и культурно-историческую повестку, тем самым, формируя публичную сферу, ответственную за складывание единого символического пространства сосуществования индивида и социума в идущем на смену традиционалистским установкам обществе Модерна? Выявление самих правил, делающих легитимным или нелегитимным историческое целеполагание, «порядок дискурса» в новых условиях – это вопрос *философско-исторической рефлексии*. И ответственность за нее берет на себя отдельное сообщество. Чаадаев предвосхитил постановку вопроса о *«языковом определении» социально-исторического действия и о субъекте, который призван его осуществить*. Последнее должно быть понято в смысле самоценного усилия *класса интеллектуалов* по означиванию иерархии культурно-

Интеркультурная философия: проблемы, контексты, персоналии

исторических ожиданий и предпочтений; главным, и, вероятно, единственным их представителем на тот момент был сам Чаадаев.

Малинов Алексей Валерьевич

Санкт-Петербургский гос. ун-т;

Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН, Санкт-Петербург, Россия

ФИЛОСОФИЯ ПОЛИЛОГА: ИНТЕРКУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ¹

Становление интеркультурной философии относится к 80–90-м годам XX в., хотя ее истоки необходимо видеть в компаративистике, в попытках установить диалог философов Запада и Востока [1, с. 15]. К сожалению, философская компаративистика не смогла преодолеть предвзятое отношение к другим культурам, в ней возобладало западнцентристское восприятие иных систем мышления, которым отказывалось в праве называться философией. Западная философская мысль оказалась не готова к равноправному диалогу с другими традициями, полагая, что восточная философия должна развивать только те элементы, которые сближают ее с европейской философией.

В качестве альтернативы компаративистике начал формироваться проект интеркультурной философии. Постепенно в рамках интеркультурной философии стали определяться составляющие ее разделы. Прежде всего это новая методология познания, предполагающая корректировку критериев рациональности, и историко-философского знания, новый большой нарратив – философия полилога и новый цивилизационный проект. В круг цивилизационных интерпретаций интеркультурной философии входит переосмысление отношения человека к природе, обществу, новое понимание человека, реанимирующее космоцентрическое мировоззрение.

Интеркультурная философия фиксирует завершение эпохи Модерна, оспаривает его основополагающие принципы. В ней выражается протест против нарастающих тенденций современной культуры: мультикультурализма, религиозного, морального, интеллектуального релятивизма, размывающих необходимые критерии как самого мышления, так и творчества, и социального созидания. Полилогичность мышления, отстаиваемая интеркультурной философией, признает безусловную ценность свободы, но не предполагает неизбежного согласия и примирения со всем и со всеми. Она допускает право отстаивать свою точку зрения, убеждать в своей правоте даже если для этого потребуются обострение противоречий. Полилог готов идти до конца в

¹ Исследование выполнено в рамках гранта РФФИ (№ 20-011-000719).

Тезисы докладов

проговаривании крайних взглядов, в обнаружении различий. В этом отношении полилог представляет собой адогматическое мышление, открытое самостоятельному продумыванию фундаментальных вопросов бытия и познания и готового признавать свои ошибки. Полилог, как поиск альтернатив и крайностей – это стратегия сопротивления и критики явлений современной жизни, культуры, мышления. Это поиск новых смысловых определенностей и поддержание разнообразия в противовес бессодержательному индифферентизму, всеядности и релятивизму современного общества и культуры. Философия полилога представляет собой новую форму *philosophia perennis* [2]. Она убеждена в универсальности философских проблем и категорий, различающихся лишь способами выражения.

Интеркультурная философия может послужить пересмотру устоявшихся историко-философских интерпретаций и даже схематики историко-философского процесса [3]. Для истории русской философии, в частности, это означает отказ от рассматривания отечественного историко-философского процесса как череды влияний и заимствований. Основной акцент в истории философии делается на самостоятельном продумывании исторических идей философии, на реабилитации опытов самобытного мышления, развитии категориального языка философии.

Литература:

1. *Степаняц М.Т.* Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы. М.: Наука – Вост. лит., 2020. – 183 с.
2. *Лысенко В.Г.* Сравнительная философия или межкультурная философия в перспективе постколониальных исследований // Философские науки. 2017. № 5. С. 7–27.
3. *Назарова О.* Концепция интеркультурной философии и ее возможная рецепция в контексте исследования русской философии // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. 2016. Вып. 20. С. 7–18.

Fornet-Betancourt Raúl

RWTH University Aachen, Germany

DIE GEGENWÄRTIGE WELT ALS HERAUSFORDERUNG FÜR DIE INTERKULTURALITÄT

Warum ist die gegenwärtige Welt eine Herausforderung für die Interkulturalität und insbesondere für die Interkulturelle Philosophie? Die Erörterung dieser Frage steht im Mittelpunkt dieses Beitrags, und zwar mit der erklärten Absicht, Perspektiven für eine Antwort darauf vorzuschlagen. Dieser Versuch wird hier in den folgenden drei Schritten unternommen. Die bilden zugleich die drei Abschnitte des Beitrags: 1) Worauf beziehen wir uns wenn wir von der „gegenwärtigen

tigen Welt“ sprechen? Dieser Abschnitt soll die Gestalt der gegenwärtigen Welt als eine hegemoniale Machtkonstruktion erläutern; 2) Inwiefern ist diese „gegenwärtige Welt“ eine Herausforderung für die Interkulturalität bzw. die interkulturelle Philosophie? Hier sollen die kultur- und wissenschaftsgeschichtlichen Gründe dargelegt werden, die erklären, weshalb die gegenwärtige Welt in der Tat die Interkulturalität negiert; 3) Was vermag die Interkulturalität und insbesondere die interkulturelle Philosophie angesichts der Macht dieser Welt? Dieser Abschnitt fasst die Aufgabe der Interkulturellen Philosophie im Sinne einer Philosophie zusammen, die gegen die Macht der gegenwärtigen Welt versucht, theoretische und praktische Wege für eine wirklich humanistische Konvivenz der Menschheit freizulegen.

Степанянц Мариэтта Тиграновна

Центр восточной философии Института философии РАН

МЕЖКУЛЬТУРНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ПОСТИГНУТАЯ В МЫШЛЕНИИ ЭПОХА

Осознание необходимости межкультурной философии вызревало в академическом сообществе в течение всего XX в. Решающую роль в этом сыграли геополитические перемены, прежде всего крушение колониальной системы и глобализация. Межкультурная философия выросла из сравнительной философии, которая прошла три основных этапа эволюции: 1) доказательство «истинности» только западной философии; 2) создание «синтетической философии»; 3) признание автономности и значимости незападных философий. Межкультурная философия не альтернатива, а продолжение философского компаративизма на качественно новом уровне – в контексте новых вызовов глобализма. Это рефлексия, не ограниченная рамками национальных или цивилизационных границ. Межкультурная философия находится на стадии перехода от манифестации (Дж. Ганери, А. Чакрабартти) к утверждению как самостоятельного направления. Допустимо говорить о нескольких путях ее развития. Первый путь ориентирован на формирование межкультурного подхода в философии на основе понимания того, что никакая философия не является единственной, а потому не может быть абсолютизирована. Второй путь предполагает выход за рамки «когнитивной скромности» (А. Малл) к углубленному изучению и восприятию обогащающих идей и концепций других культур (Г. Ленк, Г. Пауль). Третий путь заключается в признании множественности культурно укорененных философий и в утверждении интеркультурного диалога, обогащающего всех, кто участвует в нем. Этот путь вселяет надежду на открытие новых, ранее неведомых решений универсально значимых проблем.

Djurković Miša

Institute of European Studies (Belgrade)

BLACK MIRROR AND COVID 19: BIOTECHNOLOGICAL CHALLENGES FOR INTERCULTURAL THINKING

Ten years ago, British journalist and screenwriter Charlie Brooker began creating the Black Mirror TV series as a form of contemporary dystopia. Its characteristic is a special focus on biotechnological instruments that incredibly increase the ability to monitor, manipulate and experiment on human beings. The potential for eugenics, transhumanist class differentiation, media totalitarianism, enslavement to social networks and other extremely dangerous practices are also featured in the series. It was not until a decade later that many of those visions began to appear in reality in astonishing ways. The coronavirus pandemic has opened up the space for massive use of new technologies such as 5G face recognition cameras, smartphone applications, or the use of artificial intelligence whose algorithms determine an individual's health status and degree of freedom of movement. Officers with thermal visors who have appeared on the streets of Chinese cities to identify and isolate people with a high temperature appear as if they have just emerged from an episode of Brooker's show. With the addition of previously known social credit experiments in some Chinese cities, we have become aware that civilization faces one of its greatest possible challenges. In this contribution, the author seeks to demonstrate, based on Brooker's methodology, the fundamental challenges to freedom, independence, diversity and privacy as fundamental phenomena of human survival. In addition, in the light of the actualization of these visions in the time of the Covid 19 pandemic, he strives to re-examine the space that contemporary thinking, of various fields and traditions, gains or conquers in the facing and reflecting on reality. He offers some insights into traditional Orthodox views on technology, which might contribute to the defense of human dignity from experiments and transhumanistic danger.

Garrison James

Baldwin Wallace University, USA

INTERPRETATION (NICHT ÜBERSETZUNG) UND PHILOSOPHISCHE TRADITIONEN. METHODOLOGISCHE BETRACHTUNGEN

Wenn interkulturelle Philosophie einem breiteren Publikum präsentiert wird, ist oft eine Rechtfertigung nötig, sobald Fragen der kulturellen Inkommensurabilität unvermeidlich werden. Solche sind z.B.: Ist interkulturelle Philosophie möglich? Wie steht es um die vergleichende Philosophie? Ist jede Art

globaler Philosophie möglich? Oder sind die kulturellen, terminologischen und perspektivischen Unterschiede zwischen den Traditionen einfach zu groß?

Um diese Themen zu behandeln, möchte ich die Fokussierung auf die Übersetzung infrage stellen. Denn die Schwerpunktsetzung auf das Übersetzen als solches ist nicht die beste Vorgehensweise, um solche Fragen zu klären, insofern als das Übersetzen erstens zum Ziel hat, philosophische Inhalte über Grenzen hinweg auf eine Weise zu vermitteln, die oft eine eins-zu-eins-Übertragung von Termini voraussetzen. Und zweitens, gilt es ferner zu berücksichtigen, dass Entfernungen bestehen könnten, die so groß sind, dass sie nicht überwindbar sind. Im Gegensatz dazu vermeidet indessen die Interpretation, die primär das inter – den Raum dazwischen – und nicht die kulturellen Klüfte oder die begrifflichen Korrelationen fokussiert, diese Probleme, und liefert einen Rahmen für ein pluralistisches, vielfältiges Wachstum – wie ein Rhizom –.

Als Antwort auf diese Problematik zeigen Deleuze, Guattari, Wimmer und Ames auf verschiedene Art und Weise, dass es in der Entwicklung von Philosophie vor allem auf die Ergebnisse ankommt. Inwiefern kann nun die Kultivierung einer interkulturellen Konversation, die sowohl konvergentes Wachstum beachtet als auch die tatsächlichen Unterschiede respektvoll bewahrt, dazu beitragen, echten philosophischen Inhalt zu generieren? Abgesehen von der Inkommensurabilität sollte dies der Maßstab sein.

Эпштейн Михаил Наумович

Университет Эмори, Атланта, США

ПРОЕКТИВНОСТЬ КАК МЕТОД МЫШЛЕНИЯ. ПЕРЕХОД ОТ ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА К СИНТЕЗУ

В философии XX в., особенно его второй половины, преобладала *лингво-аналитическая* ориентация, в разной степени характерная и для европейского структурализма и постструктурализма, и для англо-американской аналитической традиции: анализ повседневного, научного и собственно философского языка, его семантических, грамматических и логических структур. Все гуманитарные науки в XX в. так или иначе развивались под знаком этого «лингвистического поворота». Данная тенденция сохраняется и сейчас, но внутри нее происходит новый поворот: от анализа к синтезу языка, к системному построению новых понятий и терминов, что обещает придать гуманистике более творческий характер в XXI в. Симптомы такой тенденции к синтезу видны в методологических работах Т. Куна, П. Фейерабенда, Ж. Деррида, которые устанавливают приоритет конструктивного мышления над эмпирическим даже в естественных науках – и тем более в гуманитарных, где призванием ученого становится создание новых идей, парадигм и способов их арти-

куляции. Труды Ж. Делеза и Ф. Гваттари направлены именно на масштабное обновление философского языка, синтез новых концептов и терминов:

«Проективный словарь гуманитарных наук» – дальнейшее развитие этой тенденции. В нем подчеркнута *трансформативное* начало гуманитарного мышления, призванного не только изучать, но и по-новому формировать явления культуры. Если предметная область философии: идеи, понятия, категории, универсалии, – представлена прежде всего в языке и текстах, то задача философии – не просто исследовать, но и расширять существующий язык, лексические поля, синтезировать новые концепты, вводить новые языковые правила, увеличивать объем говоримого – а значит и мыслимого и потенциально осуществимого. В *Проективном словаре* латентно содержится множество текстов, которые могут работать от энергии предложенных словопонятий, реализуя разные их смысловые возможности. Проективный словарь – это порождающая модель расходящегося ряда гуманитарных текстов, способных иметь противоположную направленность, воплощать разные концепции, но при этом использовать общий терминологический ресурс.

Проективность может быть понята как свойство не только словарного жанра, но и метода мышления. Проективное мышление, в отличие от дескриптивного или адаптивного, само создает свой предмет и проецирует его в растущую систему понятий. «Проективизм» как метод сочетает в себе такие интеллектуальные традиции, которые считаются трудно совместимыми: ницшевскую философию жизни и витгенштейновскую философию языка – витализм и лингвизм. Лингвовитализм (*linguovitalism*) – это расширение жизненного пространства философского языка, умножение его мыслимостей и говоримостей. Согласно аналитической традиции, идущей от Л. Витгенштейна, философия, как «критика языка», призвана изучать языковые игры, уточнять значения слов, понятий и правил, используемых в речевых практиках: в быту, науках, искусствах, разных профессиях. Однако, по мысли Витгенштейна, «термин "языковая игра" призван подчеркнуть, что *говорить* на языке – компонент деятельности или форма жизни». Следовательно, философия имеет и другое призвание: вести *собственную языковую игру*, постоянно пересматривать и расширять ее правила, концептуальную основу, объем ее лексических и грамматических единиц, метафор и мыслеобразов. Ницшевский *витализм* приходит на помощь витгенштейновскому *лингвизму* и переносит на язык все те заповеди могущества, доблести, отваги, которые Ницше обращает к жизни. В таком случае дерзость словотворчества, *витальность самого языка* и является методологической основой системно-проективного подхода к задачам и возможностям гуманитарных наук.

Проективное мышление и лингводизайн как его разновидность имеют свои алгоритмы, хотя не всегда они ясно прослеживаются, а главное, не работают автоматически для создания новых словопонятий, – но задним числом объяснимы. Если анализ находит в суждении сочетание таких элементов,

Интеркультурная философия: проблемы, контексты, персоналии

как *abc*, то синтез порождает сочетания *bca* или *cba* – новую мыслимость, еще неопознанный ментальный объект, требующий своей интерпретации, нового акта анализа и последующего нового синтеза. Г. В. Лейбниц полагал искусство синтеза более важным, чем анализ, и определял его как *алгебру качеств*, или *комбинаторику*. Разумеется, синтез – это не только комбинаторика, это и *креаторика*, создание неизвестного на основе перекombинации, переинтеграции известного.

Итак, *синтез языка*, или *конструктивный лингвоцентризм* – альтернатива долго господствовавшему анализу языка, или деконструктивному лингвоцентризму. Это направление в философии ставит своей задачей синтез новых терминов, понятий и суждений на основе их языкового анализа. Где есть вычленимые элементы суждения, там возникает возможность иных суждений, иного сочетания элементов, а значит, и область новой мыслимости. Проективный словарь представляет собой опыт гипотетического дискурса, так сказать, рассеивания тех понятий-семян, которые могут дать всходы в новой генерации гуманитарных текстов.

Суходуб Татьяна Дмитриевна

Центр гуманитарного образования Национальной АН Украины

ИНТЕРКУЛЬТУРНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ВОЗМОЖНЫЕ ПРЕДЕЛЫ И ПРЕДЕЛЫ ВОЗМОЖНОСТИ

Историко-философский процесс представляет собой историю философии, т.е., предполагает разность языков, философских жанров, концептов, методов, категориально-понятийного строя мышления, культивируемых стилей философствования и т.д. Тем не менее, при всём разнообразии учений, школ и направлений для философов естественно и осознание философии как *единой* культуры мышления, как некоей традиции, которую, подобно литературе (шире – традиций искусства), должно определять в качестве *мировой* и которая в таком «статусе» важна для актуальной философии. Эту специфику подмечал Б.В. Яковенко, считая, что философия от века имела «единое задание», «единый исторический быт»: «Именно поэтому-то исторически наличное многообразие философских проявлений не только не дезориентирует, не истощает и не расточает бесплодно и хаотически философскую мысль, а, наоборот, обогащает её, расширяет, ободряет, умножает её силы» [4, с. 265].

Эти особенности философского «исторического быта» (или бытия), вероятно, вызвали и постановку проблемы «интеркультурной философии», которая, как представляется, акцентирует внимание на присутствии в современном интеллектуально-социальном пространстве, формирующемся по

Тезисы докладов

принципу «меж...», «между...» (лат. «inter») – между национальными традициями, философскими языками, идеями, культурными регионами и т.д. – того содержания, в необходимости освоения которого нет сомнения. Однако сходу трудно передать, а каким образом существует «мировая» философская традиция для актуального, деятельного ныне, процесса философствования, как понимать её «интеркультурность», если, конечно, судить об этом не абстрактно, не декларативно, а конкретно-исторически, предметно-содержательно.

Логика первого, условно говоря, подхода к теме «интеркультурной философии» может быть просто констатацией той неизменной познавательной ситуации, которая характерна для исторического философского пути: философия «интеркультурна» уже в силу того, что поиск её смыслов – это всегда «полилог традиций», пояснение особенностей которых и составляет одно из свойств такого понятия как «интеркультурность». Если взять во внимание диалектику категорий «содержание – форма», то понятно, что «единство» философского знания задаётся всем «содержанием» исторически существовавших и ныне существующих философий, находящихся по отношению друг к другу в какой-то связи; «многообразии» – «формами» проявления «мудрого знания». В истории философии как дисциплине тема взаимосвязи философий традиционно раскрывалась в контексте вопросов о духовно-культурных (иногда – цивилизационных) влияниях, идейных предтечах, переплетениях, «заимствованиях», рецепциях различных национальных культур философствования, их диалоге, что актуализировало сравнительные исследования особенностей философской мысли разных школ и концептуальных направлений.

Не отрицая значимость такой интерпретации «интеркультурности», не менее важно коснуться и проблемы понимания философии как «накопления» своеобразных опытов *мышления* о «мире и человеке» как предельных оснований бытия. В этом плане условия для становления «интеркультурной» философии создавались самой человеческой историей. Ведь позиция мыслителя, сформировавшегося в определённое историческое «время» и в определённом социокультурном «месте», сама по себе уже предполагает *диалог* с ним, хотя бы в силу необходимости сопоставления опытов мышления. Впрочем, место и время философствования могут и совпадать, а вот *культуры* философского *ума* – настолько различаться, что понимание не будет возможным. В этом аспекте показательна легенда (или быль) о разномыслии двух философов, согласно которой Платон однажды позволил себе иронично отозваться о Диогене – в том смысле, что тот, мол, похож на Сократа, однако сошедшего с ума, на что, как передаётся, мудрый киник отвечал (по смыслу) так: «Я вовсе не сумасшедший, только ум мой не таков, как у вас». «Несерьёзность» этой истории содержит, тем не менее, важный подход к рассматриваемой проблеме – «инаковость» мышления, присутствие в пространстве

философии *ума*, который «не таков», несёт в себе *свойство* конкретных опытов мышления, определяющих содержание понятия «интеркультурность».

В Новое время ставятся вопросы об универсальной методологии, поиске оснований трансцендентального субъекта (действующего всеобщим способом), о реализации принципа трансцендентализма. Особое слово было сказано Им. Кантом, считавшим главным философским делом – выход за границы собственно философии, что обеспечило бы миру – «вечный мир» [2]; ради этого дела он объяснял смыслы принципов республиканизма и деспотизма, таких форм общественной жизни как автократия, аристократия, демократия, указывая на опасности последней. Скепсис, осознание утопизма собственных идей, известная доля иронии – всё это, конечно, имело место в его размышлениях о мире, тем не менее, этот традиционный для философов «сладкий сон» (сон-надежда) заслуживает внимания, ведь Кант понимал, что вне культуры философского мышления мир не защищён.

Глобальность мира создаёт новые возможности пересечения опытов мышления, диалога культур. Тенденции развития современной философии иллюстрируют следующие позиции: одна раскрывает в противовес принципу коллективности (плеядности), весьма значимому в прошлой истории, принцип монадности как главной черты современного человека, способного «репрезентировать целый мир в границах индивидуальности. И не просто репрезентировать, а давать образцы поступков, интеллекта и растущей совести» [3, с. 13–14]; вторая – апеллирует к понятию «коммуникативного сообщества» как условия «этического универсума», способного обеспечивать общезначимость культурных смыслов, истинность подлинного согласия [см.: 1, с. 202–205]; третья – делает акцент на многообразии состояний сознания («постмодерн»), но вне вопроса о целостности культуры, что разводит всё сильнее «мировую» философию и «мировую» историю. Глобальный мир в нынешнем его варианте легко пренебрегает «чужой» культурой, создаёт новые утопии и мифы, выдавая их за якобы «всеобщие» культурные начала. Таким образом, пределы возможности быть философии «интеркультурной» связаны не только с диалоговостью, но и с опытом индивидуального *самостояния* философов, лично отвечающих на «вызовы» времени.

Литература:

1. *Апель К.-О.* Трансформация философии. М., 2001.
2. *Кант Им.* К вечному миру // Кант Им. Соч. В 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 257–309.
3. *Кримський С.Б.* Заклики духовності ХХІ століття. К., 2003.
4. *Яковенко Б.В.* Моць философии. СПб., 2000.

Шиповалова Лада Владимировна

Санкт-Петербургский гос. ун-т

**ВОЗМОЖНОСТИ ИСТОРИКО-ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА В
ИНТЕРКУЛЬТУРНОЙ ФИЛОСОФИИ¹**

Условия интеркультурной философии можно рассматривать в контексте тенденций постколониализма и общего кризиса универсализма, переживаемого современной европейской культурой, а также социальными и гуманитарными науками во второй половине XX в. Кризис этот акцентирует внимание не только на многообразии культурного опыта, но и на невозможности его однозначного истолкования научной и философской мыслью. Двусмысленность, по выражению Вивейруша де Кастру, оказывается сегодня трансцендентальной категорией, задающей основные познавательные стратегии. Следует подчеркнуть два момента. Во-первых, неоднозначность термина интеркультурная философия: охраняя от универсализма, она не обязательно релятивизирует науку и философию, дробя ее на почти бесконечное количество школ, авторитетов, подходов и т.п. Напротив, не сводя эту вариативность к единству, не настаивая на спасительном диалектическом синтезе или диалоге, приводящем к локальному консенсусу, познавательные стратегии и знания в качестве их результатов становятся вызовом и задачей для перевода. Воля к переводу – одно из условий интеркультурных исследований. Однако кроме этого субъективного должны быть и объективные условия, которыми оказываются неслучайные и значимые общие идиомы, обнаруживающиеся при обращении к языку и практикам различных культур. Во-вторых, двусмысленность или неоднозначность, схватываемая в эпистемологической рефлексии, может осуществляться на разных уровнях: на уровне обыденного познания и фундамирующих его практик; на уровне научного схватывания этого познания, раскрывающего специфику формирования культурной идентичности и, одновременно, вносящего вклад в ее формирование; наконец, на уровне философском. Нас интересуют первые два уровня, на которых закладываются основания, как культурной идентичности, так и интеркультурной философии. Коль скоро формирование идентичности осуществляется в истории, которая конструирует культурную память и базируется на ней, становится актуальной работа исторической эпистемологии.

Историческая эпистемология – актуальное направление современных

¹ Доклад подготовлен при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, грант № 18-011-00281 А «Историческая эпистемология: теоретические основания и исследовательские перспективы».

Интеркультурная философия: проблемы, контексты, персоналии

исследований, которое включает два вида. Первый предполагает историческую рефлексию проблематики познания. В этом случае к ней относятся постпозитивистская традиция истории и философии науки, французская историческая эпистемология (Г. Башляр, М. Фуко, Ж. Кангийем), современный синтез истории и философии науки, осуществляемый историками науки (Л. Дастон, Б. Латур, Х.Й Райнбергер, Я Хакинг). Второй вид связан с эпистемологической рефлексией исторического познания и включает ответы на вопросы: как думают историки, как формируется культурная память посредством исторической работы, как время истории, схватываемое историком, работает на культурную идентификацию. Несмотря на принципиальное различие указанных видов, они в целом отвечают тенденциям критики универсализма, описанным выше. Этот ответ раскрывается посредством следующих методологических стратегий: 1) эмпирической ориентации на исследование практик, повседневности, локальных и ограниченных во времени кейсов; 2) признания многообразия и вариативности нормативностей, определяющих эти практики на повседневном и научном уровне; 3) стремления к формированию или обнаружению условий возможности перевода между разными традициями. Во всех случаях контекстом для обращения к практикам, вариативности их норм, а также к переводу служат исторические штудии, включающие проблематику культурной памяти.

В докладе будет представлен конкретный случай различных путей формирования культурной памяти и идентичности, связанный с процессами дефашизации в Италии и Германии. В фокусе окажутся исторические исследования, как непосредственно описывающие эти процессы, так и включающие эпистемологическую рефлексию отношения современной исторической науки к событиям Второй мировой войны. Несмотря на то, что поле повседневных и научных практик, как в Италии, так и в Германии принадлежит европейской традиции, можно обнаружить существенные различия в формировании послевоенных культурных идентичностей в этих странах, а также сохраняющиеся и возникающие при этом общие идиомы как условия для интеркультурной философии.

Parkes Graham

University College Cork, Ireland

ENGAGING CHINA ON THE CLIMATE CRISIS. A MODEL FOR A GLOBAL CONVERSATION

Coping with the climate crisis is the greatest challenge we face as a species. We in 'the West' need the enthusiastic cooperation of China if we are to avoid climate catastrophe, since China is by far the world's greatest emitter of greenhouse

gases (gross, not per capita; currently, not historically). Then similar cooperation from India, Brazil, etc. is necessary. However, we have to start with China – and if that dialogue works, it can be adapted for conversations with other countries.

We will not gain China's full cooperation if we continue to berate the regime for failing to convert to liberal democracy, and keep on lecturing from the moral high ground on human rights issues. Instead of insisting that any dialogue has to be conducted in terms of our post-Enlightenment 'universal' values, we do better to inquire into the political philosophy that the regime has been advocating, which derives from *their* ancient tradition. It turns out that these Chinese ideas are more helpful in dealing with the climate crisis than what we find in mainstream political philosophy in the West – but that they also highlight ideas in our own tradition that have been generally ignored or marginalised.

Губман Борис Львович

Тверской гос. ун-т

Ануфриева Карина Викторовна

Тверской гос. ун-т

PAUL RICOEUR AS A TRANSCULTURAL THINKER: A DIALOGUE BETWEEN HERMENEUTICS AND ANALYTICAL PHILOSOPHY OF HISTORY¹

Paul Ricoeur (1913–2005) can without doubt be ranked among the most important transcultural thinkers of our time, in whose work the synthesis of the platform of hermeneutics and analytical philosophy of history was realized. In this regard, one can say that, due to the specific circumstances of his biography, he was able to create a space of dialogue between the French and the Anglo-American philosophical thought. Despite the basic differences between the hermeneutical and analytical strategies of the approach to the consideration of philosophical problems, Ricoeur discovered the fundamental possibility of their cooperation based on the consideration of the phenomenon of historical narrative. The result of such a transcultural convergence of two radically different philosophical traditions initiated by him was, on the one hand, a broad impact of the ideas of 'linguistic turn' in the development of narrativism on the platform of hermeneutics, and, on the other, the assimilation of hermeneutical ideas within the boundaries of the analytical philosophy of history and the emergence of a trend that F. Ankersmit called "analytical hermeneutics".

H.-G. Gadamer declared the full consonance of his hermeneutical position in

¹ The paper is presented within the framework of the RFBR project "Post-classical Western Philosophy of History: Historical Experience and Understanding of the Past", № -20-011-00406 - A.

terms of the primacy of the semantic side of language over logic with the platform outlined in Wittgenstein's philosophy of linguistic analysis and embodied this approach in his understanding of the "history of action" (Wirkungsgeschichte). P. Ricoeur openly expressed his positive attitude to the idea of L. Wittgenstein's interpretation of the 'linguistic turn' and the possibility of its implementation in the context of hermeneutics. In his works devoted to the problem of comprehending history, a deep synthesis of M. Heidegger's "metaphysics of finiteness" and Gadamer's hermeneutics with the provisions of narrativist analytical historiography was carried out. In particular, his perception of the ideas of A. Danto, W. Dray, W. B. Gallie, L. O. Mink, H. White, and other analytical philosophers is significant for creating the so-called "hermeneutics of the first order", which offers a reflexive understanding of the procedure for constructing a historical narrative (archiving, description/explanation, representation). Representatives of this trend of thought, influenced by L. Wittgenstein and other followers of linguistic philosophy, pragmatism and neo-pragmatism, neo-Kantianism, neo-Hegelianism by B. Croce and R. D. Collingwood, gave a serious epistemological analysis of the specifics of historical propositions and metaphysical assumptions about events occurring in time, showed the role of productive imagination in creating a narrative about the past, its distinctive cognitive characteristics, "configuration" features that are related to the artistic and historical narrative. They also revealed the presence of an ineradicable "speculative" component in creating a vision of the relationship between specific events told by the historian and the constructed unity of universal history. Referring to their conclusions, Ricoeur offers his own reinterpretation of the narrative and its constituent parts through the prism of hermeneutics.

Turning to "hermeneutics of the second order", which marks the transition to meta-historical reflection, Ricoeur mostly refers to the fundamental ontology of Heidegger, Gadamer's hermeneutical teaching about the experience of history, the historical and semantic constructions of R. Koselleck, as well as to Collingwood's interpretation of reflexive metaphysics, but does not abandon narrativist ideas about the practice of historiography. The very idea of the presence of an inefaceable speculative component in historical thinking, developed by Ricoeur from the perspective of meta-history, is also quite consonant, first, with the platform of the Collingwoodian trend in the contemporary analytical philosophy of history. This gives grounds for H. White to agree with his thinking introducing existential-hermeneutical line of argument in the understanding of the historical narrative's nature.

Назарова Оксана Александровна

Институт персонального тренинга и консультирования, Мюнхен

**О СУЩНОСТНОМ ОТЛИЧИИ «МЕЖ-» ОТ «ИНТЕР-»:
ОТ МЕЖКУЛЬТУРНОГО К ИНТЕР-КУЛЬТУРНОМУ ФИЛОСОФСКОМУ
ПОЛИЛОГУ В ЕВРОПЕЙСКОМ КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ**

Традиция интеркультурного философствования насчитывает уже 30 лет. В ее основу положена идея *взаимопроникновения* различных культур и культурно обусловленных философий, на что указывает сама приставка «inter» в понятии «*Interkulturalität*». Казалось бы, налицо полное соответствие термина обозначаемому им предмету. Но функционирование концепта в иных культурных пространствах и связанное с этим многообразие переводов понятия «*Interkulturalität*» на иные языки указывает не только на различия в его интерпретации, но и на скрытые смыслы, которые способны вступить в противоречие с самим его замыслом.

При переложении слов «*Interkulturalität*» и «*interkulturelle Philosophie*» на русский язык наряду с приставкой «интер» используется также приставка «меж» и речь ведется, соответственно, о «межкультурной философии». «Меж», однако, является синонимом «между» («*zwischen*») – префикса, который не обязательно выражает взаимопроникновение. Он также имеет значение нахождения между чем-то, т. е. невключенность во что-то. Именно это состояние можно наблюдать во взаимодействии русской философской традиции и интеркультурной философии. Вопреки тому, что русские мыслители всегда рассматривали себя включенными в западноевропейское философское мышление, они не оказываются полноценно интегрированными ни в него, ни – как это и не парадоксально – в интеркультурное философствование. Забытость русского философствования выражается еще и в том, что в венском журнале «Полилог» [«*Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*»] не публиковался ни один русский автор. Русская философия оказывается философией «меж-культурной» в том смысле, что она находится как бы между культурами и не принадлежит ни к одной традиции.

В чем причина такой ситуации? Отнюдь не в том, что русская философия является маргинальной, хотя попытки ее маргинализации можно наблюдать, как и у самих ее представителей, так и у некоторых современных исследователей. Такая «незамеченность» русской философии со стороны интеркультурного философствования объясняется тем, что этот проект выступает с позиций критики европоцентризма и постколониализма. Для него характерна изначальная обращенность к неевропейским культурам, в первую очередь к тем, которые были в свое время колонизированы западноевропейцами. А потому вне поля зрения остаются иные европейские традиции философствования, о чем свидетельствует тот факт, что лишь один номер «Поли-

лога» из сорока двух посвящен теме «Вторая Европа» («Das Zweite Europa». 2004, № 12). Для того, чтобы в рамках данного проекта удалось заметить инаковость внутри Европы, следует уточнить само понятие «европоцентризма» и осознать, что критике подвергается по сути дела «западноевропейский европоцентризм». Именно западноевропейская философия («die abendländischen Philosophie») обладает претензией быть единственно правильной моделью философствования. Лишь тогда в поле зрения интеркультурного проекта может попасть «Другая Европа» с ее типами философского мышления и «внутренний полилог» получит шанс состояться.

Анализ содержания журнала «Полилог» показывает, что формирование интеркультурного философствования происходит тематически – путем обращения как к традиционным философским темам, когда идея полилога способствует их переосмыслению, так и к актуальным проблемам современности (генетическая этика, права человека и т.п.) и демонстрации того, каким образом эта проблема решается, исходя из принципов иного культурно-философского мировоззрения.

Творцы данного проекта предпочитают использовать выражение интеркультурное *философствование*, подчеркивая тем самым, что интеркультурная философия осуществляет себя в исполнении, в открытости и в постоянной рефлексии над самой собой. Включение в эти исследования может стать задачей *истории* русской философии, которая должна работать не только в историко-философском модусе, но и как одна из форм осуществления философии, демонстрируя возможные решения насущных проблем современности, исходя из основных принципов русского философского мышления. А значит включение в интеркультурное философствование предполагает саморефлексию. Вопросы – кто мы? – избежать не удастся. При этом следует выйти за рамки уже ставшего стандартным обращения ко времени «до-», т. е. исключительно к дореволюционным традициям русского философствования. Перед постсоветским философствованием продолжает стоять сложная задача самоидентификации и объединения двух культур – религиозно-метафизической и советской. Последняя может обогатить нас опытом интеркультурного восприятия иных традиций философствования как внутри страны (философий народов СССР), так и на международном уровне (философий Индии, Китая, Японии, арабского мира). Это наследие – переосмысленное и рецепированное – позволит нам осознанно и с достоинством (selbstbewußt) подключиться к проекту интеркультурной философии.

Кауфман Игорь Самуилович

Военно-медицинская академия (Санкт-Петербург)

**ЗАПАДНАЯ И СОВЕТСКАЯ КУЛЬТУРЫ ИСТОРИОГРАФИИ НАУКИ
(1920–40-Е ГГ.) В ДИАЛОГЕ И СТОЛКНОВЕНИИ**

«Западная» культура (традиция) историографии науки стала в последние десятилетия предметом целого ряда исследований. Напротив, аналогичное явление в советской гуманитарной мысли, оставившее обширное наследие, остаётся по большей части малоисследованным. Как правило, авторы, обращающиеся к изучению советской культуры историографии науки, полагают, что появление этой дисциплины было обусловлено «сциентизмом» марксизма, отразившемся в советской идеологии и политике управления наукой.

В докладе будет предложено иная гипотеза, суть которой в том, что раннесоветская историография науки опиралась на исследовательские традиции дореволюционной гуманитарной мысли, что вело, с одной стороны, к конфликту между двумя культурами истолкования истории научной мысли. С другой стороны, раннесоветская историография науки демонстрировала определённые новации «глобального» характера, которые будут востребованы в послевоенной гуманитарной культуре – к такому можно в частности отнести создание специального академического института (Института истории науки и техники), специализировавшегося на историко-научных исследованиях. Методология и теоретические предпосылки раннесоветских исследований по истории науки также были способны генерировать своего рода концептуальный сдвиг в исследовательских практиках, свидетельством чего является наиболее известный случай диалога между западной и раннесоветской историографиями науки: Второй международный конгресс по истории науки (Лондон, 1931 г.), на котором прозвучал доклад Б. М. Гессена о марксистском истолковании механики Ньютона.

Эти контакты не имели продолжения по вполне очевидным политическим причинам. Однако влияние и полемика с марксистскими истолкованиями истории науки присутствовали в западной историографии науки в 30–40-е гг. XX в. благодаря эмиграции ряда исследователей из Центральной и Восточной Европы. Именно эти дискуссии привели к непозитивистской трактовке истории науки как дисциплины относящейся к «интеллектуальной истории» (схожее методологическое переосмысление произошло в истории философии, истории искусства, истории цивилизации и т.п.). Таким образом, формирование истории науки как дисциплины, обладающей самостоятельной ценностью (а не сводящейся к позитивистскому видению её в качестве элементарного введения в методологию науки или демонстрации прогресса знания) представляет собой яркую (и пока только отчасти исследованную) историю полилога интеллектуальных и политических культур первой половины XX в.

Интеркультурная философия: проблемы, контексты, персоналии

Литература:

1. Bayuk D. History of Science in Russia: The ИЕТ in Moscow and St. Petersburg // Centaurus: An International Journal of the History of Science and its Cultural Aspects. 2014. Volume 56. Issue 4. P. 205-228. DOI: 10.1111/1600-0498.12074 10.1111/1600-0498.12074.
2. Freudenthal G., McLaughlin P. (eds.). The Social and Economic Roots of the Scientific Revolution. Texts by Boris Hessen and Henryk Grossmann. Dordrecht: Springer, 2009.
3. Жмудь Л.Я. Изучение античной науки в ИИНиТе на фоне 1930-х гг. // Вопросы истории естествознания и техники. 2013. Т. 34. № 3. С. 3-26.
4. Дмитриев А.Н. Институт истории науки и техники в 1932–1936 гг. (ленинградский период) // Вопросы истории естествознания и техники. 2002. Т. 23. № 1. С. 3–36.
5. Кирсанов В. С. Возвратиться к истокам? (Заметки об Институте истории науки и техники АН СССР, 1932-1938 гг. // Вопросы истории естествознания и техники. 1994. № 1. С. 3-19.
6. Чумакова Т.В., Дмитриев А.Н. История науки в Петербурге – Петрограде – Ленинграде: XX век, первая половина // Науковедение. 2004. № 1 (21). С. 194-210.

Шибасева Михалина Михайловна

Московский гос. ин-т культуры

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ «ПОЭЗИЯ МЫСЛИ» В ПРОСТРАНСТВЕ ПОЛИЛОГА ТРАДИЦИЙ

Проблематика диалогических отношений между различными хронотопами культуры предстает в единстве синхронного и диахронного срезов рефлексии по поводу «взаимопонимания столетий и тысячелетий, народов, наций и культур» (М.М. Бахтин).

Сложность и поливариативность диалогических отношений в пространственно-временном континууме культурного макрокосма обнаруживает себя как открытая проблема совершенствования различных граней «встречного движения» носителей самобытных норм, ценностей и образцов, с одной стороны, и механизмов связи актуальной культуры с интеллектуально-творческими достижениями прошлого, с другой. С этой точки зрения трудно переоценить значимость полилога культур в реалиях техногенной цивилизации. Гносеологическая, художественная и гуманитарная грани культурного полилога питаются, по сути, как наличием общечеловеческих ценностей, так и уникальностью культурного фонда различных стран.

«Текущая континуальность жизни» (А. Бергсон) и самобытность мира человеческой субъективности рождают огромный массив и конфигуративность индивидуально-личностных впечатлений и переживаний,

обуславливающих развитие спектра символических форм культуры. Субъективные переживания по поводу «диалектики приобретений и утрат» (Гегель) в самых разных сферах бытия в любую историческую эпоху находят свое выражение в таких формах самосознания культуры, как философия и искусство. При несомненной «автономности» каждой из этих форм общим моментом является феномен гностических и экзистенциальных переживаний субъектов философской и художественной рефлексии.

Актуализации эвристического потенциала интеллектуально-творческого полилога между прошлым и настоящим в немалой степени способствует многовековая традиция поэтизации мировоззренческих исканий, восходящая, как известно, к временам Античности. Культурная ценность традиции сопряженности интеллектуального и поэтического творчества обусловлена тем, что, «единство истины и философского разума допускает вариативность путей к истине» [4, с. 9].

Одним из подтверждений закономерности разнообразия «путей к истине» является культурный опыт России, в связи с чем правомерно обратиться к философско-творческим особенностям отечественного поиска «правды, Бога, души, смысла жизни» [2, с. 137]. В ценностно-смысловом пространстве русской культуры традиция взаимообусловленности философской и художественной рефлексии обнаруживает себя в особой тональности мировоззренческого полилога – в энергетике «поэзии мысли». При этом важно иметь в виду несводимость феномена «поэзии мысли» к стихотворной форме отражения переживаний субъекта духовно-нравственных исканий, включая и его «страсти» по идеалу как образу совершенства.

Фиксируемый многими исследователями литературоцентризм русской философской мысли в немалой степени способствовал тому, чтобы «гнозис переживания» оказался за пределами специализированной культуры и органично, через «поэзию мысли» стал существенным моментом мира человеческой субъективности читателей и слушателей. Философская лирика являет собой тот симбиоз «импрессионизма мысли» (В.С. Соловьев) и «певучей формы» (М.О. Гершензон), который обогащает духовные горизонты читателей: «Поэты не только услаждают, но и учат» [3, с. 5].

Субъектность «поэзии мысли» как катализатора духовно-нравственного обогащения связей микрокосма человека с Макрокосмом заключается в том, что «все определяется, собственно, углом подхода к теме, к мотиву, к собственному настроению и умонастроению» [1, с. 274]. Благодаря этому ориентированный на философскую рефлексию поэт «ощущает каждую метафору не как свое изобретение, а как некое обретение таящейся в мире истины» [5, с. 765].

Отсюда и животворность традиции «духовной жаждою томим», которая проявляется в том, что «поэзия мысли» в той или иной мере обнаруживает себя в смысловом пространстве культурного полилога современности.

Литература:

1. *Аверинцев С.С.* Гете и Пушкин // Аверинцев С.С. Связь времен. М.: Дух I ЛИТЕРА. 2005. С. 268-284.
2. *Булгаков С.Н.* Чехов как мыслитель // Булгаков С.Н. Соч. в 2-х т. Т. 2. Избр. статьи. М.: Наука, 1993. С. 131-161.
3. *Гершензон М.О.* Мудрость Пушкина // Гершензон М.О. Избранное в 4-х т. М. – Иерусалим: Университетская книга, Geshtarim, 2000. Т. 1. 586 с.
4. *Малинов А.В.* Философия полилога // Философский полилог. Журнал Международного центра изучения истории русской философии. 2017. Вып. 1. С. 7-11.
5. *Степун Ф.А.* Б.Л. Пастернак // Степун Ф.А. Сочинения. М.: РОССПЭН 2000. С. 762 –775.

Михайлова Елена Евгеньевна

Тверской государственной технической ун-т

ДИСКУРСИВНАЯ ПОЛИЛОГИЧНОСТЬ ТРУДОВ Н. И. КАРЕЕВА¹

Лингвистические способности Н.И. Кареева демонстрируют тот факт, что исследователь-полиглот способен преодолевать локальное языковое пространство, снижая тем самым, дискурсивные культурные различия. Кареев свободно владел французским, немецким языками, легко понимал носителей языка, читал в подлиннике философские и исторические трактаты западноевропейских теоретиков. Лингвистические интересы Кареева постоянно расширялись. После его назначения в Варшавский университет он освоил и польский язык [2, с. 116, 165]. Теоретические выкладки Кареева представляют собой результат полноценного обращения и к наследию классиков, и к актуальной литературе. Чтение подлинника исключало имманентный субъективизм переводчика, а профессиональное образование Кареева обеспечивало грамотную интерпретацию текста.

Особой исследовательской гранью Кареева является его способность вести конструктивный диалог (прямой или косвенный) с современниками. Например, по теории исторического познания Кареевым был проанализирован труд Э. Бернгейма «Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichts-Philosophie» (1889). Кареев – не просто читатель и интерпретатор; он дает конструктивно-критическую оценку. В одних случаях соглашается с автором, в других – не соглашается. Соглашается, например, с немецким теоретиком в том, как нежелательно смешение научной и художественной задач в историческом исследовании; а не соглашается с тем, как широко Бернгейм трактует методологию науки [1, с. 353, 363].

Изучая книгу Ш.-В. Ланглуа и Ш. Сеньбоса «Introduction aux études

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ «Университетская философия в Санкт-Петербурге: опыт просопографического исследования», № 20-011-00071.

historiques», изданную в 1898 г., Кареев не стесняясь, публично признается в том, что французские коллеги удивили его новизной постановки некоторых разделов общей теории истории, стимулировали исследовательский интерес к источниковедению, к критике источников с их интерпретаций, к эвристическим способам исследования. Разрабатывая методологию истории в России, Кареев внимательно следит за спором о «старом» и «новом» направлении в истории, развернувшимся в Германии и Франции.

Осваивая теоретические пласты новоевропейской литературы и следя за новинками, Кареев не чувствует отдачи со стороны западных коллег, не видит их аналогичной скрупулезной работы над русскими исследованиями. В своей статье «Два новых немецких историографических труда» (1911) он отмечает, что в них отсутствуют указания на русские исторические исследования. Он считает, что философско-исторические изыскания могут и должны разворачиваться на платформе равноправного культурного взаимодействия. На взгляд Кареева, первые подвижки уже есть. Например, важность русских работ по истории революции признали французские историки, среди которых даже стало употребляться выражение «русская школа» [1, с. 502]

Диалогичность предполагает возможность взаимопонимания, общую языковую среду, в которой разворачивается обмен идеями. Кареев проявил себя умелым полемистом: с одной стороны, он дает критическую оценку односторонним концепциям и теориям, с другой стороны, он демонстрирует умение «слушать» и «слышать» своих оппонентов. Об этом говорят эпистолярные дискуссии Кареева: с Н.Я. Данилевским – о сильных и слабых сторонах теории культурно-исторических типов; с К. Бюхером – о метафизическом окрасе его концепции трех стадий экономической эволюции, с Л. Гумпловичем – о приоритетности социального мира над личностью. Его сравнительный анализ концепций Т. Карлейля и Л.Н. Толстого – о соотношении роли личности и народных масс – также иллюстрирует умение вести интеллектуальный диалог [3, с. 91–92].

Дискурсивная полилогичность помогает Карееву не только избегать односторонних трактовок социокультурного развития, но и преодолевать терминологическую путаницу. В своих историко-философских трудах он старается корректировать терминологию, распознавая смысл понятий в пластах нескольких языков. Например, Кареев замечает, что термину «интерпретация» теоретики придают разное значение: у Ланглуа и Сеньобоса оно узкое, как критика достоверности факта, у Бернгейма, наоборот, широкое, как оценка факта. Для поливариантной рефлексии, считает Кареев, нужны два условия: готовность принимать позицию оппонента и обоюдное «знание тонкостей языка» [1, с. 413]. Кареев, разумеется, остается приверженцем европейского идеала человечества, однако контекстуально он закладывает фундамент интеркультурной философии, признающей важность многополярного развития культур, важность «встречи» субъектов познания.

Литература:

1. *Кареев Н.И.* Историка. Теория исторического знания // Кареев Н.И. Избранные труды; сост. К.А. Соловьев. М.: РОССПЭН, 2010. С. 352–548.
2. *Кареев Н.И.* Прожитое и пережитое. Л.: Изд-во ЛГУ, 1990. 384 с.
3. *Косарская Е.С.* Проблема типологии социокультурного развития в философии истории русского позитивизма конца XIX – начала XX века: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. М.: МГОУ, 2016. 187 с.

Ивонина Ольга Ивановна

Новосибирский государственный педагогический ун-т

ОБРАЗ ЗАПАДА В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Первоначальный импульс русской историософии XIX в. был задан ее знакомством с основными течениями западной мысли. Отечественные авторы восприняли идеи европейского романтизма об органическом характере развития общества, преемственной связи прошлого, настоящего и будущего народов. Влияние романтиков проявилось в изменении методологического инструментария русской историософии, акцентировавшей внимание на интуитивном, эмпатическом и герменевтическом подходе к изучению истории.

Воздействие на русскую христианскую историческую мысль немецкого классического идеализма, выразилось в углубленной рефлексии над проблемой направленности всемирной истории и специфики исторического прогресса. Отечественная религиозная мысль предложила свою концепцию исторического прогресса как взаимного диалога Бога и человека, в результате которого человек становится участником процесса преобразования мира в согласии с божественными заповедями свободы, единства и справедливости. Русским авторам было присуще представление об универсальности исторического субъекта, каковым выступало всеединое человечество. Они являлись противниками позитивистского номинализма, усматривавшего в отдельном индивиду или социальном организме единственного агента исторического прогресса. Влияние О. Шпенглера сказалось в противопоставлении русскими религиозными авторами культуры и цивилизации как разных этапов исторической эволюции. Такой подход позволил им уточнить оценки направленности современного этапа мировой истории как ее движения от разнообразия национальных культур к единой глобальной мировой цивилизации.

Размышления о направленности исторического процесса в русской историософии были подчинены определенной логике развития. Христианская историческая мысль перешла от провиденциализма к христианскому эволюционизму и экзистенциализму, постепенно заменяя представление о чудесном вмешательстве Бога в историю идеей, закономерности исторического

Тезисы докладов

процесса, а затем и представлением о свободе человека, самоопределяющегося относительно Божьего замысла. Итогом такого представления о направленности всемирно-исторического процесса стал тезис русской историософии о неизменной альтернативности истории.

Основатель русской религиозной исторической мысли, П.Я. Чаадаев сформулировал общий для всех авторов этого направления тезис о христианстве как религии свободы и прогресса, определившей смысл и вектор развития западной цивилизации. Европейская история демонстрировала присущий ей динамизм, формирование единой системы общечеловеческих ценностей на основе социализации базовых принципов христианства – свободы, равенства, справедливости. Последователи Чаадаева, начиная со славянофилов и заканчивая Бердяевым, существенно усложнили картину европейской истории, придав ей дуальный, глубоко противоречивый характер. Запад виделся одновременно воплощением искренней веры и самонадеянного разума; торжества прав и свобод, уживающегося с тотальным угнетением; общественной солидарности и непрекращающейся классовой ненависти. Такой образ истории Запада был сформирован двумя разными исследовательскими парадигмами. Под влиянием романтической историографии русские христианские авторы делали акцент на органическом и преемственном характере развития западных народов. Воздействие немецкого идеализма обусловило представление об истории Запада как диалектическом синтезе различных начал: античного наследия и духа христианства, римской идеи империи и германского индивидуализма, правового универсализма и феодального партикуляризма.

Общей для всех христианских историков была резко критическая оценка эпохи Нового времени, обостренная интуицией исчерпанности духовного потенциала западной цивилизации. Кризис Запада объяснялся антихристианским восстанием масс, ведущим к торжеству новых идолов: материального успеха, технократии, национального эгоизма. Апокалиптическое предчувствие конца Нового времени сочеталось с хилиастическими и эсхатологическими концепциями направленности всемирной истории, особая роль в которых отводилась России. Русские мыслители были едины в том, что Запад уже реализовал свое религиозное предназначение, создав антропоцентристскую, технократическую цивилизацию. Это меняло парадигму размышлений об исторической судьбе России, переводя ее из дихотомии «Россия–Европа» в треугольную модель «Россия между Востоком и Западом», где России отводилась роль «третьей силы», способной преодолеть разрушительный антропоцентризм Запада и антиперсоналистский, созерцательный консерватизм Востока. Реализация этой миссии представлялась отечественным авторам одновременно и актуализацией духовного потенциала России, и ее мессианским заданием, значимым для судеб всего человечества.

Коробкова Светлана Николаевна

С.-Петербургский гос. ун-т аэрокосмического приборостроения

**«ВСЕ МЫ ОДИНАКОВО ХРИСТОВЫ»: ИНТЕРКУЛЬТУРНЫЙ ПРОЕКТ
РУССКОГО ФИЛОСОФСКОГО РЕАЛИЗМА¹**

Суждение «все мы одинаково Христовы», вынесенное в заглавие, принадлежит известному русскому физиологу А.А. Ухтомскому. Это утверждение в данном случае не является констатацией факта, а выступает метафорой, обозначающей потенциальное метафизическое единство человеческой природы, которое в действительности должно трансформироваться в духовное единение.

Как возможно реальное единение? – такой вопрос поставила перед собой русская интеллигенция рубежа XIX–XX в. Представители философского реализма – самобытного явления русской философии и культуры, возникшего как результат освоения позитивистских идей, – искали ответ не путем метафизических спекуляций, а в лабораториях, увлеченные широкими возможностями науки и вдохновленные намерением раскрыть механизмы совершенствования человеческого сообщества. Эти механизмы не что иное, как социальные практики, в современной терминологии, моделирование которых входит в компетенцию тренда «интеркультура». В зарубежном сегменте «интеркультурную риторику» склонны считать своего рода «зонтиком» («umbrella-term»), под которым аккумулируются как кросс-культурные исследования, так и исследования интеркоммуникации индивидов-носителей различного языкового, культурного, социального бэкграунда – теоретические и прикладные практикоориентированные проекты [3].

Зарубежная научная мысль решает коммуникативную проблему с позиции конструктивизма в контексте постмодернистской философии [4]. В соответствии с этой позицией, один субъект коммуникации создает смысл (через действия и информацию передает свой уникальный опыт существования), а другой – интерпретирует предлагаемый опыт с целью достижения некоего соглашения по взаимодействию и ценностному отношению. Тогда практическая коммуникация (общение) выступает взаимным конструированием смысла, а культура (контекст) координирует значение коммуникации.

И здесь возникает уже широко дискутируемая проблема лимитивности в культуре – «ограниченность» (в буквальном и переносном смыслах) малых и больших социумов. По мнению зарубежных экспертов (Милтон Дж. Беннет, The Intercultural Development Research Institute), интеркультура – это механизм, с помощью которого люди из разных групп воспринимают и пытаются

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 19-011-00398 «Второй позитивизм в России: философская проблематика, влияние, критика».

понять друг друга. Нет гарантии, что люди будут ценностно относиться к различиям, с которыми они сталкиваются в этом процессе, однако критерием компетентного общения является уже то, что люди стремятся понять намерения друг друга без оценки. По этой причине межкультурная коммуникация включает в себя определенные стратегии, которые побуждают приписывать одинаковую человечность и сложную неповторимость людям, которые не являются частью нашей собственной группы.

Идея интеркультуры заключается в том, что необходимо создать модели социального взаимодействия не только между так называемыми «большими» культурами, группами с естественными границами – этносами, нациями, религиозными конфессиями, этическими системами, но и разработать практики коммуникации внутри и между «малыми» культурами, которые скорее конкретны, чем абстрактны. Эта конкретика провоцирует нас на поиск «общего» как для тактических целей реализации совместных проектов, так и для стратегических целей развития глобальной цивилизации. Применительно к российской действительности приходится осваивать границы уже не там, где «отцы и дети», а, например, миллениалы и поколение 1990-х; уже не «физики и лирики», а блоггеры и «селфиры», не рабочие и интеллигенция, а «чат-бот» и функциональная группа и т.п.

Индивидуальная личность в мире социальной разнородности и глубокой информационной вовлеченности достигает высокой степени поляризации с окружающей средой и требует от этой среды (культурного ландшафта) свободного пространства и признания права на специальные (индивидуальные) инструменты и способы коммуникации, т.е. установления «привязки» к этой среде: индивидуальность ищет благоприятную и плодотворную для себя «почву».

Русская философия, следуя своей этико-антропологической традиции, поставив перед собой много раньше сущностно аналогичные вопросы (например, идея «славянской взаимности», «соборности»), начала разработку позитивного, про-активного проекта, где главной задачей стало не просто сконструировать гомеостатические точки пересечения индивидуальных пространств, опираясь на научные знания, но выявить такие механизмы, при которых поиск собственной творческой индивидуальности способствовал бы росту индивидуальности другого и они вместе на уровне когнитивного взаимодействия выдвинули бы человеческое сообщество на новую качественную ступень бытийствования.

Здесь можно говорить и о механизме «творческой идеализации» Ухтомского, в соответствии с которым человек обладает физиологической способностью видеть в других «алтари, а не задворки», что, в свою очередь, создает действительную возможность «общего дела» и единения всех под эгидой церкви [5]; можно рассматривать «прогенератив» Бехтерева как идеальную модель человека, который обладает достаточной психической энергией (эво-

люционирующим Разумом) для постижения закона «всеобщей любви» – откровения «Высшего Вечного Разума» – и осознанного исполнения воли Разума [1]. Известный ученый нашего времени С.С. Хоружий в своем выступлении «Соборность и демократия» (2012) обратил внимание на возрождение практик, «стремящихся к соборности»: «В складывающейся постсекулярной парадигме сознания и общества, начала соборности могут обрести новую актуальность и глобальное звучание, стать ценным ресурсом для преодоления кризисов и рисков современного мира». «Соборное устройство реальности, – по мнению Хоружего, – неразрывная связь равновеликих начал соборности, личности и свободы» [6, с. 9].

В современной академической среде можно увидеть активное продвижение «энергетического мировоззрения» как базиса для взаимной проницаемости «малых» и «больших» культур. Так, В.В. Кравченко в своей монографии «Симфония человеческой культуры» интерпретирует культуру как «стускок Энергии», образующийся в результате взаимодействия людей: поле культуры – «сфера распространения человеческих психоэмоциональных взаимодействий» [2, с. 169]. Такое взаимодействие, «на нерве», считает В.В. Кравченко, формирует общие ценности, оценки, подходы, которые реализуются в конкретных ситуациях в когнитивном плане как «понимание». Понимание культуры («энергетическое подключение») – это индивидуально-личностный процесс освоения действительности, в котором соединяются «эмоциональный интеллект, разум и культурная деятельность» [2, с. 187–188].

Таким образом, «вброшенные» в философский водоворот идеи в прошлом появляются на поверхности в обновленном дискурсе, сохраняя свою сущность. В основу разрабатываемого русской философией реалистического проекта интеркультуры положен синтез Природа–Человек–Бог, или в реальном выражении Наука–Человек–Творчество, где человек – только переходная форма, организационно и структурно имеющая интенцию к трансформациям и перевоплощениям.

Литература:

1. *Бехтерев В.М.* Вопросы умственного и нравственного воспитания. СПб ЦГИА, Ф. 2265, оп. 1, дело 346, лист 2.
2. *Кравченко В.В.* Симфония человеческой культуры. М., 2017. – 384 с.
3. Материалы симпозиума «Center for English Language Communication (CELC) Symposium 2013 National University of Singapore May 27-29, 2013» // Indiana Center for Intercultural Communication. URL: <http://www.nus.edu.sg/celc/symposium/Keynote%20Address%20-%20Ulla%20Connor.pdf>.
4. *Bennett M.J.* Multicultural America: A Multimedia Encyclopedia. URL: <https://www.idrinstitute.org/resources/intercultural-communication>.
5. *Ухтомский А.А.* Национальное обособление христианских народов и историческая задача Церкви // Санкт-Петербургский филиал архива РАН, Ф.749. Оп. 1. № 147/5. Л. 43–45.

6. *Хоружий С.С.* Идея соборности: ее православно-славянофильские истоки и ее перспективы в современном постсекулярном мире. Доклад на Международном научном собрании «Соборность и демократия». Требинье (Босния и Герцеговина), 13–16 июня 2012 г. URL: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/10/horuzhy_sobornost_2012.pdf.

Безлепкин Николай Иванович

Военная академия связи им. С. М. Будённого (Санкт-Петербург)

ИСТОРИОСОФИЯ В РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕННОМ СОЗНАНИИ: ИСТОКИ И ПРИЧИНЫ ВЛИЯНИЯ¹

Распространение христианства на Руси привело к утверждению в обществе традиционалистской системы ценностей, способствовавшей приданию русскому обществу духовной цельности, ввело понятие истории, ограниченной во времени, начинающейся с сотворения человека Богом и завершающейся его окончательным спасением, появлению историософских рефлексий. Не случайно, что отечественные историософские концепции изначально обладали чертами, указывающими на их родство с христианством – это их провиденциализм, эсхатологизм, телеологизм, мессианство и прогрессизм.

Отечественная историософия, впитавшая православную традицию и её интерпретации, характеризуется восприятием истории как раскрытия Божественного промысла. Понять смысл мира означало понять провиденциальный план творения, его внутреннее единство, планмерность, разумность и целесообразность. В подобной богословско-провиденциалистской традиции написана, в частности, «Повесть временных лет» – одно из древнейших и дошедших до нас отечественных историософских произведений, где Нестор, монах и ученик ревностного сторонника православия Феодосия Печерского, старался следовать этой традиции в своем истолковании исторических событий, ставить историософские проблемы о самобытности славянского народа и его роли в истории.

Историософия, в силу присущих ей черт, в разные исторические периоды способствовала появлению в общественном сознании самых разнообразных историософских картин мира: от сугубо религиозного истолкования исторического процесса до сциентистски ориентированных на какую-нибудь иную «веру» – в прогресс, в глобализм, коммунизм и т.п. При этом центральными темами отечественной историософии всегда продолжали оставаться вопросы о человеке, о его судьбе, о смысле и целях истории. На это обстоятельство обращали внимание русские философы, отмечая, что «оригинальная

¹ Исследование осуществлено при финансовой поддержке РФФИ, грант №15-03-00488а.

русская мысль рождается как мысль историософическая. Она пытается разгадать, что помыслил Творец о России. Каков путь России и русского народа в мире, тот ли, что и путь народов Запада, или совсем особый, Свой путь?» [1, с. 5].

Религиозность ограждала русскую историософию от влияния позитивизма, придавала ей целостность и полноту, которые были недостижимы для сциентистски ориентированных концепций исторического процесса. Русская историософия всё чаще обращается к духовно-нравственным принципам осмысления истории, размышляет о путях реализации сущностных сил человека в истории, этическом смысле исторических явлений и в этом отношении она противостояла абстрактно-объективистскому подходу западноевропейской философии истории. Именно русская историософия породила «новое религиозное сознание» конца XIX – начала XX в., «аналогичное схоластике и неотомизму», что является подтверждением того, что она не меньше других направлений русской философии стояла под знаком европеизма и рационализма [2, с. 38].

Эволюция историофилософских взглядов наглядно демонстрирует как в тот или иной исторический период происходит изменение парадигмальных установок исторического познания. Так, в начале 80–90-х гг. XX в., благодаря открывшимся возможностям знакомства с творчеством представителей русского религиозного Ренессанса, в России имело место массовое увлечение русской религиозной философией, актуализировавшей интерес к историософии. Интерес публики к историософской проблематике не в меньшей степени был также связан со вступлением России в постсоветскую эпоху, остро поставившую «старые» вопросы об историческом предназначении страны, выборе пути цивилизационного развития. Появились самые разнообразные модели цивилизационного и культурно-исторического развития общества – от теории этногенеза Л.Н. Гумилева до замешанного на провиденциализме неоевразийства А.Г. Дугина и распространённой ныне концепции «Русского мира». Современные отечественные общественно-политические и философские журналы по сей день не испытывают недостатка в публикациях о «судьбе России», выполненных в историософском духе.

Устойчивость интереса к историософским концепциям в современном российском обществе обусловлено рядом причин. К основным из них относится, во-первых, то, что история представляет собой науку «рефлексивного» типа: она надстраивается над значительным слоем донаучного исторического сознания, складывающегося в повседневном сознании толкованиями ключевых событий национальной истории (в России к ним относятся, например, принятие христианства, монгольское иго, реформы Петра, отечественные войны и т.п.). В значительной степени это является той почвой, которая подпитывает историософские схемы.

Во-вторых, важным является также то обстоятельство, что во второй по-

Тезисы докладов

ловине XX в. наметилась переоценка культурной и мировоззренческой значимости естественных и гуманитарных наук, возрастание их роли в обществе. То обстоятельство, что эти науки помогают прояснить смысл нашей жизни, что они дают связанное описание генезиса нашей теперешней ситуации, что они служат важным легитимизирующим обоснованием многих программ социальных, политических, экономических трансформаций, определяет их лидирующую роль в сфере человеческого знания. Историсофия, которая стремится выполнить все эти функции, оказывается гораздо более отвечающей социальным потребностям, чем теоретизированные философско-исторические концепции.

В-третьих, влияние историсофии обусловлено также общим снижением уровня образованности населения, активизацией религиозно-мифологического сознания в обществе. Сегодня в чужда верят, пожалуй, не меньше, чем сто лет назад, с той лишь разницей, что современная мифология, рядящаяся в тогу идеологических одежд, в век информационных технологий имеет больше возможностей для своего распространения и влияния. В новейшей истории историсофия все чаще становится идеологическим инструментом, используемым национальными элитами в узкокорыстных социально-политических интересах.

Литература:

1. Бердяев Н.А. О русской философии. Екатеринбург, 1991.
2. Замалеев А.Ф. Идеи и направления отечественного любомудрия. Лекции. Статьи. Критика. СПб.: Летний сад, 2003.

Володин Андрей Владимирович

Российская христианская гуманитарная академия

ПРИНЦИП ТОЖДЕСТВА В СВЕТЕ МИСТИЧЕСКОГО ОПЫТА: ОТ Г. СУЗО И И. ТАУЛЕРА К П. ФЛОРЕНСКОМУ

В исследовании наследия священника, философа и богослова Павла Флоренского получили развитие несколько направлений. Среди них – взгляд на Флоренского как на консервативного богослова и догматика; как на прогрессивно мыслящего философа, унаследовавшего и укрепившего выявленные Владимиром Соловьёвым интуиции всеединства и Софии. Однако, зачастую Флоренский предстаёт перед нами в облике проводника «восточного ренессанса» – и действительно, его «православная теодицея» была бы невозможной без отцов восточной церкви. Однако есть сторона в творчестве этого философа, генеалогически отсылающая нас к наследию немецких мистиков (в лице Таулера и Сузо) – это мистический опыт, объясняющий себя в свете принципа тождества. Данный доклад представляет попытку выяснить интуи-

ции, сформировавшие критику закона тождества философом Павлом Флоренским (критика здесь понимается положительно, как самый факт обращения к проблемному полю закона тождества). Доклад преследует цель представить критику тождества П. Флоренским как своеобразное вдохновение германской мистической традицией (в лице Сузо и Таулера). Для понимания поставленной проблемы необходимо особо подчеркнуть тот факт, что закон тождества рассматривается Павлом Флоренским скорее, как общий принцип, нежели строго логический закон. Упомянутый выше Иоганн Таулер точно так же употребляет закон (принцип) тождества для анализа богочеловеческих отношений, что дает основания видеть в этом законе не только логическое измерение, но и измерение онтологическое, проясняющее характер вовлечённого в мир человеческого существа и в частности – человеческой личности. Для понимания собственно мистического опыта автор опирается на Дионисия Ареопагита («О мистическом богословии»), С. С. Хоружего («К феноменологии аскезы») А. Г. Погоняйло (статья разных лет). В докладе не предлагается конкретного определения мистического опыта – делается попытка подойти к пониманию его посредством принадлежащих перу вышеупомянутых авторов рассуждений о мистической традиции и опыте вообще. Предлагается разграничить христианское богословие и немецкую мистическую традицию, с целью указать на подчеркнутое в мистике значение собственно опыта, порою идущего в разрез с традицией и текстами Священного Писания. Привлекая тексты Сузо, Таулера и Флоренского автор указывает на значимые параллели, формирующие образ Флоренского-мистика. Особое внимание уделяется динамике понимания личности как «Я» и «не-Я», оказывающейся субъектом трансгрессии от себя к себе и от себя к Божеству. Делается акцент на письмах Флоренского, особенно его переписке с В. В. Розановым. В мистических опытах и воззрениях, отстоящих так далеко друг от друга (Сузо 1295/97–1366, Таулер 1300–1361, Флоренский 1882–1937) трудно усмотреть генеалогическую кривую, тем более – утвердить непосредственное родство. Однако, доклад преследует цель выявить фундаментальные мотивы, руководящие тремя самостоятельными, уникальными религиозными мыслителями, полагающими в основание своего мировоззрения Христа и переживание человеком своего религиозного опыта.

Литература:

1. *Коначева С.* Боговидение и мышление о бытии: Владимир Лосский и Мартин Хайдеггер // HORIZON. 2018. № 7 (2). С. 312–336.
2. *Погоняйло А.Г.* Покаяние как опыт себя // Verbum. 2015. № 17. С. 6–16.
3. *Погоняйло А.Г.* Мистика и аскезы // Verbum. 2013. № 15. С. 6–13.
4. *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998.

Декань Кристина Юрьевна

Крымский федеральный ун-т им. В. И. Вернадского

ОНТОЛОГИЯ КАК УЧЕНИЕ О БЫТИИ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА

Классическая философия определяет онтологию как комплекс всеобщих определений бытия, которые характеризуют его без привязки к деятельности людей, их познанию и мышлению. Онтология оказывается своего рода картой действительности, определяющей место человека в мире, направленности отдельных видов деятельности и познания, функции и ограничения отдельных наук. Онтология такого типа, таким образом, возвышается над всем философским и научным познанием, обобщая эти два типа. Она объединяет различные представления бытия в системе категорий. Поэтому понимание онтологии как категории бытия является важным для тех, кто хочет понять действительность.

Целью является рассмотреть онтологию как учение о бытии в контексте философского дискурса.

В первую очередь, онтология – это учение о бытии, выступающее в системе философии одним из базисных её компонентов. Как раздел философии онтология изучает фундаментальные принципы устройства бытия, его начала, сущностные формы, свойства и категориальные распределения. Во вторую, предметом онтологии выступает само по себе сущее как таковое (независимо от субъекта и его деятельности), содержание которого раскрывается в таких категориях, как нечто и ничто, возможное и невозможное, определённое и неопределённое, порядок и истина, а также и в ряде других понятий [1].

К середине XIX в. довольно ярко проявилась ограниченность традиционной онтологии, которая претендовала на метафизическое обобщение законов бытия, но которая, по сути, не была способна к познанию неизвестных ранее областей действительности. Традиционная онтология не имела возможности пользоваться конкретными инструментами научно-познавательной деятельности и манкировала многочисленными формами человеческой практики и схемы взаимодействий реальных индивидов друг с другом.

В итоге классическая онтология зашла в тупик, столкнувшись с отсутствием четких представлений о возникновении бытия и действительности. Этот кризис вскрыл зависимость онтологических определений от социальных, культурных, исторических и других условий. Человеческое сознание стоит на перепутье: следует либо обратиться к комплексу конкретно-научных дисциплин со своей методологией и картинами мира, либо не отказываться от онтологии, заменить классическую на онтологию нового типа, которая будет опираться на человеческий опыт в ходе трактовки аспектов и связей

бытия. Данная дилемма указывает на зависимость онтологии от культурных и социальных предпосылок. Поэтому в современной неклассической философии под онтологией понимается интерпретация способов бытия с нефиксированным статусом.

На данный момент существует множество интерпретаций онтологии как учения о бытии. Многообразие форм онтологии обусловлено наличием проблем, которые затрагивают осмысление структур вещей вплоть до анализа бытия как системы различных процессов. Если онтологическое мышление – это условие, онтология – результат, а экзистенциальная ситуация – исходный онтологический опыт, то в комплексе они определяются как попытка разумно восстановить единство и целостность художественного мира. Тогда онтологический опыт – это опыт одоса, т.е. пути схождения с бытием.

Онтологическим опытом называется не только из-за возникающего в ходе этого опыта онтологического вопроса; он также включает в себе определенную онтологему, т.е. интуицию ответа на данный вопрос, которая развивается мышлением и приводит к возникновению конкретной онтологии. Эта онтологическая идея – суть откровения бытия, но оно в равной степени и логично, эстетично и этично. Таким образом, онтологема изначально содержит в себе предпосылки логики, эстетики и этики.

Недавнее происхождение термина «онтология» не препятствует тому, что в истории философии он способен систематизировать труды любого философа, так как почти у каждого из них есть элементы или целые учения о бытии.

Изначально проблему бытия поднимала Элейская школа (VI-V в. до н.э.). Ее философы различали «чистое бытие», т.е. вечное и основное, и бытие индивидуальное, относящееся к конкретным объектам. Парменид допустил, что, в отличие от отдельного бытия каждого предмета, «чистое» бытие представляет собой особенную реальность, и этим он от отдельных вещей перешел к размышлению о сущем как таковом, открывая философии дверь в реальность, недоступную эмпирически. Разработанная Платоном концепция представляет собой наиболее полную картину античной онтологии. Онтология Платона представляла собой универсалии – эйдосы – и их воплощения – числа, которые были образцами (параδείгмами) формирования изменчивых тел. Эйдетической онтологии свойственно суждение о познании, которое путем интеллектуального восхождения ведет к истинно сущим видам бытия. Платон разграничивает знание и мнение, вмняя знанию отличное содержание, критерии и достоверность. Познание, по Платону, – это восхождение к горним идеям, к вечному и единому бытию, к Благу.

Таким образом, если обобщить философские понимания онтологии, все сведется к двум определениям. Субстанционалистская онтология – это концепция о бытии как таковом, об окружающем мире и реальности со всеми ее свойствами, в рамках которой можно выделить две позиции в самом понима-

нии «бытия», в зависимости от того, на что делается акцент, на сущность или на существование. Субъектно-лингвистическая онтология интерпретирует онтологию сквозь призму репрезентации мира в знании, направляя внимание к проблемам языка, с помощью которого мы описываем мир и которым в принципе опосредован наш подступ к миру.

Литература:

1. Доброхотов А. Л. Онтология. Гуманитарная энциклопедия // Центр гуманитарных технологий, 2002–2018. URL: <https://gtmarket.ru/concepts/6847>.

Мирошниченко Евгений Игоревич

Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН, Санкт-Петербург, Россия

**РОЛЬ СЕМЬИ В ФОРМИРОВАНИИ МИРОВОЗЗРЕНИЯ
И ХАРАКТЕРА А.С. ХОМЯКОВА И И.В. КИРЕЕВСКОГО¹**

В докладе рассматривается проблема влияния семьи и семейных отношений на формирование мировоззрения и характера будущих основателей славянофильского движения: А.С. Хомякова и И.В. Киреевского. Автор приходит к выводу, что активный характер Хомякова был обусловлен ролью матери, которую она играла в семье. Тогда как более созерцательный характер Киреевского связан с характером его матери и годами жизни без отца.

Несмотря на обилие исследований по истории славянофильства, до сих пор отсутствуют работы, в которых разбиралась бы проблема влияния семьи на формирование мировоззрения и характера представителей этого движения. Между тем, изучение среды, в которой воспитывались молодые Хомяков и Киреевский, их взаимоотношения с родителями могли бы прояснить не только направление их мысли, но и фундаментальные различия во взглядах. Как известно, основателей славянофильства соединяли родственные связи: отец Ивана Киреевского был троюродным братом матери А.С. Хомякова [5, с. 12]. И тот, и другая были представителями почтенного старинного московского рода, поэтому Москва для славянофилов была ещё и своего рода семейным символом. Семья играла значительную роль в формировании личности как Хомякова, так и Киреевского. Сравним, какие взаимоотношения царили в их семьях по трём пунктам: отношения отца и сына, отношения матери и сына и отношения отца и матери.

Тип отца у обоих был характерным для эпохи: просвещённый дилетант,

¹ Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 20-68-46021, «Славянофильство в религиозно-философском диалоге: 1836–1917».

знаток иностранных языков. Отец Киреевского организовал домашнюю лабораторию, где ставил химические опыты и занимался биологией. Отец Хомякова увлекался математикой. Любовь к наукам, по всей видимости, досталась детям от их отцов. При этом отец Хомякова отличался некоторой безвольностью, пассивностью в характере. Так однажды он проиграл в карты огромную сумму денег, в результате чего его супруга взяла власть в доме в свои руки, сформировав в муже чувство вины. У Киреевского отец был храбрым человеком, имел сильную волю, был майором в отставке. Он героически погиб, заботясь о больных тифом во время войны 1812 г. Таким образом, у Хомякова был недостаток в образе сильного отца, о котором он, соответственно, практически не упоминает ни в своих работах, ни в письмах. Очевидно, главное влияние на Хомякова оказывала мать, Мария Алексеевна. Отец Киреевского умер, когда последнему было всего 6 лет, но героический образ отца не мог не повлиять на мировосприятие юного славянофила. Особое благородство, чувство собственного достоинства – всё это досталось Киреевскому, несомненно, от отца.

Для Хомякова главную роль в воспитании, несомненно, играла мать, о которой он всегда отзывался очень тепло. Воинственный и решительный характер матери, по всей видимости, передался и сыну. Также передалась любовь к православию и церковности. После войны 1812 г. она построила на свои деньги церковь. В.З. Завитневич сообщает, что однажды она позвала Хомякова и его брата и заставила их принести клятву, что они не будут вступать до брака в связь с женщиной [3, с. 229]. Таким образом, мы видим, что в семье царил идея послушания матери. У Киреевского ситуация несколько иная. Молодые братья и сестра Киреевские воспитывались в течение пяти лет молодой вдовой Авдотьей Петровной Елагиной, отличавшейся женственностью и нежностью. В этот период на молодого Киреевского оказывали влияние поэт В.А. Жуковский и знаток немецкой философии А.А. Елагин, за которого вдова Елагина и вышла в 1817 г. Отсутствие отца в 1812–1817 гг. сказалось на характере Киреевского: нельзя не отметить некоторую женственность и нерешительность у него.

В отношениях между родителями мы наблюдаем следующую картину. У Хомякова, несмотря на то, что родители любили друг друга, мать стояла во главе семьи, отец же безропотно ей подчинялся. У Киреевских мать относилась к отцу с уважением и почитанием, тем более что была намного моложе его. Наибольшее же влияние на Киреевского, по-видимому, оказала не семья, а атмосфера литературного салона, организованного его матерью [1, с. 200]. Также сыграл роль особый патриархальный быт и дворянский московский уклад жизни, в которых был свой ритм, соблюдение обычаев и уважение к православной традиции.

Следует, однако, обратить внимание на различие в характере религиозности юных Хомякова и Киреевского. Если первый воспринимал хри-

Тезисы докладов

стианство просто и в рамках традиционного уклада, то для второго вера была окрашена неким романтическим ореолом. В этом отношении нельзя согласиться ни с С.П. Жаба [2, с. 25], который считал Киреевского атеистом, ни с М.О. Гершензоном [4, с. 423], согласно которому Киреевский был глубоко верующим православным христианином. Скорее всего, вера Киреевского до определённого времени носила несколько философский, отвлечённый характер.

В 1825 г. Хомяков едет в Европу, Киреевский – в 1830 г. У обоих весьма скептическое отношение к европейской культуре. Тем не менее, они испытали её сильное влияние. Киреевский, вернувшись в Россию, организует издание нового журнала, называет его «Европеец». Насколько можно судить, Хомяков и Киреевский встречались в середине 20-х гг. в кружке Любоуморов, а затем в салоне Авдотьи Елагиной, но их отношения не были близкими. После 1834 г. под влиянием своей жены, Киреевский начинает склоняться к традиционному православию. В 1839 г. случается знаменитый спор Хомякова и Киреевского «о старом и новом», после чего они завязывают более тесные отношения. В 1840 г. Киреевский переходит в письмах Хомякову на «ты» [4, с. 74-75].

Несмотря на различия в психологических типах («созерцательный» Киреевский и «воинственный» Хомяков), между ними складываются самые дружеские отношения. В основе этих отношений, как нам кажется, лежит «активный» характер Хомякова, сформировавшийся под влиянием властной матери, и «пассивный» характер Киреевского.

Литература:

1. *Анненков П.В.* Литературные воспоминания. М., 1989.
2. *Жаба С.П.* Русские мыслители о России и человечестве. Париж, 1954.
3. *Завитневич В.З.* Алексей Степанович Хомяков. Т. 1. Кн. 1. Киев, 1902.
4. Иван и Пётр Киреевские в русской культуре. Калуга, 2001.
5. *Кошелев В.А.* Алексей Степанович Хомяков. М., 2000.

Лосев Александр Владимирович

кандидат философских наук, Москва

ФИЛОСОФИЯ ОТ ПЕРВОГО ЛИЦА

В докладе рассматривается субъектность мысли от первого лица как условие полилогичности философского мышления. Философия имеет дело с действительностью, сама искомая истина понимается как сущее. Вместе с тем, действительность немыслима без сущего субъекта. Мысль всегда соотносима с конкретным человеком, живым «я», причастна ему. Философия есть дело личности, и связана с осознанием и проговариванием собственного су-

Интеркультурная философия: проблемы, контексты, персоналии

ществования в ситуации включенности «я» во множественные социальные взаимодействия. Даже если это молчаливое проговаривание происходит наедине с собой, и философия кажется монологичной по своей форме. «Умное делание» философии обнаруживает пространство свободы в человеке, и делает возможным полилогичность мысли. Чтобы полилог как взаимообщение многих лиц состоялся, субъект должен присутствовать в мысли как «этот субъект имярек».

Философия от первого лица есть мысль и высказывание напрямую, ясно отыскивающие истину моего существования без самообмана. Второе и третье лицо есть данности, конструируемые «я» через соотнесение с самим собой. Философия от первого лица предполагает прямую речь, а наиболее близкими ей стилями повествования являются (авто)биография, мемуары, исповедь. Исповедальный характер философии связан с самим субъектом, неустранимо присутствующим во всех своих актах. Преобладающими формами выражения могут являться как категории, понятия, так и обыденные слова повседневного языка, и художественные образы, что значительно расширяет возможности понимания личной судьбы. Философия от третьего лица тяготеет к сциентистскому образу мысли и не предполагает полилога, поскольку «я» выносится на периферию множественного и взаимозависимого личного общения.

В общении преобладает монолог в третьем лице. Доминирующими стилями являются научный трактат, научная монография, научная статья, а языком изложения выступают дефиниции и термины. «Птичий язык» науки значительно ограничивает возможности понимания личного существования. Всегда есть риск в процессе философствования потерять живое «я имярек». Предельные общности, возникающие и неразрывно связанные с человеком, становятся самодостаточными, самодовлеющими, отодвигая проблематику личного существования на периферию сознания и жизни. Философия от первого лица есть способ мысли, не теряющий связи с собственным «я», а также, исследовательская доминанта, сосредоточенная на проблемах сознания, субъекта, личной судьбы, в их связи с историей.

Гайкин Виктор Алексеевич

Институт истории, археологии и этнографии народов
Дальнего Востока ДВО РАН

ЗАПАД И ВОСТОК: ПОЛИЛОГ РЕЛИГИИ, ИСКУССТВА, ФИЛОСОФИИ

Несхожесть двух миров ощущали многие писатели и философы. Одни подобно Кипплингу, ограничивались констатацией этого факта (Запад есть

Запад, Восток есть Восток). Другие пытались найти корни этого явления, подвергнуть его анализу. Гегель считал Китай тупиковой ветвью развития человечества. К. Маркс сформулировал понятие «азиатского способа производства». Проблема актуальна и сегодня, когда развивается процесс глобализации, капитал объединяет экономику различных стран в единый мирохозяйственный комплекс, нивелируя национальные особенности и вызывая встречное национальное движение протеста.

Если рассматривать вопрос в историческом аспекте, то на западе государство возникло как политическая надстройка над экономическим базисом в лице (независимых) товаропроизводителей. Доминирование вызревших на частной собственности производителей отводило государству второстепенную роль. На Востоке поливное земледелие предполагало ограничение частной собственности на землю, необходимость общественных работ с привлечением больших масс людей по возведению дамб, строительству ирригационных сооружений. В результате община не распадалась, а воспроизводилась на государственном уровне в виде деспотий, которые регламентировали жизнь населения, ограничивали личные свободы.

И на Западе, и на Востоке создавались философско-религиозные доктрины, корни которых уходили в социально-экономическое бытие народов, проживающих на данных территориях. Сформировавшись, эти учения (общественное сознание) начинали влиять на социум, определяя уклад жизни, нормы поведения и даже психологию. На западе ведущую роль в «формировании нового человека» сыграло христианство. В эпоху рабовладельческих империй, доведённых до предела социальных противоречий, христианство с его знаменитым принципом равенства людей без учёта национальности (даже социального положения – «перед богом»), любви к ближнему, самоценности человеческой личности стало новым политическим мышлением, прорывом в будущее человеческих взаимоотношений. С другой стороны, заслугой христианства явилось становление независимого от государства гражданского общества. Ибо теперь лишь тело человека принадлежало императору, дух же его был свободен и принадлежал Богу. Здесь начало освобождения человека из-под власти государства, его становления как независимой личности.

На Дальнем Востоке, родине классических азиатских деспотий, возникли коллективистские доктрины – конфуцианство, даосизм, подчинявшие жизнь человека нуждам деревни, общества, государства. Провозглашая приоритет коллектива перед индивидом, конфуцианская мораль требовала от человека поддерживать установленный порядок, следовать определённым правилам поведения (ритуалу). Состояние гармонии (покоя) ценилось выше, чем активная жизненная позиция. В то же время нельзя полностью согласиться с Гегелем, что в Китае все рабы кроме императора. Зависимость от государства далеко не тождественна статусу вещи, принадлежащей конкретному лицу.

Если христианство было концепцией человека, то восточные религии идеологией коллектива. Христианство ориентировалось на объединение мира на базе равенства всех перед богом, а, например, синтоизм в Японии – на единстве нации, провозглашённой высшей и противопоставленной другим народам. Как отмечал Гегель: «Восточная нация ограничивает религию собой одной, и религия выступает полностью привязанной к этой одной национальности. В Римскую империю проникали все религии и не считались там национальными, на востоке же религия целиком связана с национальностью. Китайцы, персы имеют свою государственную религию, которая существует только для них» [2, с. 113].

Две идеологии означали два различных типа мышления. На Западе признание многополюсности мира привело Гегеля к пониманию развития как борьбы двух сторон единого целого и его эволюции как результата этой борьбы. Китай, раньше, чем Европа, пришедший к пониманию противоречивости мира (Инь и Янь), упор сделал не на борьбе противоположностей, а на их единстве в рамках целого. Если рассматривать западный и восточный путь развития как материализацию определённых идей (самопознание всемирного духа), то в концентрированном виде западный вариант – это, говоря словами Гегеля, «развитие понятия свободы» через последовательную смену общественно-экономических формаций; восточный вариант – это узаконение не-свободы в форме неподвижных государств – деспотий.

Нестыковка Запада с Востоком не ограничивается рамками идеологии и экономики. Сформировались различные по форме и содержанию культуры, трещина между которыми в области музыки переходит в пропасть непонимания. Конфуцианская мораль, долг перед обществом, семьёй заставляли человека обуздывать своё «эго». На первый план выходило рациональное, вытесняя эмоции. Естественно, искусство, отражающее внутренний мир человека не могло не выразить эту специфику. Европейский художник, рисуя предмет, наслаждается его фактурой, чувственно воспринимая ее. Он в какой-то степени сливается с изображаемым объектом, выражая в рисунке своё отношение к нему. Китайский рисовальщик отражает сущность явления, его идею, вследствие чего «внешнее» – форма предмета его фактура – может быть проигнорировано как несущественное (реалистичность изображения). Китайская (и японская) живопись не нуждается в богатой цветовой гамме, поскольку цвет предмета не относится к сущностным категориям. Естественный цвет объекта может быть даже изменён. «Реальная красота природы волновала художников не сама по себе. В ней они видели проявление всеобщего. Главной тенденцией средневекового китайского искусства было постижение общих законов мира» [1, с. 56].

Китайские живописцы писали природу по памяти, а не с натуры (на пленэре). Память китайца специфична, она «заточена» на запоминание иероглифов, которые стали символами (знаками) окружающего мира, предметов,

явлений. Художник избирательно фиксирует существенные черты объекта, формируя скорее «иероглиф» сосны, водопада и др., чем его полный, конкретный облик. «Крупнейший знаток живописи X века Цзин Хао утверждал, что, предмет живописи – это «мысль» о вещах, сводящая воедино форму и содержание. Но если художественный образ воспроизводит лишь существенные, умопостигаемые свойства вещей, он неизбежно предполагает переработку, сокращение данных чувственного восприятия» [4, с. 239].

В средневековом китайском пейзаже можно найти элементы импрессионизма (истоки которого в японской живописи) и даже сюрреализма. «До предела обостренное сознание внутренней непоследовательности традиционного художественного идеала мы встречаем в так называемых «пейзажах сновидений». Назвать фантастический пейзаж сном – превосходный способ впустить в жизнь общества аномалию, открыто недопустимую» [4, с. 251]. Восточный театр не показывает настоящую жизнь, заменяя её реалии символами, условными знаками, жестами, хореографическими позами, несущими определённую эмоционально-смысловую нагрузку. Зрителю нет нужды «переживать» – заливаться слезами или смехом. Смысл происходящего на сцене доходит до него в закодированном виде и прежде чем попасть в душу должен пройти через разум, поскольку нуждается в расшифровке.

Музыка – это продукт и отражение мира эмоций, чувств, неосознанных желаний. Если литература и философия – общественное сознание, то музыку можно назвать общественным подсознанием. Из всех искусств именно восточная музыка наиболее трудна для восприятия европейца, ибо эмоции, являющиеся содержанием европейской музыки, изгнаны из музыки восточной. Европейское ухо не слышит здесь темы, мелодии и воспринимает её, скорее, как музыкальное воплощение азиатского декоративного орнамента, повторяющего одни и те же абстрактные узоры. «...для архаичной эстетики характерно, что структура поэтических текстов, легенд и сказок, музыки выражалась в простейших числах... Числовой ритм, присущий орнаменту, пронизывал едва ли не все творчество человека» [3, с. 14].

Табу на отражение эмоций в искусстве привело к переходу их в область кулинарии, где изобретательные китайцы взяли реванш, обманув бдительность тоталитарного государства. Если гамму вкусовых ощущений человека представить в виде клавиш музыкального инструмента, то китайский повар, предлагающий на один приём пищи до ста микроскопических блюд играет на нём целые симфонии кулинарных переживаний. Если для европейцев еда – в основном пища физическая, то для китайцев – и духовная, компенсирующая дефицит эмоций на сцене и в музыке.

Литература:

1. *Виноградова Н.А.* Китай Корея Япония Образ мира в искусстве. М.: Прогресс, 2010.

2. Гегель Г. Философия религии. Т 2. М.: Мысль, 1977.
3. Иорданский В.Б. О началах древней эстетики // Восток. 2006. № 6. С. 12–21.
4. Малявин В.В. Молния в сердце. М.: Наталис. 1997.

Максимов Михаил Викторович

Ивановский гос. энергетический ун-т им. В.И. Ленина

Максимова Лариса Михайловна

Ивановский гос. энергетический ун-т им. В.И. Ленина

**ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА В. С. СОЛОВЬЕВА
КАК ТРАНСКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН**

Рассматривается концепт «транскультурная философия» и оправданность его применения для характеристики философии всеединства В.С. Соловьева. Выявляется ряд аспектов транскультурного феномена и соответствующих им сущностных характеристик философии всеединства и личности самого философа: 1) *формирование транскультурных явлений на границах культур*. В связи с этим отмечается синкретизм философии В.С. Соловьева, рецепция в его наследии идей античной (Платон, Плотин), средневековой (Климент Александрийский, Григорий Нисский, Аврелий Августин, Псевдо-Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник), возрожденческой философии (Николай Кузанский), европейской мистики (Мейстер Экхарт, Якоб Бёме, Эммануил Сведенборг), немецкой философии XVIII – XIX вв. (Г. Лейбниц, Ф. Шеллинг, И. Кант, Г. Гегель), философских идей славянофилов (И.В. Киреевский, А.С. Хомяков). Отмечается, что теория всеединства Соловьева предстает как реализация тех возможностей, которые не были явлены в предшествующих философских учениях и культурах; 2) *открытость и взаимная вовлеченность таких важнейших элементов культуры как философия, религия и наука*. Отмечается в связи с этим, что транскультурное единство философской, религиозной и научной культур реализуется в теории цельного знания В.С. Соловьева; 3) *выражение транскультурной идентичности в принадлежности индивида многим культурам*. Отмечается, что В.С. Соловьев был поистине транскультурной личностью, не западником и не славянофилом, а «русским европейцем», вселенским христианином.

Тимошук Елена Андреевна

Владимирский фил. Российской академии народного хозяйства и гос. службы при Президенте РФ

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ В ИНТЕРКУЛЬТУРНОМ ПОЛИЛОГЕ

Феноменология Э. Гуссерля оказалась увлекательным проектом для большого количества философов. Она действительно представляет собой широкое интернациональное течение и развивающуюся до сего времени исследовательскую программу. Совокупность базовых принципов позволяет ей сохранять парадигмальное единство при значительном междисциплинарном разнообразии подходов.

В античности философия была уделом единичных школ, в Средние века – теологических кафедр, в Новое время – ученых. В постиндустриальном обществе философия диверсифицируется, становится более массовой, разветвленной, что зачастую приводит к ситуации когнитивного диссонанса, когда участники диалога не могут сфокусироваться на предмете обсуждения из-за дискурсивных различий и идеологических установок. В этой связи начинание Э. Гуссерля по формированию строгой философии представляется очень ценным, так как технократическое общество предъявляет закономерные наукометрические требования к философии. В общем фрейме с феноменологией в XX–XXI вв. двигаются и другие направления: конструктивизм, диалогизм, инструментализм, герменевтика, синергетика, дискурсивный анализ. Несмотря на свои различия и индивидуальные программы, они действуют в едином поле, создавая резонансные эффекты, что позволяет постулировать методологические основания феноменологического сдвига в социокультурном познании. Максимум внимания к конкретному! Не строить общих теорий, не познакомившись с фактами! Избегать идеалистического априоризма! Таковы некоторые положения, выработанные в диалоге этих стратегий.

Феноменология – это не только философское направление, изучающее содержание и взаимодействие актов сознания и эпистемические условия. Ряд аспектов этого течения позволяют считать его мостом между разными социумами, а также одним из инструментов гражданского общества. Общество – это система со сложными связями, часто нелинейными, неиерархическими. Начиная с эпохи Просвещения в современном обществе повышается роль светских этических сообществ, оказывающих системное воздействие на социальный ансамбль. Современная культура интенсивно проектируется и генерируется через практики производства социальной intersубъективности (социальные сети, шеринговая экономика, сетевые видео игры, этнические анклав, молодёжные субкультуры). При этом дискурсивные практики занимают особое место в упорядочивании медиа пространства. Особенности

формирования гражданского общества в эпоху глобальных перемен таковы, что мы имеем дело не с истиной, а с артикуляцией и неготиацией множеством дискурсов. В информационном обществе нам приходится фильтровать множество «фактов», которые мы не можем проверить и которые поэтому следует назвать дискурсами, т.е. знаками речи, онтичность которых нам не доступна. Deskриптивный инструментарий феноменологического метода (многослойность, бракетирование, интенциональность, конституивность, интерсубъективность) позволяет неготиировать ценностно-смысловое расслоение социальных идентичностей.

Развитие феноменологии как научной дисциплины также является интересным примером взаимодействия разнородных социокультурных сред. Становление этой философской школы проходило при стечении множества важных политэкономических и культурных факторов: усиление капиталистических отношений, падение монархических династий, возвышение позитивизма как общенаучной методологии. Центрами формирования философии как строгой науки выступили Вена (Ф. Brentано), Львов (К. Твардовский), Геттинген (Э. Гуссерль), Краков (Р. Ингарден). Краков и Львов в начале XX в. входили в состав Австро-Венгерской империи, затем их административная принадлежность поменялась. Транзиции между культурами, политическими режимами, идеологиями обязывали феноменологию устанавливать диалог с Востоком и Западом, католицизмом и марксизмом, модерном и постмодерном.

Цибизова Лилия Александровна

Всероссийский гос. ин-т кинематографии им. С. А. Герасимова

О ЧЁМ БОЛИТ ДУША: Ф. ДОСТОЕВСКИЙ, К. ЛЕОНТЬЕВ, В. РОЗАНОВ

Константин Леонтьев, русский писатель и философ, одним из первых в отечественной культуре обращается к сложному узлу проблем о том, что есть христианство Византии, славянских народов и Руси, а потом и России. Русское понимание веры у него родственно близко мистическим исканиям Востока, «болеющей любви» и «страдальчески болезненно-глубоким молитвам». Он настаивает на идее «соприкосновения разнообразных психических элементов двух наиболее оригинальных и сильных духом наций Православного Востока, двух наций Церковно-связанных неразрывно, национально – почти враждебных в иные минуты их исторической жизни».

Леонтьев, всматриваясь в духовную жизнь России конца XIX в., обнаруживает там долгожданные ростки религиозного, нравственного раскаяния, неминуемо ведущие, по его мнению, к возвращению «Византийской высокой культуры» монашеского аскетизма.

В. Розанов тоже обращается к этим вопросам в своей ранней работе «Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского». В качестве «краеугольного камня» творчества писателя он выделяет не просто популярную тему «неудавшегося исторического христианства», но антроподицею – оправдание, «защиту не относительного, но абсолютного достоинства человеческой личности». Согласно Розанову, эта мысль получает наиболее полное художественное воплощение в «Преступлении и наказании», а в «Бесах» приобретает черты апофатки. Сокровенный мир ноуменов, считает Розанов, Достоевским описан более ярко, чем самим И. Кантом. Иррациональность человеческой души, способность к творчеству – раскрываются не в терминах и понятиях естественных и точных наук, а в религии и философии, причём именно той философии, которая по А. Шопенгауэру, находится на пути искусства.

Писатель выделил такие элементы человеческой природы, как разум, чувство и волю и показал их стремление к своим идеалам – истине, добру и свободе. В художественном мире писателя – сама жизнь и смерть в их постоянном противоборстве. Это особенно привлекает Розанова, для которого в бытии так же нет ничего сложившегося, приобретшего твёрдые и окончательные формы. Лишь при угасании жизни добро и зло выделяются в чистом виде. Отчасти Достоевский выступает с позиций Шопенгауэра: обнажая «надрывы» человеческой души, показывая процесс умирания старого, помогает этим врачеванию человеческих страданий.

Для Розанова смерть старого – это не что иное, как момент возникновения элементов нового, или вовсе – рождения как такового. Пессимизму Шопенгауэра противопоставляется бунт Ф. Ницше. Розанов обращает внимание на автограф к «Братьям Карамазовым», слова из Евангелия: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрёт, то останется одно; а если умрёт, то принесёт много плода» (Иоанн.12, 24). Достоевским выполнена лишь первая часть задуманного. Поэтому он с сожалением замечает, что тема возрождения так осталась тайной писателя.

Розанов даёт расширительную трактовку жизни: это и её самоценность в физическом плане, и личностное участие в историческом, религиозном, художественном или ином творчестве. В основе же – первоначальный импульс как определённая потенция. Само свойство «потенциальности» охватывает собой как отдельное бытие, так и всеобщее бытие в категориальном смысле. Образ «клеяких, распускающихся весной листочков» становится своеобразным гимном взглядов Розанова. Он не сводит его к чистому натурализму. Жизненная сила не может полноценно воплотиться без «касания мирам иным». Розанов неоднократно возвращается к «леонтьевским» темам. А в одном из писем отмечает, что «раньше ...был абстрактно религиозен – к православию относился даже не дружелюбно. Теперь не то...». Но для Розанова истина – не в монашеской аскезе, а в том, что «Бог и жизнь – одно, и как вечен Он – не умрёт и она».

Зинченко Татьяна Елисеевна

Сибирский гос. ун-т водного транспорта;
Новосибирская православная духовная семинария

**ЗНАЧЕНИЕ КОНЦЕПЦИИ ЛИЧНОСТИ
В ФИЛОСОФИИ ПРАВА В. С. СОЛОВЬЕВА**

В.С. Соловьев занимает особое место в русской культуре, это великий религиозный философ, разработавший систему метафизики всеединства, поэт, публицист. Но кроме этого он одним из первых в истории русской мысли предложил концепцию права, соответствующую отечественному мировоззрению. В условиях, когда в области права доминирующим оказался правовой позитивизм, философ развивает концепцию естественного права, где главный вопрос касается самой природы феномена права. Соловьев был убежден, что осознать ценность права можно разобравшись в вопросе о его сущности. Многообразие существующих правовых систем он объяснял тем, что природа права одна, но реализуется она по-разному.

Одна из задач, которую ставил перед собой Соловьев, заключалась в преодолении правового нигилизма. Его источником являлось бытовавшее в то время мнение, что сущность права заключается в насилии, поэтому оно (право) противоречит нравственным основаниям жизни. В трактате «Оправдание добра» он высказал точку зрения, что право не противоречит нравственности, а является ее необходимым минимумом. Положение о принудительной реализации определенного минимума добра было выдвинуто Соловьевым в противовес взглядам Льва Толстого, отстаивающего, прежде всего, идею морального совершенствования личности и отрицавшего все другие формы реализации добра. Философ очень точно подметил, что за благодушными призывами Толстого к ненасилию, любви, смирению скрывается бунт против Бога. «Ссылаться в этом случае на благодатную силу Провидения, долженствующую удерживать и вразумлять злодеев и безумцев, есть не более как кощунство: нечестиво возлагать на Божество то, что может быть успешно сделано хорошею юстицией», – пишет Соловьев [3, с. 402]. Соловьев показывает, что правовой закон, запрещая исполнять злые поступки, не мешает выполнять высший нравственный идеал, например, любить своих врагов. Право не позволяет обществу опуститься ниже минимальной степени нравственного состояния, но не мешает стремиться к высшему нравственному идеалу. Таким образом, проблемы противопоставления права и нравственности, отрицания права в пользу нравственности, как считает философ, является надуманной. Проблема несправедливости, насилия в обществе содержится не в идее права, а в слабой степени развития правового сознания.

В то время как в правоведческой науке завоевывал ведущие позиции позитивистский подход, Соловьев обращается к вопросу о сущности права, что

переводит исследование в метафизическую область, неизбежно ведет к разработке концепции естественного права, которая, однако, у Соловьева, далека от западного варианта. Основателем школы естественного права в Европе считают Г. Гроция [1], который разработал концепцию, отвечающую мировоззрению секуляризованного общества. Примечательно, что идею Бога он не устранял, но право объявлялось автономным по отношению к волею Божию [2, с. 90]. Источник права Г. Гроций видит в разумной человеческой природе. Человек понимается как автономный индивид, обладающий свободой. Силой, направляющей человеческие поступки, является не что иное, как разум.

Соловьев, рассуждая о вопросах правосудия, отталкивается от идеи первичности личности, т.е. основывается на идеях христианского персонализма: «В основе права лежит свобода как характеристический признак личности» [3, с. 97]. Ставя во главу угла правовой концепции человеческую личность, философ далек от идей западного индивидуализма, в его системе личность не противопоставляется обществу, поскольку содержание личности может осуществиться только в обществе.

Литература:

1. Батиев Л.В. Гуго Гроций о естественном праве в широком и узком смыслах // Философия права. 2013, № 5(60). С. 12–16.
2. Новгородцев П.И. Лекции по философии права. Избранные произведения. М., 2016.
3. Соловьев В. С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988.

Ряполов Сергей Владимирович

Воронежский гос. ун-т

«АНГЛИЙСКИЙ ВОПРОС» В РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРЕ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В.

Вопрос о созвучии и противопоставлении русской и английской культуры, об их взаимном влиянии, безусловно, может быть отнесен к неразрешенным и сохраняющим свою актуальность. Н.М. Зернов в статье «Русский религиозный опыт и его влияние на Англию» отмечал: «Англиканы не желали перекраивать свою церковную жизнь по протестантским образцам и утверждали, что они не потеряли преемства со своим прошлым. Эта позиция заставила многих видных англиканских богословов искать сближения с Православием, они надеялись найти понимание и сочувствие на христианском Востоке» [3].

Но не только английские мыслители проявляли интерес к русской православной религиозной культуре. Размышления об Англии можно обнаружить в сочинениях совершенно разных русских писателей и философов. Например, в сочинениях «Письмо об Англии» А.С. Хомякова и «Из записок по психологии» архим. Феофана (Авсенева) английская культура получает противоположные оценки, несмотря на близость философского мироощущения обоих мыслителей.

По архим. Феофану (Авсенева), «англичане представляют собою перевес мысли над чувством, мысли, углубленной в саму себя» [4, с. 137]. Если в отношении России архим. Феофан (Авсенева) писал, что ее «ровное местоположение» способствует «слиянию племен», а потому «Россия в отношении к Западу представляет противоположность», поскольку «там большею частью мелкие государства, отделенные одно от другого самою природою» [4, с. 138], то относительно Англии он указывает, что «уединенность их острова и мрачность природы образовали в них характер меланхолический, самозамкнутый» [4, с. 137]. Бескрайность русского пространства напрямую соотносится с особенностью русской культуры. Н.А. Бердяев в «Русской идее» писал: «Есть соответствие между необъятностью, безгранностью, бесконечностью русской земли и русской души, между географией физической и географией душевной. В душе русского народа есть такая же необъятность, безгранность, устремленность в бесконечность, как и в русской равнине» [2, с. 14]. Естественно, что замкнутость и уединенность Англии должны были сформировать совершенно иной тип культуры. Н.М. Зернов отмечал, что «Англия не только остров, она также представляет из себя особый мир, отличный от Европы» [3]. Потому архим. Феофан (Авсенева) писал об англичанах: «Эгоизм их отпечатлевается и на самой вере их, которую англичане создали сами из соединения реформаторской и римской. В науках у них обращено внимание преимущественно на положительное: причина этого также местная... Поэзия англичан имеет характер глубокий, величественный, но любит описывать более действительное, нежели теряться в идеальном. В обращении с другими англичане несносны: у них всюду и во всем проявляется чувство и мысль, что они выше всех, что никто их недостойн. В законодательстве у них заметен перевес народного начала над монархическим» [4, с. 137].

В отличие от архим. Феофана (Авсенева) в сочинении А.С. Хомякова чувствуется его любовное отношение к Англии, наилучшим доказательством чего служат последние слова его «Письма об Англии»: «Я взшел на Английский берег с веселым изумлением, я оставил его с грустною любовью. Прощай!» [5]. «Англофил» [2, с. 55], по выражению Н.А. Бердяева, Хомяков, состоявший в переписке с В. Палмером, посещавший Англию лично, в своем сочинении он стремился развеять сложившиеся стереотипы об англичанах: он отмечал, что если постараться их понять, то исчезнут всякие обвинения.

Тезисы докладов

Сочинение русского философа представляет собой попытку раскрыть и показать ту Англию, которую Хомяков полюбил.

Хомяков и архим. Феофан (Авсенов) словно бы иллюстрируют обращением к теме английской культуры в своих сочинениях те сложные и противоречивые взаимоотношения английской и русской культуры: взаимное притяжение, созвучие и вместе с тем их взаимопротиворечие, в полной мере получившие отражение в русской философской мысли. Потому без постановки этого вопроса, безусловно, невозможно понимание тех уникальных черт собственной философской культуры, составляющих ее истинное своеобразие и оригинальность.

Литература:

1. *Батти Х., Ряполов С.В.* Английский вопрос в философии «людей сороковых годов» // Литературно-философский журнал «Топос». URL: <https://www.topos.ru/article/ontologicheskie-progulki/angliyskiy-vopros-v-filosofii-lyudey-sorokovyh-godov>.
2. *Бердяев Н.А.* Русская идея // Бердяев Н.А. Самопознание: Сочинения. М.: Эксмо, 2008. С. 11–256.
3. *Зернов Н.М.* Русский религиозный опыт и его влияние на Англию. URL: http://www.odinblago.ru/zernov_gusreligopit_eng.
4. *Феофан (Авсенов), архим.* Из записок по психологии. Киев: Типография Киевского Губернского Управления, 1869.
5. *Хомяков А.С.* Письмо об Англии. URL: <http://www.odinblago.ru/filosofiya/homakov/tom1/4>.

Ким Флора Сергеевна

Бронницкий фил. Московского автомобильно-дорожного гос. технич. ун-та

АПОЛОГИЯ ЛИТЕРАТУРЫ КАК ФОРМЫ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ: А. АМАЛАДАСС И Г.-К. КАЛЬТЕНБРУННЕР

Философия полилога, интеркультурная философия утверждает равноправие философских традиций и разнообразие путей достижения истины, возвращает к вопросу о многообразии форм философствования. Философ и католический священник Ананд Амаладасс (род. 1943 г., Индия) относит к таковым способы мышления и действия, ритуалы, обычаи и традиции, миф, виды искусства и литературу в формах поэзии, историй, притч, пословиц и поговорок, романов, драм и т. д. Сложность интерпретации вербальной и невербальной коммуникации, напоминает А. Амаладасс, возвращает к проблеме самой возможности непротиворечивого постижения трансцендентного. Проблематична сама возможность однозначного понимания религиозных

ценностей, претендующих на универсальность, поскольку они определяются через культурные символы и концепты, различающиеся в разных контекстах. Изучение индийских форм философствования привело исследователя к выводу том, что миф, история и легенда не являются простой иллюстрацией или декларацией, так же как язык не есть нечто внешнее по отношению к идее; «истина принадлежит не только миру логоса, но также порядку мифа»; только логос, рациональное мышление не в состоянии адекватно представить человеческий опыт, так же как это невозможно усилиями исключительно мифа или религии; одинаково справедливо «не логосом единым жив человек», и «не мифом единым жив человек».

В основе исследования европейской духовной истории правым интеллектуалом Г.-К. Кальтенбруннером (1939–2011) прослеживаются аналогичные идеи. Виртуозно владевший пером и словом мастер интеллектуального эссе, считал этот жанр самым удачным для просвещения. А научная статья или монография, напротив, могут превратиться в «орудие окончательной ссылки... мыслителя в царство мертвых и несуществующих». Колумбийского писателя – эссеиста Н. Г. Давилу (1913–1994) он считал великим мыслителем, который умел выразить «целостность мира в афоризмах и в одном единственном отшлифованном предложении говорил больше, чем другие в толстых книгах». Г.-К. Кальтенбруннер настаивал: история духа всегда – полилог, в котором «должно стараться быть философом», в случае несогласия «возражения и обвинения снабжать вопросительным знаком; никогда не говорить в тоне прокурора или Великого Инквизитора; ...не искать триумфа над противником; не считать ни на мгновение, что с ним всё ясно... сомневаться даже в смысле всех своих усилий его понять; задавать себе вопрос: “Возможна ли вообще здесь критика?”».

Апология различных форм философствования побуждает иначе посмотреть и на вопрос о тесной взаимосвязи русской философии и литературы. Внутренняя гармония между мифом и логосом важна не только для индийских, но и для русских форм философствования. Философия полилога не отвергает ни одну из возможных форм поиска смысла реальности. Сделать понятными для других образ жизни, ценности, чувства и эмоции, традиции и предрассудки, символы и ритуалы как фундамент определенного образа мыслей зачастую лучше удастся поэтам и писателям, чем философам, интеллектуалам, мыслящим исключительно рационально. Свидетельство тому – как классическая русская литература в лице А. Пушкина, Е. Баратынского, Ф. Тютчева, Л. Толстого, Ф. Достоевского, Н. Гоголя, так и авторы XX–XXI в. В сконструированном литератором мире легче выделить основные мировоззренческие установки, ценности, определенное видение мира. Не потому ли одной из самых известных дискуссий в русской философии было обсуждение поэмы о Великом Инквизиторе Ф. Достоевского.

Коваль Оксана Анатольевна

Русская христианская гуманитарная академия

«МЫСЛИТЬ ПОЭТИЧЕСКИ»: ХАННА АРЕНДТ И ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА¹

Философия в XX в., обращаясь к фундаментальным вопросам человеческого бытия и осмыслению новых социальных реалий, в своих теоретических рассуждениях во многом была инспирирована художественной литературой, выступающей своеобразным зеркалом, в котором нашли непосредственное отражение как экзистенциальные ожидания, так и глобальные изменения, произошедшие с наступлением эры модерна. Многие современные философы апеллировали к поэзии и прозе как источнику особого типа знания, даже сложилось самостоятельное теоретическое направление – философия литературы. Но влияние художественного слова на умозрительные построения простирается намного дальше тех случаев, когда литература становится предметом специального рассмотрения. Пример тому – социально и этически ориентированное творчество Ханнны Арендт.

Х. Арендт – одна из самых значимых фигур политической мысли XX в. Она работала с наиболее актуальными и злободневными вопросами современности, будь то появление обществ тоталитарного типа, проблемы личной вины и коллективной ответственности, поиск причин и следствий революционных движений, степень участия отдельного человека в делах большой политики. И хотя сама Арендт не претендовала на звание философа, ее влияние, обнаруживающееся в разных, порой весьма неожиданных областях современной культуры, свидетельствует о масштабности и глубине ее интуиций, которые складываются в оригинальную констелляцию философских взглядов. Такому антисистемному теоретизированию – ввиду неординарности подходов его автора к решению «вечных проблем» философии – больше всего соответствует определение, которым Арендт метко охарактеризовала особый способ письма В. Беньямина, – «поэтическое мышление».

Арендт не создала отдельного учения, посвященного литературе, однако вопросы языка, поэзии, наррации волновали ее в немалой степени. Освоение ее мысли ведется, как правило, в русле общественно-политических исследований, в последнее время они дополняются философскими и этическими экспликациями. Тем не менее в выстраиваемой Арендт теории, средоточием которой является современный человек, полноценно участвующий в публичной жизни и не теряющий при этом своей индивидуальности, перво-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, грант № 19-011-00371 А «Парадигмальные “заблуждения” и их влияние на культуру и общество».

степенную роль играют проблемы взаимоотношения языка и действия, языка и памяти, языка и мышления. Литература выступает для Арндт в этом контексте областью осуществления интересубъективных, мнемотических, когнитивных исследований, а кроме того, экспериментальной площадкой для конструирования и реконструирования реальности, питательной средой, инициирующей рождение мысли, способом реагировать на личные потери и вызовы времени. Разносторонность отношений, которые Арндт выстраивала с литературой, открывает новые перспективы для понимания ее собственного творчества, а равно способствует выработке оригинальных стратегий концептуализации феноменов культуры в междисциплинарном поле научного дискурса.

Морозов Виталий Николаевич

Санкт-Петербургский гос. ун-т

АЛХИМИЧЕСКАЯ НАТУРФИЛОСОФИЯ МУСУЛЬМАНСКОГО ВОСТОКА И ПРАКТИКИ ПЕРЕВОДОВ В РУССКОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ НА РУБЕЖЕ XVIII–XIX ВВ.¹

История знакомства русских мыслителей XVIII–XIX столетий с произведениями алхимических философов арабо-мусульманского мира прежде не становилась предметом самостоятельных исследований. До сих пор не существует полного перечня трудов мусульманских естествословов, переведённых на русский язык. Между тем следует отметить, что среди российских интеллектуалов XVIII в., знакомых с алхимической мыслью, были литераторы, природоведы и натурфилософы, черпавшие знания в области естественной истории в землях Оттоманской Порты. Так, будучи османским подданным, молдавский воевода, князь Д. Кантемир (1676–1723) ознакомился с трудами античных натурфилософов, а также с ключевыми понятиями трудов Парацельса и Я. Б. ван Гельмонта. Имя Парацельса было известно в Оттоманской Порте как *Баракальсус*; с его трудами были знакомы как учёные арабы, так и греки. Примечательно, что одно из первых оригинальных произведений в царской России, затрагивающих проблемы алхимической мысли – «Адская почта, или переписка хромоного беса с кривым» (1769) Ф. Эмина (1735–1770) –, содержит упоминание имени Джабира ибн Хайяна, одного из самых влиятельных алхимиков на мусульманском востоке. Сам Эмин, будучи

¹ Доклад подготовлен в рамках реализации проекта РФФИ (проект № 18-311-00236 «Русский Парацельс: рецепция парацельсианства в интеллектуальной истории России»).

Тезисы докладов

авантюристом, некогда состоял у Порты на службе и носил в те годы имя Магомет-Али Эмин.

Тем не менее, хотя истории известны случаи культурных контактов царской России с магометанами, подлинный интерес к трудам алхимиков мусульманского Средневековья сформировался в России только в последней трети XVIII столетия, причём, не через Порту и интерес к востоку, а напротив, в ходе «*вестернизации*» русского общества. В 1780-х годах, после проведения Вильгельмсбадского конвента 1782 г., в России получила распространение алхимическая литература, переводом которой занялись московские мартинисты из кружка Н. Новикова (1744–1818).

Увлечённые поисками философского камня, мартинисты обращались к обширному наследию авторов былых времён, излагавших различные теории получения эликсира, превращений металлов и знакомивших пытливых читателей с началами естественной истории. Побочным эффектом интереса к алхимии в Российской империи и активной переводческой деятельности кружка Новикова, стало распространение не только западноевропейских источников, но и трудов алхимических авторов мусульманского востока, ранее переводившихся на западноевропейские языки.

Причём некоторые тексты переводились на русский язык *несколько раз*. В частности, науке известны два перевода сочинения «Собрание философов», труда, написанного на арабском языке на рубеже X–XI вв. Как показал в своих исследованиях ориенталист Ю.Ф. Руска (1867–1949), почти все имена философов, упоминаемые в тексте, изначально были греческими и подвергались многократным искажениям. Таким образом, русские интеллектуалы, знакомившиеся с «Собранием философов» сперва на латыни, а затем распространявшие его в рукописных списках по-русски, в опосредованном виде знакомились с началами античной естественной истории, переосмысленной учёными арабами. Помимо нескольких переводов «Собрания философов» сохранились также переложения на русский язык таких произведений как «Книга трёх слов» и «Книга тайн алхимии», приписанные Калиду ибн Язиду, книга «О составе алхимии» Мориена Римлянина, адресованная царю Калиду, труды Артефия, Гебера, псевдо-Авиценны, а также отрывки из рассуждений об эликсире Калида Рахаидиба, Родиана, Верадиана и др.

Наконец, известен перевод «азиатского арапа» Али Пули, предположительно, алхимика из Германии, распространявшего в XVII в. свои идеи под видом переводов трудов средневекового мусульманского натурфилософа. Все эти сочинения в русских переводах представляют интерес в свете проблемы формирования русского философского языка, а также в контексте трансфера в Россию натурфилософских отвлечённых понятий арабо-мусульманского востока через западноевропейское посредничество.

Мещерина Елена Григорьевна

Российский государственный университет им. А.Н. Косыгина

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ТВОРЧЕСТВА В РАННИХ РАБОТАХ Ф. А. СТЕПУНА (СТАТЬИ 1910–1913 гг.)

В философии Ф.А. Степуна, вобравшей в себя влияния различных идейных направлений начала XX в. – неокантианства (учеба у В. Виндельбанда и Г. Риккерта, участие в «проекте» «Логос»), романтизма, философии жизни, В.С. Соловьева, которому посвящена первая научная работа, символизма (понятия игры и маски как «многоликости» воплощений души и любви) – уже на раннем этапе выходит на первый план проблема творчества, тема трагического соединения в одной личности человека и художника.

Вопреки мнению некоторых авторов, считающих ранние работы Степуна «Трагедия творчества: Фридрих Шлегель», «Трагедия мистического сознания. Опыт феноменологической характеристики» (обе в журн. «Логос» за 1910 г. и 1911 г.), «Жизнь и творчество» («Логос» 1913 г.) «реферативными», эти первые философские опыты содержат ряд понятийных конструкций, которые последовательно проводятся через волнующую философа на протяжении многих лет тему непреодолимого дуализма творчества и жизни, неизбежно приводящего писателя или художника к осознанию трагических основ творчества.

Погружение в труды мистиков – Плотина, Экхарта, Рильке (чему предшествовала личная трагедия, изменившая «все перспективы и все ритмы» жизни) – дает Степуну импульс к анализу жизни и творчества «души романтизма» – Ф. Шлегеля с целью выявить идеальную сущность «всеобъемлющего» подлинного романтизма как «культурного самосознания человечества».

Вывод Шлегеля о превосходстве жизни над творчеством и искусством и о «роковой немощи» последнего Степун развивает в сопоставлении «ценностей переживания» и «ценностей состояния», которым предстоит воплощение в культурные формы. Именно невозможность заключить в предметные «ценности свершения» (искусство, философия) всю безграничность переживаний, к глубинам которых был так привязан Шлегель, стала, по мнению Степуна, причиной отказа немецкого романтика от творческой деятельности.

Через все творчество Степуна прошла тема христианской религии (в формах православия и протестантизма) и культуры, принимающая в его произведениях различные модификации, но в конечном итоге решенная им в утверждении приоритета «человека-творения» над «человеком-творцом». Религиозное переживание, тяготеющее к «ризам молчания» и входящее в «структуру» ценностей состояния, противостоит ценностям свершения и самому творческому процессу, который может иметь «люциферианские» претензии («новое религиозное сознание»). «Человек-творение настолько же

Тезисы докладов

больше человека-творца, насколько творческий акт Бога сильнее и совершеннее творческого акта человека» [3, с. 71].

Эмоциональная стороны жизни как фундамент, по мысли Степуна, объединяет научное, художественное и философское творчество, которому для создания системы в самом начале необходимо «зачерпнуть живой воды переживания», идущего по двум полюсам: по руслу мира и по руслу «я». Переживание как «первоисточник всякого гнозиса» не отражается в понятии, но «как бы расцветает им». Для самого философа – знатока театра, которому были доступны «все его тайны и мистические глубины», культуролога, много сделавшего для пропаганды русской культуры Серебряного века в Германии, мемуариста, давшего глубокие и яркие характеристики творчества Достоевского, Л.Н. Толстого, Блока, Белого, Вяч. Иванова – соединение поэзии и логики, смелой идеи и поэтического изящества было органичным.

Литература:

1. *Степун Ф.А.* Трагедия творчества. (Фридрих Шлегель) // Логос: Международный ежегодник по философии культуры. Русское издание. Кн. 1. М., 1910. С. 171–196.
2. *Степун Ф.А.* Трагедия мистического сознания (Опыт феноменологической характеристики) // Логос: Международный ежегодник по философии культуры. Русское издание. 1911–1912. Кн. 2 и 3. М., 1912. С. 115–140.
3. *Степун Ф.А.* Логос // Труды и дни. 1912 - №1. Январь-февраль. М., 1912. С. 68–73.
4. *Степун Ф.А.* Жизнь и творчество // Логос: Международный ежегодник по философии культуры. Русское издание. 1913 г. Кн. 3 и 4. М., 1913. 71–126.
5. Федор Августович Степун / Под ред. В. К. Кантора. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012.

Ермишин Олег Тимофеевич

Московский гос. институт культуры

МОРФОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВА: КОНЦЕПЦИИ В. Н. ИЛЬИНА И А. Г. ГАБРИЧЕВСКОГО¹

В докладе рассмотрена морфология культуры Владимира Ильина и дан ее сравнительный анализ с морфологией искусства Александра Габричевского. Концепция морфологии В.Н. Ильина более всего известна по публикации 1996 г. в журнале «Вопросы философии» (работа В.Н. Ильина «Статика и

¹ В тезисах доклада представлены некоторые итоги исследовательской работы, которая ранее проводилась в рамках проекта РФФИ 2015–2016 гг. («Подготовка научной публикации рукописи В.Н. Ильина “Русская наука”»), грант № 15-03-00558).

динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии»). Из этой публикации можно узнать о морфологии В.Н. Ильина, его общих теоретических идеях.

Если не касаться теоретической части морфологии, очень сложной и запутанной, то новаторство Ильина заключается в приложении морфологии к исследованию русской культуры (музыки, философии, науки, литературы).

Если философию и литературу Ильин относил к единой «литературно-философско-миросозерцательной» сфере, то музыку он выделял в отдельную область культуры. Под русской музыкой Ильин понимал не только авторское и исполнительское творчество, но в целом музыкально-звуковое восприятие народа. Он связывал происхождение русской музыки с античностью и эллинизмом. Его исследование «Русская музыка» начинается с «месторазвития» и «предыстории», т.е. с влияния эллинистической культуры на Древнюю Русь через Северное Причерноморье. По мнению Ильина, культура имеет два источника – натуралистический (природный) и духовно-творческий. Ильин высказал гипотезу об «эллинизме», которое было одной общей основой для всей европейской культуры – как Западной Европы, так и Киевско-Новгородской Руси, но указывал и на то, что природные условия наложили свой отпечаток на восприятие эллинизма.

В книге «Русская философия» Ильин сформулировал по отношению к истории русской культуры закон «прерывного полипериодизма». По его мнению, существует метафизическая сущность России, которая в разные периоды проявляется в совокупности многочисленных культурных форм. Можно сказать, в терминах Ильина, что метафизическая сущность есть «статика чистой формы», а смена культурных форм – это ее «динамика». Основной «динамический фактор» в развитии русской культуры, как полагал Ильин – это постоянные внешние культурные влияния, сначала византийско-греческое, а затем западноевропейское.

Русская культура не могла существовать без идеалов. В период Московской Руси был создан идеал, который получил символическое наименование «Москва – Третий Рим». В XVII в. этот идеал был поколеблен под влиянием западной культуры и идеологии, вместо него начинает формироваться новая культурная ситуация, которая отличалась крайней противоречивостью. То, что в XIX в. вылилось в спор западников и славянофилов, появилось намного раньше, еще в XVII в., когда произошел церковный раскол. По мнению Ильина, в русской культуре после XVII в. происходит «миросозерцательная трагедия», в ней развивается радикальная поляризация.

Морфология культуры Ильина имеет незаконченный характер, в наибольшей степени она – совокупность предположений, догадок и интуиций исследователя. Очевидно, что динамичная схема «прерывного полипериодизма», которую пытался обосновать Ильин, вступает в явное противоречие с концепцией О. Шпенглера в его известном труде «Закат Европы». Однако

много общего можно найти при сопоставлении идей Ильина с морфологией искусства А.Г. Габричевского.

Габричевский считал, что искусство имеет отношение одновременно к морфологии и онтологии. В отличие от Ильина он использовал более многообразную и разработанную терминологию, которая сложилась у него под влиянием И. Гёте, А. Бергсона и немецких неокантианцев. Однако, несмотря на разницу в терминологии, между общими идеями Ильина и Габричевского есть много совпадений. Так, например, Габричевский утверждал, что искусство есть синтетическая реальность, соединяющая «динамику» и «статическую», субъект и объект творчества. «Динамику» Габричевский связывал с процессом индивидуального (субъективного) творчества, с «движением», «ритмом». В его определении «ритм» – это «таинственное качественное многообразие живого тотального целого» в становлении. Исходя из такого определения, Габричевский не принимал «статическую» концепцию Шпенглера. Он даже различал два типа пространства в искусстве – динамическое (активное, формообразующее) и статическое. Однако и морфология Габричевского далека от систематической законченности. Тем не менее, следует признать, что Ильин и Габричевский продемонстрировали интересные морфологические подходы к изучению культуры и искусства, а их идеи и методы актуальны до сих пор и могут быть использованы в современных культурологических исследованиях.

Бродский Александр Иосифович

Санкт-Петербургский гос. ун-т

THEOLOGIA MILITANTIS. РЕЛИГИОЗНЫЙ СМЫСЛ ВОЙНЫ:

С. Н. БУЛГАКОВ VS. Г. Ф. ГЕГЕЛЬ¹

Евангельская религия, в отличие, например, от иудаизма или ислама, не содержит какого-то явного определения роли войны, так как вообще не содержит какой-то общественной морали, выраженной в Законе. Поэтому в христианском богословии можно найти самое разное отношение к войнам: от полного пацифизма до крайнего милитаризма. В настоящем докладе предполагается рассмотреть вариант богословского оправдания войны. Автор анализирует сочинение С. Н. Булгакова «Размышления о войне», написанное в самом начале Второй мировой войны, и пытается показать связь этого сочинения с некоторыми европейскими философскими традициями. Хотя Булгаков не ссылается в своей работе на Гегеля, автор доклада берется показать, что в основе булгаковского «богословия войны» лежит воспринятая через призму марксизма гегелевская диалектика. Подобно Гегелю, Булгаков рас-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, грант 18-011-00673 «Методология этической экспертизы в сфере культуры».

Интеркультурная философия: проблемы, контексты, персоналии

смачивает войну как возведение неизбежного человеческого удела – страдания и смерти – до степени свободы и нравственности. Однако, если в философии Гегеля этот процесс рассматривается как некое преодоление «слепой» и неразумной природы «разумом» Государства, то в богословии Булгакова – как преодоление человеческой природы Христа его Божественной природой, преодоление кенозиса Софией. Каковы культурные истоки и последствия этих двух интерпретаций войны, и какие отношения эти последствия имеют к реалиям сегодняшнего дня – основная тема доклада.

Пчелина Ольга Викторовна

Поволжский гос. технологический ун-т

ПОЛИЛОГ РЕЛИГИИ, КУЛЬТУРЫ И ФИЛОСОФИИ: ИНТЕРПРЕТАЦИЯ Д. С. МЕРЕЖКОВСКОГО

Культуру должно определить как взаимодействие целых поколений для достижения единой бескорыстной, идеальной цели... *цели мистической, религиозной.*

Д. С. Мережковский

Характеризуя период русского религиозного ренессанса – «тот творческий подъем, который у нас был в начале века», Н.А. Бердяев назвал его «специфически русские черты», а именно – мистическую атмосферу, «религиозное беспокойство и религиозное искание» [2]. Собственно, специфика, согласно Бердяеву, проявилась в «переходах» за границы философского познания в философии, за границы искусства в поэзии, за границы политики в направлении эсхатологической перспективы. Таким образом, философ обозначил три магистральных направления, сформировавшиеся в эпоху русского религиозного ренессанса, в русле которых разрабатывались оригинальные культурфилософские концепции и системы.

Что касается бердяевских «переходов за границы», представляется интересным применение такого подхода к анализу взаимосвязи религии, культуры и философии на примере творчества Д.С. Мережковского, поскольку именно ему, как представителю «литературного источника» времени «духовного перелома», Бердяев отвел главную роль «в пробуждении религиозного интереса и беспокойства в литературе и культуре» [2]. Более того, он подчеркивал религиозную направленность и философичность творческих поисков Мережковского.

Итак, «метод» Бердяева позволяет проанализировать все три обозначенные «перехода за границы» в интерпретации Мережковского.

Первое направление, связанное с переходом «за границы искусства» в поэзии, вполне соотносится с тем переворотом, который «вернет искусство к

религии», ибо религия, согласно Мережковскому, есть не что иное, как отчужденность искусства.

Второе направление – переход за «границы философского познания» – иллюстрирует тезис Мережковского «ум отвергает, сердце ищет Бога»: непознаваемое отвлеченным умом угадывается умом сердца, поскольку религия постигается сердцем, а символизм стремится к религии [3, с. 39]. В данном контексте переход «от великого созерцания к великому действию» (призыв Мережковского) можно трактовать шире – как переход от создания символических форм и «нового искусства» к созданию культуротворческих проектов, охватывающих все сферы бытия человека [4, с. 552].

И, наконец, третье направление, которое связано с «границами политики в направлении эсхатологической перспективы»: в творчестве Мережковского эсхатологическая тема – идея конца – «сделалась основной религиозной идеей Мережковского, и свою концепцию христианства он называет апокалиптической, противопоставляя ее христианству историческому» [1, с. 247].

Несмотря на общую тенденцию художественно-философских концепций русских символистов, в которых искусство выступало регулятором общественных отношений и событий, важнейшим фактором духовного спасения человечества, средством решения новых задач, претендовало на статус Абсолютной истины и выполнение миссии жизнетворчества, ведущая роль в этом процессе по праву принадлежит Д.С. Мережковскому.

В итоге, все устремления представителей русского религиозного ренессанса выйти за рамки сферы искусства вылились не только в поиск новых оригинальных художественных форм, но и заложили фундамент для разработки оригинальных интеркультурных моделей, утопических проектов, создали продуктивную ситуацию для творческих дискуссий на тему полилога религии, искусства и философии.

Литература:

1. Бердяев Н.А. О новом религиозном сознании // Бердяев Н.А. О русских классиках. М., 1993. С. 324–253.
2. Бердяев Н.А. Русская идея. URL: <http://philologos.narod.ru/berdyaev/berd-rusidea.htm#glava10>.
3. Мережковский Д.С. Грядущий Хам // Мережковский Д.С. Больная Россия. Л., 1991. С. 13–45.
4. Мережковский Д.С. О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы // Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995. С. 552–560.

Krupecka Iwona

University of Gdansk, Poland

WE COULD BE CANNIBALS AFTER ALL. DESCARTES AND THE QUEST FOR UNIVERSALITY, AN INTERCULTURAL READING

In the light of contemporary discussions on the European philosophy as an instrument of colonial domination, the necessity of redefinition and redescription of the history of philosophy is beyond any doubt.

The brief review of the historiography on modern philosophy shows that the most typical manner to present it is still to find some inner logic that determines the appearance of the particular theories (Cartesian, or Kantian, etc.), without any reference to the external, that is historical, circumstances.

Meanwhile, from the Latin American point of view, which I am going to take as a starting point in this paper, the “discovery” of America – or the “invention” of America (O’Gormann) – was one of the important factors in the latter history of European philosophy, including such questions as the pattern of rationality, subjectivity, modernity etc.

In this paper, I want to focus on the philosophy of Descartes and re-think it from this history-oriented approach, but I will also try to avoid a new form of exaggeration: changing Descartes into the theoretician of colonialism.

For example, in the very center of Cartesian project of the self one can find the unavoidable doubt that can be covered only by the act of *narration* in which the self-conscious individual subject constitutes itself. His “*cogito ergo sum*” can be interpreted, thus, not so much as *ego conquire* (as it is often presented by Dussel and his continuators), but rather as a manifestation of the total loss of certainty which can not be restituted in a dialectical, but only practical way.

This internal ambivalence of the Cartesian philosophy is, in my opinion, the actual trace of the impact of the discovery of America on his thought.

Roni Riccardo

University of Urbino, Italy

NIETZSCHE UND DIE DEKONSTRUKTION VON IDENTITÄTEN: DIE „FREIGEISTER“ IN DEN INTERKULTURELLEN GESELLSCHAFTEN

In diesem Artikel befasse ich mich zunächst mit Nietzsches Dekonstruktion des Identitätsbegriffs, der in den wichtigen Perioden seines Schaffens durch eine Kritik am Subjektbegriff entstand. Auf dieser Grundlage möchte ich auch die „konstruktive“ Funktion hervorheben, die Nietzsche den Worten „Persönlichkeit“,

„Wille“ und „Handeln“ zuschreibt: Er ist ernsthaft über die Zukunft dieser beiden Begriffe innerhalb der bürgerlichen und demokratischen Gesellschaft besorgt.

Dank dieser Strategie, schreibt Nietzsche dem Ich eine große Aufgabe zu und will gleichzeitig sein Schicksal befriedigen: die Wiederherstellung menschlicher Beziehungen auf neuen Grundlagen, die sich aus der „Umwertung aller Werte“ und der Überwindung der Individualität ergeben. Unter diesen traditionellen politischen Werten befinden sich sicherlich die der Nation und der Grenze, aber auch die unkritische Auffassung von Kultur, Religion und Geschichte. Aus dieser Forderung ergibt sich für starke Menschen die Aufgabe, ein neues Realitätsprinzip herauszuarbeiten, wobei neue Werte mitbedacht werden. Es ist offensichtlich eine der vielen möglichen Interpretationen der Dimension der Zukunft, weil es von einer Perspektive abhängt, die sowohl in Bezug auf die Vergangenheit als auch auf die Gegenwart selbst als „dominant“ angesehen wird: die Perspektive vom freien und kreativen Menschen. Es ist eine Perspektive, die in der Lage ist, über großartige Dinge und Erfahrungen eines erneuerten Menschen nachzudenken.

In Nietzsches Perspektive hat jede Kultur ihre Kräfte – d. h. ihre dominanten Eigenschaften – die zu ihrer historischen Bestätigung beigetragen haben, oft gerade durch die Handlungen der großen Persönlichkeiten entfaltet. Wenn diese Kultur mit den anderen in Kontakt kommt, kann sie sich in sie integrieren und vermischen, eben aufgrund ihres höheren Selbstbewusstseins, das sie in ihrer historischen Entwicklung erreicht hat und das es ihr ermöglicht, ihre „Selbst-Überwindung“ zu erreichen.

In der am weitesten entwickelten Phase einer Kultur kann diese Selbst-Überwindung nur zur Inklusion führen. Daher ist es wichtig, Nietzsche in einer interkulturellen Perspektive zu lesen.

Аляев Геннадий Евгеньевич

д-р филос. наук, проф., Украина

ФИЛОСОФИЯ В ПСИХОЛОГИИ И ПСИХОЛОГИЯ В ФИЛОСОФИИ: ДИАЛОГ С. Л. ФРАНКА И Л. БИНСВАНГЕРА¹

Переписка Семёна Франка с Людвигом Бинсвангером представляет собой значимый эпизод русско-европейского интеллектуального взаимодействия в XX в. Особым оттенком этого диалога можно считать тот факт, что его участниками были религиозный философ и практикующий психиатр. При этом Франк плодотворно занимался философской психологией и антрополо-

¹ Работа выполнена в рамках гранта РФФИ № 19-011-00918 А «Философский диалог России и Европы в эпистолярном наследии С. Л. Франка и Л. Бинсвангера: исследование, перевод, публикация».

гией, а Бинсвангер был не только врачом, но и теоретиком экзистенциальной психологии, к тому же явно тяготеющим к философско-антропологической проблематике. Эти обстоятельства предопределили содержательный разговор по ряду смежных философско-психологических тем, касающихся осмысления человеческого бытия – как в контексте обсуждения творческих идей и уже опубликованных сочинений, так и в контексте личных душевных переживаний, которыми делились между собой русский философ и швейцарский психолог.

Киейзик Лилианна

Зеленогурский ун-т, Польша

ЖЕНЩИНЫ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: КУЛЬТУРНЫЕ И ИНТЕРКУЛЬТУРНЫЕ ПОРТРЕТЫ

Выступление построено таким образом, что концептуализирует два тезиса. Первый тезис: в России не было *великих* женщин-философов (похоже, как и во всей Европе), т.е. создательниц философских систем. Они не проявили себя ни на университетских кафедрах, ибо те были для женщин закрыты, ни в области философского творчества.

Второй тезис: в России существовала потребность включить женщин, которые изучали философию на Высших женских курсах или за границей, в философское пространство. Следовательно, в России женщины появляются в философии в определенных контекстах: как ассистентки профессоров Высших женских курсов, преподавателей философии, как переводчицы, как редакторы научных текстов (напр. К. Милорадович, Е. Казанович), как секретари в Философских обществах и философских кружках (М. Безобразова), как меценатки финансирующие издательства (напр. М. Морозова, О. Безобразова), в которых публиковали свои труды мужчины-философы. Есть также женщины – интерпретаторы общественных явлений (З. Гиппиус), есть спутницы жизни мужчин-философов (Л. Рапп, А. Тахо-Годи), или стоящие рядом (К. Флоровская, Ю. Рейтлингер).

Женщины в пространстве русской философии появились в эмиграции. Они повлияли на развитие европейской философии (С. Шпильреин), ставили философские вопросы (Л. Саломе, Я. Петражицка-Томицка), разрабатывали проблемы и преподавали философию (А. Тумаркин) – но их деятельность проходила за границами России.

Выступление не вступает в пространство так называемого *écriture féminine*, не входит также ни в гендерные рассуждения, ни в полемику с феминистскими течениями. Не оценивает, а только показывает, представляет, описывает портреты женщин, которые жили для философии и с философией.

Boteva-Richter Bianca

University of Vienna, Austria

INTER ALS METAMORPHOSE DES DENKENS – DIE METHODE WATSUJIS UND IHRE ANWENDBARKEIT IM INTERKULTURELLEN DISKURS DER GEGENWART

Die Philosophie ist eine erstaunliche Disziplin, lebt sie doch nicht nur von unterschiedlichen Denkrichtungen bzw. -strömungen, sondern spielt in verschiedenen Formaten: die Denkansätze können z.B. in wissenschaftlichen Artikeln bzw. Sachbüchern, aber auch in Essays oder Romanen vorgestellt werden.

Diese Breite der Darstellungsdimension verdankt die Philosophie ihrer Eigenart, denn die Fachrichtung lebt keinesfalls von der Analyse allein. Vielmehr zeichnet sie sich in den verschiedenen Formen durch einen lebhaften Perspektivenwechsel sowie einen hohen Grad an Kreativität aus. Die letzten zwei sind ebenso Charakteristika unterschiedlicher Arten von Kunst – einige Philosoph/innen behaupten deshalb, dass die Philosophie der Kunst gleichzusetzen, ja gar dieser überlegen sei.

Diese Eigenschaften, gepaart mit internationalem Engagement, sind vor allem für die neue Richtung der Philosophie, nämlich für die Interkulturelle Philosophie, charakteristisch. Doch was ist diese interkulturelle Philosophie genau, wie spielt sie sich in diesem s.g. “inter” ab, und gibt es bereits Methoden, die diese neue Denkrichtung kennzeichnen oder unterstützen? Wie ist sie anzuwenden?

Mithilfe der neuen Methode des japanischen Philosophen Tetsuro Watsuji ist es mir gelungen, einen möglichen Weg für das Philosophieren im interkulturellen Bereich zu finden.

Zunächst als reine kulturelle Methode angedacht, nutzt Watsuji für die Entstehung dieses „Dreischritts eigener Art“ eine kulturübergreifende These-Synthese-Antithese, um neue Begriffe auszubilden und mit deren Hilfe bereits etablierte philosophische (meist abendländische) Begriffe oder Thesen kritisch zu hinterfragen. Diese Methode, sowie ein praktisches Beispiel der entsprechenden Anwendung wird hier in Kürze vorgestellt.

Vicens Jesús

Barcelona University

ECOLOGICAL PERSPECTIVE ON CITIES. A COSMOLOGICAL VIEW ON TIME AND NATURE

Can cities make a sustainable interaction with natural systems to balance the social and environmental dimensions?

The culture of sufficiency contextualises the relationship between cities and

ecology. Materials and energy have to be de-growth, and a non-material values have to be promoted to reach the sufficiency level.

Cities and ecosystems interactions creates common spaces, and ecological sources for food, energy and materials. The biocapacity of the Earth has reached its limits.

Global warming, loss of biodiversity, and oceans acidity are the main signs of the over exceeded limits. Water and food production are close to be exceeded too.

To live inside the limits of the planet it requires a green and social economy through a circular metabolism of goods. An economy for people, that includes social profit and environmental health, demands an unfolding human creativity and a cultural diversity for the limitless of humanity.

A transition to a sustainable world is a path to restore the ecosystem services. Low- and middle-income cities can leapfrog to a renewable energies and eco-diet. This path require a deep cultural change to get a long-term perspective.

The ecological damages, climate crises, and new diseases, would persist for long time. Cities must prepare to adapt to those circumstances. A commitment to 'future generations' and to the prospers of living beings entails a different vision of wellbeing, far from consume and close to nature systems into cities.

Biodiversity, with special attention to trees and birds in cities, is a good resilience capacity of the planet for the enrichment of ecosystems and a biological secure net.

Saal Britta

Polylog – Journal for Intercultural Philosophizing, Vienna, Austria and Wuppertal, Germany

THE CHILDREN'S POLYLOGUE – DOING PHILOSOPHY WITH CHILDREN IN INTERCULTURAL ENCOUNTERS

In my paper, I would like to connect intercultural philosophy with doing philosophy with children. In 2016, I initiated the *children's polylogue*. This is to say, I was mediating a philosophical exchange between elementary school children from Wuppertal, Germany, and elementary school children from Honolulu, Hawai'i. It was a great experience and success for all participants included. Building on these experiences, in 2019 I had the opportunity to continue this project between elementary school children from Wuppertal and elementary school children from Tenei Village, in the Fukushima region of Japan. Again, it was a very touching experience for us all.

The idea for the children's polylogue has grown up from my polylogical-intercultural orientation in philosophy. Trained as an intercultural philosopher, I am actively engaged in doing philosophy with children. Becoming more and more

Тезисы докладов

aware of the existing multiplicity of local children's philosophical activities I was wondering, how these children also could become aware of each other.

Therefore, what I will try to do in my paper is, by referring to my practical experiences, to reflect about some basic intercultural philosophical topics – in concrete: the topics of place, space and world – and connect these with reflections about some basic topics connected with doing philosophy with children, like e.g. the meaning of play. What I am finally concerned with is our creative human potential in our inter-active world-building process to make the world more humane.

Караваяев Эдуард Федорович

Санкт-Петербургский гос. ун-т

ПОЛИЛОГИЧНОСТЬ ФИЛОСОФСКОГО МЫШЛЕНИЯ В СВЕТЕ ТЕОРИИ ЛИМИТИЗМА К. Ф. ЖАКОВА¹

Аннотация. В статье обосновывается тезис о том, что полилогичность философского мышления, выступающая в качестве требования и условия современной интеркультурной философии, разрабатывалась в контексте русской философской традиции, в частности в позитивизме второй волны, еще в конце XIX – начале XX в. На примере анализа теории лимитизма К. Ф. Жакова, которая появилась в результате своеобразного и учитывающего актуальные вызовы времени истолкования логики и логических законов, показывается, что только при условии признания полилогичности философского мышления становится возможным познание мира, поскольку, с одной стороны, тем самым преодолевается монологизм метафизического истолкования и все сущее постигается в его гомологичности, выводящей на уровень осмысления «пра-логической, благой деятельности первопотенциала», а с другой, процесс познания осуществляется посредством создания гипотез («пределов»), которые не столько отражают объективную действительность, сколько выступают основанием для ее творческого созидания.

Ключевые слова: история русской философии, русский позитивизм, сциентизм, полилогичность мышления, К. Ф. Жаков, лимитизм, первопотенциал, индуктивная метафизика.

Идея философского полилога вызревала в русской философии, пожалуй, с самых первых опытов ее саморефлексии. Интересное воплощение эта идея получила в трудах К. Ф. Жакова – яркого представителя сциентизма начала XX века, отразившего влияние русского эмпириокритицизма. К пониманию полилогичности философского мышления Жаков пришел через своеобразное истолкование логики, а именно через доказательство эмпирического произ-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 19-011-00398 «Второй позитивизм в России: философская проблематика, влияние, критика».

хождения логических законов. Такой взгляд на логику вытекал из критики метафизики в целом и дуализма в частности – тех препятствий научного познания, которые требовалось преодолеть, чтобы получить «доступ к жизни». Жаков начинает с того, что показывает, что логическое мышление – это историческое образование, т.е. оно возникает в процессе эволюции человека вследствие необходимости согласования, с одной стороны, индивидуального мнения с мнениями других индивидуумов, а с другой, человеческого разума с вещами, событиями и явлениями природы. «Логика – богиня согласия» [1, с. 8], – утверждает Жаков, и поэтому она нужна не для того, чтобы постигать истину, а для того, чтобы обеспечить возможность *суждений* об истине. Суждения об истине могут отличаться и, как правило, отличаются от истинных суждений. Если последние предполагают монистический взгляд на истину и способы ее выражения, то первые предполагают познавательный плюрализм, который требует, в свою очередь, признания эпистемологического равенства Я и Другого, их способности по-своему выражать и утверждать истину. Жаков показывает, что суждения об истине, так же как и истинные суждения, обладают атрибутами общезначимости, общеобязательности и необходимости, но они могут и не выражать истину в полном объеме или даже вообще противоречить ей.

В основе логического мышления, согласно Жакову, лежат соответствующие психические особенности человека, и прежде всего его способность *отождествлять различное и различать тождественное*. «Логичность исходит из способности ощущения и способности синтеза психических явлений (ассоциация сходства)» [1, с. 90], – пишет он, и констатация данных способностей является последним выводом из анализа процесса познания. Поскольку дальнейший анализ, при современной науке, невозможен, то эти способности могут считаться для нас априорными и природными, они составляют неразложимую «сущность ума». Таким образом, ум, или разум – *ges cogitans*, трансцендентальный субъект и т.п. – это особая психическая организация человека, появившаяся в результате его приспособления к окружающей среде.

Законы логики, продолжает Жаков, отражают наше «чувствование» мира и поэтому они соответствуют самым элементарным свойствам предметов. Таких свойств четыре: 1) равенство самому себе (каждый предмет равен самому себе в данный момент времени); 2) отличие от других (каждый предмет отличается от других предметов); 3) наличие специфического признака (каждый предмет как-то выделяется между другими предметами); 4) подобие другим предметам (каждый предмет в определенном отношении связан с другими предметами). «Законы логики, – делает вывод Жаков, – формулы этих свойств. Они не копия действительности, но ум, созидая различные суждения, остановился на них, как на наиболее очевидных для каждого. Они результат творчества ума, первообразные формы его деятельности, ярко выра-

жающие основные свойства ума – отождествлять и различать. Они не априорны и не апостериорны, они – приспособления ума к свойствам вещей, ставшие затем социальными» [1, с. 15].

Вот почему, руководствуясь законами логики, человек структурирует свои ощущения внешнего мира, что позволяет ему лучше приспособиться к среде. Поскольку чувственный опыт принципиально вариативен (субъективен) и позволяет судить о вещи лишь в каком-то конкретном аспекте и только в данный момент времени, а не вообще, то процесс приспособления человека к окружающему его миру никогда не может закончиться достижением абсолютной гармонии. Принципиальная неполнота опыта обуславливает несовершенство приспособления, или, что то же, незавершенность познания. «Познание, – пишет Жаков, – логико-психический процесс, стремящийся совпасть своим содержанием с количеством и качеством вещей. Познание – высшее приспособление человека (микрокосмоса) к природе» [1, с. 37].

Однако из такого «приспособленческого» взгляда на процесс познания вовсе не следует, как показывает Жаков, агностицизм. Наоборот, агностицизм – это следствие установки на абсолютное, метафизическое познание, при условии строгого соблюдения его принципов. Эволюционное понимание логики изначально предусматривает невозможность абсолютного познания, но тем самым оно спасает познание реальное – и научное, и философское. Так, человек мыслящий всегда «окружен тайнами», причем тайны эти являются вечными, и первая среди этих тайн – сам человек, его «Я». Однако это не означает, что тайны эти непременно нужно раскрыть, а поскольку сделать это не получается, то познание – это всего лишь творчество фикций. Ссылаясь на Декарта, Жаков показывает, что самое достоверное явление в мире – это *ego cogito*, мысль, и именно потому, что она сама себя удостоверяет. Разумное познание, таким образом, возможно только на основании дел и продуктов разума: хотя разум себя «не знает», он «догадывается о своем существовании и о свойствах своих, изучая дела свои» [1, с. 95]. Поскольку мышление достоверно для человека мыслящего, то отсюда с необходимостью выводится достоверность как субъекта, так и объекта мысли. Вообще всякое сомнение в реальности объективного мира и в его познаваемости заключает в себе внутреннее противоречие, так как в этом случае пришлось бы признать наличие мысли ни о чем или такого приспособления к окружающей среде, которое не имело бы к ней никакого отношения.

Но что значит для разума изучать «дела свои»? Согласно Жакову, человек, познавая мир, стремится к созданию адекватной его картины, так чтобы материальное единство сущего было тождественным его психическому и логическому единству. Очевидно, что эта задача является заведомо невыполнимой. Однако признать невыполнимость этой задачи и, следовательно, отказаться от попыток ее решения означало бы остановку мышления и в конечном итоге привело бы к гибели человека. Но человеческий разум обладает

особой способностью, а именно умением совершать незаконный, с точки зрения формальной логики, переход от конечного содержания данных опыта к *бесконечному*. Это достигается при помощи индуктивного умозаключения. Известно, что индукция дает лишь вероятностное, гипотетическое знание – если рассматривать его в содержательном плане; но зато индуктивный вывод сообщает знанию о сущем недостающую ему полноту – в плане формальном. Полученная в результате индукции *гипотеза* является *пределом* возможного знания.

Роль предела в познании очень велика. Как показывает Жаков, каждый интеллектуальный акт, будь то суждение о сущем, эстетическая или этическая оценка, религиозное верование и т. д., возможен благодаря тому, что «ум делает скачок от переменного к пределу» [1, с. 85]. При этом предел, или гипотеза, каждый раз создается разумом, является его продуктом, «делом». Изобретение гипотез необходимо для приспособления человека к окружающему миру, потому что никакого другого «доступа» к бытию у него нет. Та действительность, в которой находит себя человек мыслящий, представляет собой состоявшийся опыт осмысления сущего, это «система индуктивных наук», которая, постепенно развиваясь, идет «ко всем великим пределам, т. е. к уяснению основных законов мира и духа и к определению направления событий Вселенной» [1, с. 92].

Гипотеза, согласно Жакову, есть «то посредствующее, что соединяет интеллект с природой» [1, с. 134]. Это особое суждение, в котором утверждает-ся некоторое тождество неизвестного и известного. «Гипотеза есть перенесение свойств ближайших тел к отдаленным, современных предметов к прошедшим и грядущим» [1, с. 142]. По сути, гипотезы – это фундаментальные метафоры, благодаря которым текст мира становится не только читаемым, но и интересным: они придают потоку опыта структурность и целесообразность, позволяют увидеть в хаотическом становлении реализацию художественного замысла или развертывание абсолютной идеи. Вот почему «творчество гипотез есть высшая сила философского мышления» [1, с. 136].

Индуктивное познание, или познание конечного через бесконечное, возможно в силу того, что в основании всех сфер сущего лежат одни и те же структурообразующие процессы. Жаков показывает, что все многообразие материальных явлений, психических переживаний и логических умозаключений сводится к трем простейшим действиям: 1) сложению и вычитанию; 2) синтезу и отношению; 3) отождествлению и различению. Отсюда он делает важнейший для его философии вывод: «законы материальной природы, психической природы и логической – гомологичны» [1, с. 18]. Тезис о гомологичности (от *греч.* ὁμοιος – подобный и *λόγος* – слово, закон) природных явлений и мышления позволяет «смотреть на акты познания, как на переменные величины, идущие к пределу, т. е. к вещам» [2, с. 3]. Таким образом, вещи сами по себе, являясь конструктами разума, в то же время представляют

реальность и не могут считаться фикциями. Гипотетическое познание, будучи интеллектуальным творчеством человека, все-таки является познанием: «раз имеются гомологичные ряды, с одной стороны, во внешнем реальном мире, с другой – в субъективно-идеальном мире, то возможно познание, как приближающееся отношение субъективного ряда к объективному» [1, с. 106].

Принципиальным отличием этого познания от традиционного выступает то, что оно оперирует не конечными величинами, имеющими определенные качества, а величинами *бесконечно малыми*, или, точнее, *тенденциями к величине*. Жаков подчеркивает, что открытие бесконечно малых величин является парадигмальным для современной науки и должно быть положено в основу философии, поскольку понятие о бесконечно малой величине представляет собой «синтезирование противоположностей и противоречий» [2, с. 7].

С точки зрения современной науки, природа предстает перед нами как непрерывная цепь сосуществования и преемственности, как постоянное восхождение от простого к сложному, «а где есть непрерывность, там необходимы дифференциал и интеграл» [2, с. 23]. Разделение континуальной природы на «вещи», или объекты познания, происходит посредством конструирования предела, по отношению к которому данная вещь будет тенденцией к его осуществлению. Например, бесконечно малая часть пространства есть тенденция быть пространством, и интегрирование множества этих тенденций дает представление о конкретном пространстве. То же самое применимо и к времени, и к веществу, и к психическим явлениям. «Мир постоянно интегрируется. Без тенденций никакая эволюция не понятна и ни одна формула не состоятельна» [2, с. 23].

Гомологичность всего сущего требует, согласно Жакову, допущения «пралогической, благой деятельности первопотенциала» [1, с. 81]. Именно этот *волеподобный энергетический потенциал* является той основой, из которой выводятся все роды сущего и тем самым доказывается необходимость их гармоничного синтеза. Он составляет и сущность вещей – традиционный предмет метафизики. Характеризуя первопотенциал, или «великое Все», Жаков прибегает к использованию приемов апофатки: это «Бог сверхличный, сверхразумный, сверхматериальный, сверхпсихичный в своем вечном движении» [2, с. 21]. В первопотенциале коренятся различные тенденции, которые, интегрируясь, образуют все многообразие сущего. «Границы пространства бегут при вечном интегрировании тенденций к пространственности, время ткется по тому же закону, материя сгущается, психика разворачивается, логическое приспособляется к миру творимыми им понятиями, эстетическое и моральное направляют мир и человека к высшим идеалам» [2, с. 23].

Обнаружение первопотенциала в качестве необходимого условия всего сущего и его познаваемости определяет предметность *индуктивной метафизики*. Задача метафизики – создавать *универсальную гипотезу*, которая бы позволила описать мир монистически, как единое целое, систематизировав

все остальные гипотезы. Индуктивная метафизика, согласно Жакову, должна быть создана по типу философии Аристотеля, причем так, чтобы представить собой синтез основных философских систем, и прежде всего Гегеля и Спенсера. Кроме этого, чтобы не выродиться в софистику, метафизика должна развиваться в лабораториях специальных и точных наук, постоянно корректируя универсальную гипотезу исходя из данных естествознания.

Наиболее универсальной гипотезой в настоящее время, полагает Жаков, является гипотеза о первопотенциале. Особенность ее заключается в том, что по отношению к ней весь интеллект, ее создатель, рассматривается как частный случай, требующий объяснения из данной гипотезы. «Разум стремится к таким продуктам своего творчества при изучении реальной действительности, чтобы содержание создаваемых продуктов ума было основанием самой действительности ума» [1, с. 149]. Только акцентируя внимание на первопотенциале и делая его предметом познания, можно построить такую модель действительности, которая была бы максимально приближенной к оригиналу. С этой задачей может справиться предлагаемый Жаковым *лимитизм* – «высший синтез предыдущих теорий знания и гипотез о мире» [1, с. 164].

Лимитизм, или «философия потенциала, вечно реализующегося в разных категориях мира, есть миротворчество» [2, с. 28]. Лимитизм не столько проясняет сущее, давая ему адекватное истолкование, сколько решает вопрос о необходимости и путях усовершенствования мира. Эта творческая философия, приближающаяся к абсолютно совершенной гипотезе о мире – идеалу человеческого знания, никогда не остановится в своем развитии, хотя и откроет земному человечеству «небо абсолюта» и избавит его от страданий и бед.

Литература:

1. Жаков К.Ф. Логика (с эволюционной точки зрения). СПб.: М. К. Костин, 1912. – 168 с.
2. Жаков К.Ф. Основы эволюционной теории познания (лимитизм). СПб.: Типо-литография т-ва «Грамотность», 1912. – 128 с.

Рыбас Александр Евгеньевич

Санкт-Петербургский гос. ун-т;

Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН, Санкт-Петербург, Россия

**РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В КОНТЕКСТЕ
ИНТЕРКУЛЬТУРНЫХ ВЛИЯНИЙ: АСПЕКТ ПОЗИТИВИЗМА¹**

Аннотация. В статье обосновывается возможность содержательного сравнения интеркультурной философии, отражающей реалии развития европейской мысли во второй половине XX – первой четверти XXI века, с одной стороны, и русской философии классического и современного периодов, с другой. Основанием для такого сравнения служит ряд принципов, заявленных в интеркультурной философии в качестве системообразующих, которые утверждались также и в русской философской культуре, прежде всего в традиции позитивизма: 1) понимание философии как полилога, который ведется между равноправными участниками; 2) пристальное внимание к Другому как к участнику диа/полилога с целью сохранения его инаковости, поскольку она мыслится как условие постижения истины; 3) неметафизическая трактовка истины и других философских категорий, а также монистический взгляд на познание; 4) критика европоцентризма и обоснование нелинейного прогресса; 5) решение проблемы intersubjectивности посредством доказательства несостоятельности субъект-объектной схемы, с одной стороны, и при помощи истолкования объективного познания как познания отношений (пространства «интер»), с другой. Основное внимание уделяется анализу проблематики русского позитивизма (особенно эмпириокритицизма), поскольку выработанные в рамках этой традиции эстетическая онтология, понятие «опыт», концепция истины, идея «собирания человека» и т.д. позволяют сделать вывод о ее близости к позиции интеркультурной философии.

Ключевые слова: русский позитивизм, интеркультурная философия, полилог, история русской философии, эстетическая онтология, критика субъективизма, критика метафизики, Я и Другой.

Интеркультурная проблематика, как предметность актуальной философии, стала результатом развития западной философской традиции, прошедшей ряд этапов: от утверждения идеала чистого знания, предполагающего монологический европоцентристский дискурс, до открытия Другого с его правом на инаковость понимания как существа и форм философии, так и методов философского творчества. Путь к Другому никогда не был легким для западной интеллектуальной культуры, он был сопряжен с необходимостью преодоления множества принципиальных препятствий и долгое время представлял собой, скорее, лишь возможный проект эволюции европейской мыс-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 19-011-00398 «Второй позитивизм в России: философская проблематика, влияние, критика».

ли, чем ее действительную тенденцию. Даже после признания компаративистики в качестве полноценного участника философских дискуссий влияние генерализирующего типа мышления оставалось довольно сильным, что привело, в частности, к тому, что в рамках самой сравнительной философии стала развиваться практика легализации иноевропейских философских традиций только при условии их схождения с европейской философией или же при условии безоговорочного следования ими выработанным на Западе философским стандартам. В результате идея компаративного философствования потеряла свой эвристический потенциал, что привело, в свою очередь, к профанации компаративистики и к обнаружению ее теоретической несостоятельности.

Интеркультурная философия в Европе задумывалась не столько как продолжение компаративистики, сколько как ее преодоление. К тому же, в начале XXI века обнаружилось несоответствие общепринятым представлениям о том, что такое философия и чем она должна заниматься, целого ряда философских традиций, которые развивались не вне, а внутри Европы. Актуализировался конфликт между доминирующим философским дискурсом в Европе, характерным для Германии, с одной стороны, и национальными философскими традициями других стран Евросоюза, прежде всего Испании, Австрии, Италии и Великобритании, с другой. Таким образом, классический европоцентризм трансформировался в германоцентризм, и негерманские философские традиции в Европе стали испытывать на себе то же давление, которое раньше предназначалось только для неевропейских философских традиций. Более того, в самой Германии также возникла оппозиция германоцентризму, что усложнило ситуацию и стимулировало развитие интеркультурной философии.

Если попытаться суммировать те основоположения, которые определили новизну и актуальность интеркультурной философии, то их можно представить следующим образом. Прежде всего, это понимание философии как полилога, который ведется между равноправными участниками, каждый из которых опирается на свою интеллектуальную традицию и активно отстаивает соответствующую ей позицию. При этом полилог мыслится не как философская какофония, или, выражаясь мягче, многоголосие, характерное, например, для мультикультурализма, когда отдельные партии развиваются вне зависимости от всех остальных и представляют собой вполне автономные образования. Напротив, полилог предполагает наличие важнейшей области пересечения разнообразных дискурсов, благодаря чему они и вступают в общение, обуславливая таким образом возможность философского творчества. Эта общая область, в свою очередь, определяется не как более или менее сходные элементы различных философских традиций, а как пространство *интер-*. Специфика *интер-* заключается в том, что это позиция вынесенности за пределы какой бы то ни было традиции, школы, культуры, собственной субъективности и проч., своего рода взгляд со стороны и на себя, и на Друго-

го, «плюралистическое место встречи мыслителей разных культур» [6]. Наконец, интеркультурная философия исходит из неметафизической трактовки истины и других философских понятий, а также человека и процесса познания.

Русская философия – как специфическая традиция, развивавшаяся изначально в тесном общении с западной философией, заимствующая у нее актуальное идейное содержание и в то же время отстаивающая собственную самобытность и право голоса, – может быть сопоставлена с интеркультурной философией по целому ряду принципиальных моментов. Во-первых, философская мысль в России всегда развивалась в форме диалога и выражалась посредством дискуссионного противостояния противоположных идейных позиций. В XIX в., во многом благодаря П. Я. Чаадаеву, русская философия достигает самосознания через осмысление фундаментальной оппозиции «Россия – Европа», и споры славянофилов и западников определяют вектор эволюции и проблематику русской философии. Следует подчеркнуть, что славянофилы и западники представляли собой не две самостоятельные философские фракции, а диалогическую форму развития традиции русской философии в целом. Во-вторых, диалогизм русской мысли стал причиной актуализации проблемы «Я и другой». В религиозной философии отношение между «Я» и «другим» описывалось прежде всего в контексте истолкования любви как средства познания абсолютной истины [20]. Нерелигиозные мыслители разрабатывали теорию «разумного эгоизма» [21]. Представители академической философии в России в конце XIX в. активно обсуждали проблему «чужого Я» [7, с. 1–119]. Проблема «Я и другой» инициировала философские размышления ученых-естественников [19]. А «первая философия» М. М. Бахтина подвела своего рода итог всем дискуссиям, закрепив «диалогизм» и «другость» в качестве непреложных условий философствования [2]. В-третьих, отстаивая собственную самобытность, русская философия разработала убедительную критику европоцентризма [18], обосновав многообразие «культурно-исторических типов» и теорию нелинейного прогресса [10], а также представив диалектику национального и общечеловеческого [1]. Наконец, в-четвертых, для русской философии всегда были характерны поиски неметафизического познания, которые велись в русле разнообразных направлений и позволили предложить соответствующие решения: от идеи «цельного разума» [11] и теории «всеединства» [17] до многочисленных вариаций материалистического монизма [8; 9; 16; 21].

Теоретики русского позитивизма – наиболее влиятельного направления русской мысли XIX – первой трети XX века – внесли существенный вклад в разработку тех концептов, которые можно рассматривать сейчас в контексте интеркультурной философии. Наиболее значимыми из них являются эстетическая онтология, понятие «опыт», концепция истины, идея «собирания человека». Остановимся вкратце на анализе этих концептов, имея в виду, что и

все другие, важные с точки зрения интеркультурной проблематики, идеи, о которых речь шла выше, так или иначе развивались русскими позитивистами или же принимались ими в качестве исходных положений.

Следует заметить, что увлечение позитивизмом в России также было следствием влияния западной философии. Однако, как и в случае со всеми остальными течениями русской философии, это влияние не привело к эпигонству, а стимулировало самостоятельное развитие данного направления. Уже первые сторонники и популяризаторы позитивизма в России считают своим долгом критиковать учения О. Конта, Г. Спенсера и Дж. Милля, вступая с ними в открытый диалог и конкретизируя тем самым свои позиции, которые – чем дальше, тем очевиднее – представляют собой уже не столько продолжение их теорий, сколько оригинальные продукты русской философской культуры. При этом сам термин «позитивная философия» используется в России для различия актуальной мысли, с одной стороны, и учений конкретных философов – основателей позитивизма, с другой («огюст-контизм»).

Эстетическая онтология, как позиция, отражающая взгляды большинства представителей русского позитивизма, особенно второй его «волны» – эмпириокритицизма, возникла, с одной стороны, в результате отказа от метафизики с целью построить неметафизическую картину мира, а с другой, вследствие «философского протеста» против действительности, из которой были изъяты безусловные истины и вечные ценности, определявшие порядок и смысл человеческой жизни. Метафизика не устраивала русских позитивистов прежде всего потому, что это была «Тришкина философия», которая не только не способствовала развитию знания, но принципиально препятствовала ему [12, с. 97]. Однако лишенный метафизической «поэзии понятий» [22, с. 183] мир оказался непригодным для жизни и мысли: в эпоху «завершения великого процесса умирания антропоцентризма» стал интенсивно распространяться «материалистический пессимизм», или «безотрадная философия», подчинявшая человека «безликой фатальности» [14]. В такой ситуации требовалось найти способ «переоценки ценностей», чтобы обеспечить человеку наличие важнейших ориентиров в жизни. Для выполнения этой задачи необходимо было доказать возможность принципиально нового мышления, которое обходилось бы без апелляции к вечным сущностям, но тем не менее позволяло бы утверждать общезначимые истины. Таким мышлением было признано мышление *эстетическое*.

Определяя принципы эстетизма в философии, русские позитивисты во многом опирались на идеи И. Канта и Ф. Ницше. В итоге были сформулированы следующие принципы эстетической онтологии: 1) универсальность: все, что может быть познано, должно рассматриваться с эстетической точки зрения (коль скоро идеал объективной науки недостижим и научные понятия не отражают реальность адекватно, а только символизируют ее, претендуя, тем не менее, на всеобщность, то все познавательные акты ничем, по сути, не

отличаются от суждений вкуса, специфику которых показал Кант; в результате кантовская формула красоты как формы целесообразности без цели стала формулой для понимания сущего вообще); 2) конструирование ценностей (смысл создания «великих, сверхличных ценностей» заключается не в том, чтобы построить единственно верную, научную картину мира, а в том, чтобы при помощи «коллективного созидания идеального в реальном» обеспечить реализацию свободы и творческих потенций человека [13, с. 130]); 3) включение в горизонт мысли проблемы ничто (продумывание «той неопостижимой вещи, которая называется – ничто» [3, с. 276], позволяет осуществить «собрание опыта» так, чтобы он был и «целым», и «живым» – открытой, динамической системой, предполагающей выход в «жизненно-важный» мир, в котором «сама жизнь становится философией» [4, с. 40]).

Понятие «опыт» – ключевое для позиции второго позитивизма – было выработано в процессе поиска «третьего пути» в философии, преодолевающего недостатки как идеализма, так и материализма. Особенность этого понятия заключается в том, что оно обозначает одновременно и систему идей, и систему вещей. Опыт, согласно русским позитивистам, – это результат совпадения смысла и сущего, потому что сущее, составляющее содержание опыта, всегда уже осмыслено как такое: то, что действительно существует, т. е. входит в состав опыта, является «вещью для нас», за которой нет ничего «в себе» просто потому, что априорность – это синоним небытия. «Быть» обозначает «быть действительным», т. е. осмысленным в результате совершения определенного действия; это обозначает быть соответствующим образом истолкованным и представленным как сущее в виде данного истолкования. То, что не осмыслено, не известно или не познаваемо, автоматически изымается из круга существующего, поскольку никак не касается человека и не может быть включено в его опыт. Но как только неизвестное каким-либо образом заявляет о себе, оно сразу же превращается в познанное и становится существующим – причем настолько, насколько оно познано, и в зависимости от меры познания оно получает и свою «сущность» – зафиксированное в знании новое содержание опыта. Таким образом, все, с чем имеет дело человек в процессе познания, в том числе и истина, имеет опытное происхождение и составляет содержание опыта. «Истина, – писал А. А. Богданов, – это живая организующая форма опыта, она ведет нас куда-нибудь в нашей деятельности, дает точку опоры в жизненной борьбе» [5, с. 219]. Истина не бывает абсолютной, аисторической и не является абстракцией или правилом логического мышления. Истина бытийна – в том смысле, что она выступает средством организации опыта и в то же время представляет собой соответствующим образом организованный опыт.

Концепция человека у русских позитивистов вытекала из трактовки опыта и истины. Человек стал *проблемой мысли*: это означает, что, во-первых, антропоцентристский принцип истолкования сущего перестал быть

определяющим философское мышление, так как произошло растожествление реально существующего человека и субъекта познания; во-вторых, человек «утратил» свои онтологические основания, позволявшие ему замечать «подлинное в себе», например такие сущностные определения, как «универсальность», «аисторичность», «автономность», «самодостаточность», «безусловная ценность»; в-третьих, человек осознал свою «заданность» и «конечность», научился смотреть на себя «со стороны» и получил возможность для проективного, или творческого, существования. Утверждая неметафизическое истолкование человека, русские позитивисты подвергли критике прежде всего ту модель субъективности, которая была сформирована в рационалистической философии Нового времени. С их точки зрения, картезианская модель человека как *res cogitans*, соответствующая требованиям философского дискурса классической эпохи, весьма затрудняет понимание ключевых моментов действительности и должна быть отброшена. Однако деконструкция картезианской субъективности и критический анализ дискурса, породившего соответствующую интерпретацию человека, не должны были вести к открытию «беспредпосылочного» видения истинного субъекта, поскольку как раз такое видение принципиально отрицалось. Задача критики, таким образом, не ограничивалась дискредитацией исторически сложившихся представлений о человеке, а предполагала обоснование необходимости «пустого», деантропологизированного пространства для разворачивания философской мысли. Другими словами, задача критики классической субъективности заключалась в том, чтобы не только развеять убедительность традиционных истолкований человека, но и показать относительность, или условность, каких бы то ни было, в том числе и позитивистских, «новых», «научных» представлений о человеке. Субъективность, согласно русским позитивистам, представляет собой принципиально *неустранимое* препятствие для познания, и именно в таком статусе она и должна быть включена в философскую картину мира. Таким образом, та или иная актуальная интерпретация субъективности будет одновременно утверждаться, с одной стороны, в качестве предмета и даже условия возможного знания, а с другой, в качестве творческой фикции, разоблачение которой является необходимым для продолжения философской рефлексии.

С критикой субъективизма русские позитивисты связывали самые разные философские проекты, призванные дать оптимальные ответы на актуальные запросы жизни и мысли. Так, А. А. Богданов видел в разоблачении «Я» способ решения проблемы интересубъективности. Утверждая, что представление о субъекте отражает лишь временный этап эволюции человека, характеризующийся дроблением коллективного опыта в результате распространения специализации, то с преодолением раздробленности исчезнет как субъект, так и вместе с ним проблема непонимания. Только тогда, когда «всякий *строит мир* по образу и подобию своего специального *опыта*»

[4, с. 35], возможно взаимное непонимание, но и оно является не абсолютным, а относительным, поскольку в его основе все равно лежит единство коллективного опыта. Это изначальное единство указывает и на подлинное существо человека, состоящее в его социальности. Подлинный человек – это все человечество, в котором решена проблема интересубъективности. Индивидуализму, по мысли А. А. Богданова, должен быть противопоставлен коллективизм – не столько как форма жизни, сколько как особая форма мышления.

Характеризуя «пустое», деантропологизированное пространство как условие философии, русские позитивисты подхватили и каждый по-своему стали развивать тезис о «смерти» человека, показывая, что именно осознание человеческой «смертности» позволяет правильно поставить вопрос о том, что такое человек. Здесь нельзя не отметить влияние Ф. Ницше, известный афоризм которого, вложенный в уста «безумного человека», – «Бог умер» [15, с. 593] – получил в русском эмпириокритицизме интересные и отчасти неожиданные интерпретации (в частности, «смерть» Бога послужила стимулом и теоретическим подспорьем для обоснования теории богостроительства, а логически вытекающая из «смерти» Бога «смерть» человека инициировала создание «нового» человека). Кроме того, критика морального истолкования мира и человека, начатая Ницше, позволила русским позитивистам отказаться от сущностного мышления и придти к выводу, что не сущность обуславливает существование, а, наоборот, существование – сущность. То, что называется «человеком» и что действительно является таковым, определяется случайными обстоятельствами: например, переплетением «перспектив» в реализации их «воли к власти», противоборством различных «интересов» или «потребностей» и т. п. Именно *случайность* играет здесь ключевую роль, так как она выступает причиной необходимости: необходимым становится только то, что случилось, потому что случилось оно так, а не иначе; случившееся, или ставшее, необратимо и поэтому необходимо. Кроме того, случившееся всегда уникально. Уникальность ставшего обуславливает, с одной стороны, его конечность, а с другой, невыразимость.

«Смертность» человека можно выразить и иначе: она заключается в том, что человек в акте самопознания всегда оказывается для себя *другим*. При этом «дружность» человека также оказывается неуловимой для саморефлексии, как и его чаемое инвариантное «существо». Более того, она не может быть схвачена и при помощи взгляда *со стороны*. Проблема человека, таким образом, предстает не только как проблема самости, но и как проблема дружности. Человек осмысляет себя как экзистенциальную переменную, или же как *функцию* того места, которое он занимает. Функциональное понимание человека предполагает рассмотрение его в динамике, а не в статике. И если статическое истолкование человека, предполагающее установку на познание его сущности, фиктивно, то не так обстоит дело с познанием динамическим,

нацеленным на анализ разнообразных форм его существования. Именно последний позволяет добиться адекватных содержательных высказываний о человеке. Это означает, что человека следует изучать исключительно на основании *прошедшего*, то есть на основании истории его становлений. В этом и состоит идея «собираания человека» [4], которая получает в русском эмпириокритицизме множество трактовок и в итоге фокусируется в концепции «нового» человека.

Следует подчеркнуть, что тезис о конечности человека рассматривался в русском эмпириокритицизме как надежное основание для оптимизма. Действительно, только при освобождении человека от метафизически приписанного ему смысла жизни он получает возможность самостоятельно создавать этот смысл, осмысляя сущее в его динамике. Более того, понимание конечности человеческого существования и отсутствия «алиби в бытии» способствует осознанию себя как субъекта и одновременно как объекта творчества. В человеке открывается новое основание его жизни, которое выражается формулой «действую – значит существую». В результате труд человека, преобразующий мир, становится ключом к познанию всего бытия, представляющего арену сотрудничества и борьбы различных человеческих активностей. «Мир сразу приобретает интерес колоссальной драмы с неопределенным еще исходом или, скорее, с бесконечностью перипетий впереди, и драма разыгрывается не под суфлера, действующие лица не марионетки, это – живая драма, а не спектакль, и мы – не зрители и не актеры, а действительные ее участники» [14].

Литература:

1. Аксаков К.С. Еще несколько слов о русском воззрении // Аксаков К.С., Аксаков И.С. Литературная критика. М.: Современник, 1981. С. 198–205.
2. Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 1: Философская эстетика 1920-х годов. М.: Русские словари; Языки славянских культур, 2003. С. 7–68.
3. Богданов А.А. Инженер Мэнни: Фантастический роман // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М., 1990. С. 204–283.
4. Богданов А.А. Новый мир // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М.: Политиздат, 1990. С. 28–89.
5. Богданов А.А. Эмпириомонизм: Статьи по философии. М.: Республика, 2003.
6. Ботева-Рихтер Б. «Интер-» как метаморфоза мышления – метод Вацудзи и его применимость в современном интеркультурном дискурсе // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2020. Вып. 2. С. 49–62.
7. Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления. Новый психофизиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1892.
8. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление // Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 242–469.

Интеркультурная философия: проблемы, контексты, персоналии

9. *Герцен А.И.* Дилетантизм в науке // Герцен А.И. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 84–153.
10. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М.: АСТ, 2019.
11. *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 293–332.
12. *Лесевич В.В.* Что такое научная философия? СПб., 1891.
13. *Луначарский А.В.* Рецензия: «Г. Геффдинг. Философские проблемы» // Образование. 1904. № 3, отд. 3.
14. *Луначарский А.В.* Самоубийство и философия // Самоубийство: Сборник статей. СПб., 1911. С. 67–92.
15. *Ницше Ф.* Веселая наука (“la gaya scienza”) // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 491–719.
16. *Плеханов Г.В.* К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5 т. Т. 1. М.: Политиздат, 1956. С. 507–774.
17. *Соловьев В.С.* Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 581–756.
18. *Трубецкой Н.С.* Европа и человечество // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс-Универс, 1995. С. 55–104.
19. *Ухтомский А.А.* Доминанта как фактор поведения // Ухтомский А.А. Доминанта: Статьи разных лет. 1887–1939. СПб.: Питер, 2002. С. 113–150.
20. *Флоренский П.Я.* Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990.
21. *Чернышевский Н.Г.* Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 146–229.
22. *Юшкевич П.С.* Мировоззрение и мировоззрения: Очерки и характеристики. М.: Либроком, 2011.

Гашков Сергей Александрович

Балтийский гос. технический ун-т «Военмех» им. Д. Ф. Устинова

**ПРОБЛЕМА ВОЗМОЖНОСТИ/НЕВОЗМОЖНОСТИ
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ КЛАССИФИКАЦИИ
В СВЕТЕ ВОПРОСА ОБ ИНТЕРКУЛЬТУРНОМ ПОЛИЛОГЕ**

Аннотация. Целью статьи является исследование возможности/невозможности применения теории классификации в истории философии. Автор кратко излагает некоторые основные положения о классифицирующей деятельности и ее особенностях. Затем на примере анализа фрагментов текста «Картезианских размышлений» М.К. Мамардашвили показывает эффективность применения теории возможности/невозможности классифицирующей деятельности к специфике историко-философской предметности.

Ключевые слова: теория классификации, история философии, М.К. Мамардашвили, возможность/невозможность, интеркультурный полилог.

Классифицирующая деятельность, со времен Аристотеля, явилась важнейшим инструментом познания природного мира, прежде всего, окружающей природы (минералов, растений, животных). Классификации в чистом виде имеют место в математическом знании, лингвистике, химии и т.д. Классификационная проблема состоит в том, чем более предметы классификации являются естественными, тем более трудным представляется классифицирующая деятельность. В истории философии и науки периодически предпринимались попытки классификации самих наук, по принципам соответствующим парадигмам научных исследований, принятым в данный период (позитивизм, марксизм, феноменология и т.д.). Классифицирующая деятельность строится на категоризации, выделении базовых онтоэпистемологических принципов и категорий, согласно которым организуются классы, между которыми устанавливается та или иная иерархическая зависимость. Онтологической предпосылкой классификации является существование множества объектов. «Онтологической предпосылкой, создающей саму возможность классификационного подхода, является определенный характер той предметной области, которая подлежит изучению», – отмечает А.Л. Субботин [4, с. 21]. Существование онтологической структуры (системы) в самой природе само по себе недостаточно, требуется также применение соответствующей логики.

Что представляют собой объекты классификации? «Являются ли они идеальными конструкциями, или фрагментами материального мира, или тем или другим одновременно, и как тогда можно себе представить их природу, их устройство, их организацию и т.д.», – спрашивает С.С. Розова [3, с. 8]. Такая постановка вопроса предполагает, что классификацию в целом мы должны представлять себе, как процесс, как деятельность, связывающую между собой мышление, язык и действительность. Так или иначе, радикали-

зация вопроса о классификациях оставляет место для следующего вопроса: в каком смысле мы можем говорить о реально существующих множествах объектов и о возможности категоризации, познаваемой нами действительности? Речь может идти не только о возможном противоречии логической формы эмпирическому содержанию (поскольку всякая такая форма является формой нашего мышления), но и противоречии между бытием объекта «для себя» и «в себе», так как «порог чувствительности» содержания эмпирического объекта регулируется не только «условиями возможности» его понимания, но и скрытыми свойствами самого объекта.

История философии как научная дисциплина имеет также дело с классификацией. В отечественной традиции долгое время история философии увязывалась с такими «протофилософскими» условиями как «принадлежность» к тому или иному общественно-политическому «лагерю»: отсюда деление на «материалистов» и «идеалистов». Так или иначе, история философии вынуждена оперировать такими понятиями как «позитивизм», «экзистенциализм» или «фрейдизм», хотя их употребление в такой форме и не может в этой дисциплине приветствоваться. Они выступают скорее, как некоторые метки на топографической карте, а не как реальные или абстрактные классы. Их равнозначность и значимость как классов сомнительна. Дело все в том, что история философии и не может быть наукой, если она не мыслит себя как философия или как «наука философии». Таким образом, историчность принадлежит так или иначе самой философской мысли, а историко-философские классификации принадлежат не сколько порядку исторического, сколько порядку историчности. Потому, чем больше они совершаются по мотивам придания философскому дискурсу большего наукоподобия, тем больше они теряют в своей научности.

История философии может и должна быть помыслена как завершенность мысли, как мысль, пришедшая к своей исторической полноте и завершенности, как совпадение начала и конца (цели) своей собственной истории. Всякая классификация подразумевает телеологию, совершившееся движение мысли от начала к собственной цели. При этом, такая телеология вовсе не означает в истории философии – и это отличает эту науку от всех прочих наук – достижение окончательной истины, включающей в себя все предшествующие моменты истины как преодоленные заблуждения. Конечно, нельзя считать ту же физику Ньютона заблуждением после физики Эйнштейна, но если считать физику источником научной картины мира, а не только сокровищницей фактов, то представление о мире со времен Ньютона значительно изменилось. Классификация в истории философии может быть телеологией в некотором особом смысле: история философии сохраняет возможность диалога об истине, а классификация в ней возможна и невозможна, и скорее невозможна, нежели возможна, но эту невозможность необходимо постоянно прояснять.

Из известной работы Хайдеггера «Гегель и греки» мы знаем, что философская мысль необходимо возвращается к началу собственной истории, к мысли о бытии древних греков. «Идеализм Гегеля и бытийно-историческая мысль Хайдеггера, – отмечает А.Б. Паткуль, – в своем историческом взаимоотношении, в котором каждый из них выстраивает особое отношение к историческому философии, а стало быть, и к началу такового, сами взаимно образуют конфигурацию такого исторического, точнее послеисторического, из которого только и может быть помыслено теперь историческое философии в виду предполагаемого начала по его сущности» [2, с.148].

При этом, не следует думать, что это обращение к началам носит само по себе характер вопрошания истины у древних греков, так как и их общество и культура представляет собой, по большей части, историко-филологический интерес. Если мы примем за поиск такого исторического классифицирующего (в наших терминах) начала «эпистему» Фуко, то мы получим тот результат, при котором историко-философская мысль сохраняет свой трансцендентально-исторический характер благодаря той толще эмпирического, в которую она оказывается погружена. Можно вспомнить, что и сам Фуко обращался к Античности и грекам, при этом его обращение носило «точечный» характер, представляя собой развитие смыслов терминов, которые приобрели в средневековье и в современности другое социально-политическое значение. В этом смысле, показательно, что Фуко весьма озадачили попытки исследователей отнести его философию к «структурализму» или «постструктурализму»: оба термина он находил искусственными и бессодержательными и предлагал историкам философии задуматься о том, какую фигуру мыслителя они привлекали к рассмотрению: Гуссерля, Маркса, Фрейда или Ницше... [5, с.1265]

Известнейшим примером философского диалога и философского обращения в отечественной культуре бесспорно являются «Картезианские размышления» М.К. Мамардашвили. Как в них отражается возможность/невозможность (невозможная возможность?) историко-философской классификации? «Как известно, – говорит, в частности, Мамардашвили, – существует принятая классификация истин в логике и философии» [1, с. 48]. Истины бывают логическими и эмпирическими, а в строгом смысле необходимыми являются истины логические, продолжает философ. Отметим что это положение соответствует основному положению теории классификации: классификация в строгом смысле есть классификация математических объектов, классификация естественных объектов представляется более сложной и проблематической [4]. Декарт, согласно Мамардашвили, переворачивает сам порядок классификации: самой очевидной истиной оказывается «истина факта», а именно истина моего эмпирического существования.

«Декарт же мыслит вне этой классификации, – продолжает философ. – У

него появляется (именно на волне я – мыслю, я – существую») вообще радикально новая мысль, все меняющая и до сих пор нас озадачивающая» [1, с. 49]. В основании картезианской классификации, как ее видит Мамардашвили, лежит положение о том, что необходимыми являются истины факта. Здесь философ вводит представление об «онтологических тавтологиях», которые можно рассматривать как «точки встречи» моральной и познавательной реальности: моменты познания человеком действительности эквивалентны моментам морального поступка, человек не может постоянно ошибаться, как он не может постоянно быть нечестным.

В этом смысле, в основании «неклассической» (нетривиальной) классификации должно лежать не противопоставление «истин разума» «истинам факта», и не иерархическая градация истин согласно их абстрактности, а представление о том, что мысль, история мысли, представляет собой ряд познавательных «моментов». Таким образом, продолжая это рассуждение, можно прийти к выводу о том, что «невозможная» историко-философская классификация возможна не там и тогда, когда философские размышления и рассуждения философов преподносятся любопытствующей публике как некоторые позитивно-научные факты, будучи «необходимым» образом обусловленными тем или иным общественным или биобиблиографическим контекстом, а там и тогда, когда имеет место напряженный диалог, спор или обсуждение. Мы говорим об эмпириках и рационалистах не в том смысле, что были такие люди, которые понимали себя как эмпирики или рационалисты, а потому, что такой спор и такая дискуссия были и продолжают быть возможными, поскольку такая проблематика еще до конца не исчерпана, и новые «эмпирики» и «рационалисты» всегда могут состояться, несмотря на все ошибки и промахи их знаменитых предшественников.

Возможная классификация – невозможна в том смысле, что мы не можем и не имеет большого смысла классифицировать Декарта как рационалиста или эмпирика, а Фуко как структуралиста или постмодерниста, что нужно разве что в дидактических целях для людей, не являющихся профессиональными философами. Но невозможная классификация возможна в том смысле, в котором в ней реализуются «тавтологические онтологии», о которых говорит Мамардашвили. «Сознание определяется через то состояние, в котором я знаю, что я мыслю, или я знаю, что переживаю, знаю, что испытываю волевое намерение. Поэтому Декарт в равной мере называет мыслью то, что мы называем обычно мышлением, и то, что он называет чувством, ощущением и т.д. Странное определение, которое не попадает не под какие наши *классификации*» [1, с. 53] (курсив мой. – С. Г.).

Итак, Мамардашвили возвращается в этом параграфе к проблеме классификации «ментальных сущностей»: мышления, чувства, ощущения. «Мысль» выступает в данном случае не просто обобщением (или «гиперонимом») данной иерархии), а чем-то другим. «Та сила, которая меня порождает,

– продолжает философ, не предшествует мне во времени, т.е. она не может рассматриваться вне момента настоящего, в котором она меня порождает и в котором я сознаю, что она меня порождает» [1, с. 54]. Иными словами, возможность классификации не порождена иерархией («прошлое-настоящее», «старейшее-новейшее» и т.д.), как это имеет место, например, в эволюционистской классификации живых видов, где каждая эйдологическая единица отсылает к некоторому правилу, который в настоящее время не сохранился, но выступает в качестве некогда эмпирически бывшего родового типа.

Смысл такой классификации как раз и состоит в том, как далее указывает Мамардашвили, что нет отношения временного предшествования между порождающей причиной и следствием: это утверждение кажется парадоксальным, поскольку противоречит обыденному опыту, но как нельзя лучше подходит к историко-философскому дискурсу. Вступая в диалог с Декартом, я не рассматриваю мысль Декарта как то, что в истории философии предопределено тем или иным образом мой способ мышления, – обычный ход рассуждения формальной истории философии, пользующейся тривиальной классификацией, что создаст *regressus in infinitum*. Я не могу рассматривать Декарта и как своего современника, так как он таковым по определению быть не может.

Поэтому Мамардашвили рассуждает далее о том, что Декарт говорит о том, что «творящая мир сила способна создать любой мир, в том числе который мы можем не понимать», а «телеологическое мышление» является «неграмотной ересью» [1, с. 59]. Иными словами, следует допустить, что возможность классификации ментальных объектов невообразимо шире, чем та их актуальная реализация, которую мы можем себе позволить. Если мы называем того же Фуко «структуралистом», «постструктуралистом», «постмодернистом» и т.д., мы испытываем лишь ряд возможностей невозможной в принципе историко-философской классификации. Сказать, что история философии шла к тому, чтобы мы в конце концов поняли, о чем же говорили Платон с Аристотелем, мы себе позволить не можем. Формальная историко-философская классификация не обеспечивает нам понимания истории философии, даже наоборот, делает его невозможным. Мамардашвили совершенно верно говорит здесь о «пороге чувствительности», который мы должны осознавать: отождествление философа с тем «измом», историческим символом которого он для нас является, отрывает нас от понимания смысла того, о чем же собственно идет речь – обозначение «эпистемологического разрыва» (применяя термин Альтюссера) философской мысли со своей формальной объективизируемостью и составляет предмет историко-философского познания. Мамардашвили показывает нам, что история философии имеет дело с тем, что в ней скрыто. «Моя мысль состоит в том, – настаивает он, – что Декарт был первый и последний гениальный рационалист, наложивший эмпирические или фактические ограничения на нормы разума» [1, с. 59]. От-

Интеркультурная философия: проблемы, контексты, персоналии

носится ли это утверждение к историческому Декарту? Очевидно, это – другой вопрос. Таким образом, речь идет о методологических ограничениях или методологической критике «историко-философского разума», использующего наивные представления о классификациях.

История философии исследует здесь «акты» или «моменты» понимания возникающие на пороге современной чувствительности. Она не классифицирует то, как мысль философов определила наше сегодняшнее мышление, но описывает как раз ситуацию «интеркультурного» и «кросскультурного» диалога и полилога философских «традиций» возможной классификации сущего. Текст Мамардашвили исходно является «полилогом»: он устанавливает сложный интеркультурный диалог между российской и французской культурой, классикой и современностью, традицией и инновацией. Не являясь собственно частным историко-философским исследованием, он, по нашему мнению, ставит вопрос о возможности/невозможности такового. Как нам кажется, рассмотрение проблемы классифицирующей деятельности в контексте научного обоснования истории философии позволяет нам раскрыть его фундаментальные возможности.

Литература:

1. *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления. М.: Прогресс, 1993.
2. *Паткуль А.Б.* Начало философской истории: Гегель, греки, Хайдеггер // *Дбџа / Докса*. Збїрник наукових праць з філософії та філології. Вип. 8. Грецька традиція в сучасній культурі. Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2005. С. 141–149.
3. *Розова С.С.* Классификационная проблема в современной науке. Новосибирск: Наука, 1986.
4. *Субботин А.Л.* Классификация. М.: ИФРАН, 2001.
5. *Foucault M.* Structuralisme ou post-structuralisme, interview avec G. Rolet // *Foucault, Dits et Ecrits, II*. Paris: Gallimard, 1976–1988. P. 1250–1277.

Осипов Игорь Дмитриевич

Санкт-Петербургский гос. ун-т

ПРАВОВАЯ КОММУНИКАЦИЯ В КУЛЬТУРЕ: КОНТЕКСТ АКТУАЛЬНОСТИ¹

Аннотация. В статье исследуются философские основания правовой коммуникации в современной культуре, когда в условиях глобализации субъектами права становятся государства. Отмечается, что концепция правового государства, которую обычно рассматривают как результат развития европейского либерализма, содержит в себе и ценности консерватизма, в частности право собственности и признание авторитета государства. Автор показывает, что роль консерватизма в формировании современной практики правовой коммуникации все больше возрастает. Современный консерватизм, качественно эволюционировавший по сравнению с классическим консерватизмом, является возможным выходом из сложившейся системы противоречивых представлений об универсальных гражданских правах и свободах человека, с одной стороны, и традиционных, культурно обусловленных, с другой. В условиях актуальной публично-правовой реальности, берущей свои истоки в истории и культуре, консервативная идеология лучше способствует выработке «права на культуру», которое становится новым теоретическим основанием для правового государства и конституционализма, позволяет признать ценность и равнозначность исторического и культурного опыта всех народов мира. Консервативное, социально-онтологическое прочтение естественного права человека на жизнь расширяет его, и оно может, в принципе, пониматься как право на жизнь народа и даже всего человечества.

Ключевые слова: правовая коммуникация, консерватизм, либерализм, правовое государство, глобализация, право на культуру, культурная самобытность, универсальные ценности.

Современность во многом связана с правовым государством. Правовой контекст заполняет практически всю нашу жизнь, и знание права становится важным признаком цивилизованного человека. Однако современное право имеет отношение не только к частной жизни человека, но и к международным отношениям, где субъектом права выступает государство. Это оказывается важным фактором развития межкультурной коммуникации, где обсуждение правовых вопросов всё чаще является предметом острых дискуссий. «Государства соревнуются между собой в справедливости, причем каждое предлагает себя эталоном права, объединяясь против сил, которые нарушают право» [1, с. 35]. Глобализация вместе с колоссальным ускорением и универсализацией всех социальных и духовных процессов приводит к тому, что устоявшиеся представления о прогрессе человечества начинают подвергаться со-

¹ Статья написана при поддержке гранта РФФИ № 20-011-00144 «Теоретическое наследие философии в Ленинграде-Петербурге. Вторая половины XX в.».

мнению. Всё это вызывает необходимость создания универсальных норм международного права с учетом правовых и нравственных традиций различных народов. На решение этих и других проблем во многом влияют исторически сложившиеся у народов представления о справедливости, свободе, законе и ответственности.

Идеологическими предпосылками формирования западной традиции права были либерализм, во многом связанный с концепцией естественного права, а также консерватизм, нашедший своё юридическое выражение в философии позитивного и исторического права. Рассматривая отношение понятий либерализма и консерватизма к конкретным правовым концепциям, необходимо учитывать общее влияние этих идеологий на формирование философских направлений в праве. Вместе с тем, создание правового государства обычно связывается только с либерализмом, а роль консерватизма в этом процессе, как правило, преуменьшается. В работах, посвященных консервативной правовой доктрине, во многом ведется речь о нормативных актах, которые были изданы представителями консервативных партий. При этом в консерватизме, несомненно, присутствуют ценности, особо значимые для становления правового государства. К ним, в частности, относится право собственности, которое традиционно входит в классический набор прав человека. В идеологии правового государства присутствует и особое внимание к государственной политике, что также отстаивалось в консерватизме. В целом же западное право до XX столетия в значительной мере связано с традиционно коммунитарными, консервативными формами жизни, и «справедливость в узком, юридическом смысле слова (правосудие) в особенности не имела традиции рассмотрения общества как возвышения прав личности; напротив, где имело место противоречие между этими полюсами, она обычно ставила права личности в подчиненное положение относительно целей общества» [2, с. 323].

В настоящее время наметились реальные трудности распространения принципов либеральной теории прав человека на другие культурные регионы. Европейская конвенция по правам человека не была безоговорочно принята ни в одном другом регионе мира. Так, Межамериканская конвенция по правам человека, датированная 1969 г., вступила в реальную силу только в 1978 г. Американский регион вообще долгое время характеризовался трениями между культурной традицией равных прав коренного населения и правительственной политикой, стремящейся извлекать выгоду из некоторых новых традиций и зажиточной верхушки. На сессии Организации Африканского единства 1981 г. была принята Африканская хартия прав человека и народов, которая вступила в силу, однако она слабо защищает права человека. В Африке нет суда по правам человека, и эта хартия отражает в основном правительственные и индивидуальные обязанности по правам человека, полностью игнорируя права клановых групп.

Исламский мир также имеет свои региональные документы по правам че-

ловека. В 1981 г. была принята Исламская всеобщая декларация прав человека, основывающаяся на Коране и включающая в себя, в частности, свободное вероисповедание других религий. В исламе большее значение имеют обязанности человека, чем его права, и они имеют статусный характер. Лига арабских государств имеет постоянную Арабскую комиссию по правам человека, действующую с 1968 г.

Существует и Азиатско-Тихоокеанская Декларация прав человека и народов (1988). В этой связи следует указать на позицию Китая, который на протяжении длительного времени отстаивает собственное видение прав человека, связывая их с философией конфуцианства. Подписание Китаем международных пактов о гражданских и политических правах и об экономических, социальных и культурных правах способствовало расширению экономических свобод в этой стране. Во всех мировых конфликтах конца XIX – начала XXI вв. Китай последовательно выступал в ООН против массовых нарушений прав человека в зоне военных действий. Однако в своей внутренней политике Китай придерживается принципа сочетания традиционного конфуцианского понимания ответственности человека в семье и государстве с возможностью реализации им своей инициативы в экономике.

Заметим, что США, наиболее последовательно ориентированные на классическую либеральную концепцию прав человека, тем не менее, в реальной политике исходят из защиты своих национальных интересов и культурных норм. Можно утверждать, что в США доминирует избирательная и субъективная политика при оценке положения с правами человека в других государствах. Особенностью современной ситуации является то, что права человека стали специфическим инструментом проведения международной политики европейских стран и стран Запада. Международные конфликты, даже удачно замаскированные под демократические международные процедуры «гуманитарных интервенций», наиболее отчетливо выявляют глубинные противоречия в трактовке прав человека, которые существуют в современном мире. С одной стороны, появилось понятие «гуманитарной интервенции», которое теоретически и практически позволяет с помощью военной силы «исправлять» положения с нарушением прав человека в суверенных государствах. С другой стороны, возник и феномен «агрессивной» защиты прав человека, например, в терроризме. Это в значительной мере осложняет определение ситуации с правами человека в разных культурах, и в этой связи появляются работы с предложениями о принятии Декларации международной морали, ориентированной на незападные страны.

В целом глобализация ставит проблему сохранения культурной самобытности народов в условиях расширяющегося международного сотрудничества и определения культурного права народов. Отсутствие единства моральной культуры человечества, универсального понятия справедливости вызывает ряд коллизий внутреннего и международного права. Дискуссии о

никабах во французском и английском парламенте, строительстве мечетей в Швейцарии, отношении к иммигрантам, свободе совести со всей очевидностью отражают противоречие устоявшегося представления об универсальных гражданских правах и свободах человека с новой публично-правовой реальностью, берущей свои истоки в истории и культуре. В этой связи симптоматично, что в последние годы появились работы, в которых рассматриваются незападные основания современного правового государства. В частности, исследуется влияние Библии на формирование правосознания современного человека и на идеологию конституционализма. Ученые стремятся найти философию прав человека в Китае, Индии, исламе [3; 4]. Работы эти расширяют пространство мировой правовой культуры, показывая как универсальность, так и специфику развития цивилизации. По существу, исследования ведутся в русле консервативной методологии, которая признает ценность и равнозначность исторического опыта народов мира. Подходя к нему селективно, консерватизм рассматривает культуру как совокупность интеллектуальных, мировоззренческих, этических и эстетических ценностей.

Также проявился интерес к той области знания, которая может быть определена как культурное право народов в связи с определением правовых условий сохранения национальной и этнической идентичности. И если ранее право народов рассматривалось в геополитическом либо народоведческом контекстах, то теперь оно получает более широкий – культурологический и аксиологический – смысл. В этом случае «месторазвитие» (П. Н. Савицкий) народа может быть понято как пространство формирования жизненно важных для него ценностей, определяющих его жизнь в прошлом и настоящем. Право на культуру становится правом на жизнь народа, нации и этноса, которые могут быть названы «культурными системами», вступающими во взаимодействие как внутри государств, так и в международном пространстве. Консервативное, социально-онтологическое прочтение естественного права человека на жизнь расширяет его, и оно может, в принципе, пониматься как право на жизнь народа и даже всего человечества. При этом реализация культурного права народов играет решающую роль для понимания степени прогрессивности политики различных государств. И очевидно, что страны Запада, не обеспечивая в настоящее время должного прироста народонаселения, уступают другим цивилизациям в реализации права своих народов на дальнейшее существование. Поэтому возможно, что в условиях ограниченных жизненных ресурсов на Земле придется позволить юридически ограничивать свободу потребления индивида для сохранения права народа на существование.

В доводах конфликтующих сторон зачастую используются аргументы от истории, призванные обосновать историческое право народа на спорную территорию. Полемика ведётся в рамках культурного права народа, и важным в этом контексте является вопрос о праве народа на знание своей подлинной

истории, поскольку именно оно – это знание – становится решающей предпосылкой для обоснования права народа. В целом предмет культурного права народов пока недостаточно разработан в науке, и этим также во многом объясняется наличие многих спорных вопросов международного права. Заслуживает внимания в контексте решения данной проблемы философия права В. С. Соловьева, который, следуя этике христианства, считал, что относиться к другим народам надо, как к своему собственному народу. Однако он оговаривает, что не требует от кого-либо отказа от своего естественного чувства патриотизма. Вопрос ставится мыслителем в другой – религиозно-правовой – плоскости, где признание другого народа исходит из признания его права на жизнь и сохранения культурных форм бытия. Это состояние не предполагает наличия чувства любви к другому народу и вполне может быть основано на разумном нравственно-уважительном отношении к его ценностям, т. е. является толерантностью как активным состоянием сознания, где нужно не столько терпеть других людей, сколько требуется их понять и принять.

Современный консерватизм в настоящее время существенно изменился и признает человеческую личность в её подлинном достоинстве и значении, он апеллирует к вечному духовному пониманию сущности человека, выдвигая при этом требования к человеку, обществу и государству по соблюдению социального порядка и обеспечению устойчивого развития общества для всех. Тем самым он отошел от элитаризма своих воззрений на культуру. При этом особое внимание уделяется изучению духовных оснований права в истории и культуре. Консерватизм также стремится подчеркнуть важное значение семейных, групповых, народных, этнических и политических прав, которые позволяют человеку сохранить свою социальную и культурную идентичность. Развивая данные идеи, Ю. Хабермас утверждал, что социология является дисциплиной, в отношении которой у консервативных взглядов имеется потенциал в современных контекстах. Позиция Хабермаса сформулирована в ряде тезисов: правовая институционализация процесса демократического правоуполномочения требует одновременной гарантии основных прав – как либеральных, так и демократических. «Статус граждан государства, можно сказать, вмонтирован в цивилизованное общество, черпающих свои силы из стихийных, если угодно “дополитических” источников» [5, с. 52]. Сутью демократического государства является коммуникативная практика – демократический процесс. По его мнению, в современных спорах о реформе государства общего блага, по сути, речь идет о возможности культурных образов жизни, мировоззрений и религиозных убеждений граждан ФРГ и европейцев. С этой точки зрения, «конституционный патриотизм» означает, что граждане усваивают конституционные принципы не только в силу их абстрактности, но конкретно в контексте собственной национальной истории. Хабермас подчеркивает, что морального согласия недостаточно для действительной интеграции граждан политически сложившегося всемирного общества; у граждан солидарность опосредована правовым путем и возможна

только тогда, когда принципы справедливости тесно переплетаются с культурными и ценностными ориентирами. Консервативный взгляд на права человека актуален в условиях интеркультурного взаимодействия. Он исходит из необходимости постепенного формирования единой правовой культуры человечества с учетом правовых традиций разных народов, менталитета и ценностей. В процессе реализации прав человека надо видеть скрытую и явную коллизию культурных прав и ценностей людей, которая не может быть разрешена только политически, экономически и юридически. Ситуация требует всестороннего и глубокого анализа положения с правами человека в контексте тех или иных нравственных культур народов, где право народа выступает не «довеском» к праву человека, а важным условием его реализации. Стоит сослаться на мнение П. Рикёра, который пишет: «Связь с теорией ценностей, которой требует чисто юридическая концепция справедливости, с трудом осуществляется в таком обществе, как наше, лишенном прочного согласия по этическим вопросам» [6, с. 355]. Философ оптимистичен и полагает, что сохранные способности европейцев к соединению традиций иудео-христианского прошлого, греко-римской культуры, Ренессанса и Просвещения, эпохи национализма и социализма XIX в. могут помочь в «историческом согласии» различных ценностей народов.

Продолжающиеся в настоящее время конфликты с иммигрантами в различных европейских странах демонстрируют серьезное расхождение между их юридическим (в целом соблюдаемым) статусом и культурными правами. Иммигранты хотят признания их права на сохранение культурной самобытности, языка, обычаев, верований. Это предполагает признание правового полицентризма – многообразия правовых миров современности, идея которого выдвигалась в рамках возникшего в 1990 г. движения в Копенгагене в Институте правовых наук. Данное движение принимает принцип неуниверсальности как права, так и ценностей внутри правовой системы. Юридический полицентризм исходит из того, что существует множество моральных ценностей и не все они гармонируют друг с другом, а также утверждает, что идея совместимости на основе единой истины конфликтующих ценностей не отражает повседневного опыта человеческой жизни. Правовой полицентризм отвергает и радикальный ценностный релятивизм, который устраняет универсальные моральные стандарты и оправдывает всё существующее. Соответственно, он рассматривает главную проблему правовой коммуникации как создание отношений между различными группами, придерживающимися особых норм поведения, и стремится к признанию таких групп внутри правовой системы.

При этом программа правового полицентризма предусматривает не только описание нормативных отношений между группами и выработку познавательных процедур для изучения систем права, признающих плюрализм, но и реформирование государственных законов с тем, чтобы плюрализм поучил

адекватное признание внутри данной правовой системы. Однако проблематичным для этого движения является недооценка борьбы внутри отдельных областей общества, а также учет влияния групп, преследующих свои собственные цели. Представляется необходимой культурологическая экспертиза правомерности тех или иных притязаний народов и этносов, и здесь была бы важна роль культурологов, досконально знающих право различных народов.

В условиях глобальной конкуренции либеральных и консервативных ценностей, которые затрагивают и Россию, существует необходимость в политике, направленной на сохранение единства власти и свободы, традиции и новации, прав и свобод человека, с одной стороны, и сохранения целостности государства, с другой, сочетания национального, народного и универсального, общечеловеческого. В этой связи особую важность для России имеет решение следующих задач:

а) последовательная демографическая политика, направленная на сохранение и приумножение российского народа, внимание государства к правовому и экономическому положению семьи;

б) продуманная политика государства в отстаивании прав и свобод человека как в России, так и в мире, которая была бы обусловлена не только универсальными принципами их защиты, но также и особенностями развития отечественной культуры;

в) сохранение культуры и разработка «культурного» права, интегрирующего и систематизирующего множество отдельных законов о культуре: образовании, науке, искусстве, памятниках культуры; для этого нужен своего рода «Культурный кодекс» России, созданный по аналогии с гражданским, трудовым, земельным и др. кодексами;

г) сохранение государства в его этническом многообразии и территориальной целостности, защита не только «внутреннего» права народов России, но также и «внешнего» права России;

д) совершенствование судебной системы и поддержание режима законности в государстве, обеспечение суверенитета системы правосудия в России;

е) сохранение и защита природной среды – тема, которая особенно волновала В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова, Н. Ф. Федорова.

Ситуация в мире диктует необходимость интеграции различных культур, осуществления консенсуса прав человека и народов. Россия может сыграть важную роль в этом процессе, учитывая тот исторический опыт, который у неё присутствовал в прошлом. Ярким примером российского вклада в международное культурное право является Пакт Мира Н. К. Рериха, ставший основой Конвенции ООН 1954 г. «О защите культурных ценностей в случае вооруженного конфликта».

Интеркультурная философия: проблемы, контексты, персоналии

Литература:

1. *Бибихин В.В.* Введение в философию права. М., 2005.
2. *Берман Г.* Вера и закон: примирение права и религии. М., 1994.
3. *Малевич Ю.И.* Права человека в глобальном мире. М., 2004.
4. *Сурия Пракаш Синха.* Юриспруденция. Философия права. М., 1996.
5. *Хабермас Ю, Ратцингер Й. (Бенедикт XVI).* Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М., 2006.
6. *Рикёр П.* Справедливость между законностью и добром // *Silentium.* Философско-художественный Альманах. Вып. 3. СПб., 1996.

Соловьев Владимир Михайлович

Московский государственный лингвистический ун-т

В. В. РОЗАНОВ: КЛЮЧ К ПОНИМАНИЮ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Аннотация. В.В. Розанов – философ культуры с особым взглядом на мир, владевший магическим даром визуализации через слово. В родной русской культуре ему было дано уловить цвета, краски, звуки и запахи, как не всякому поэту, художнику, музыканту. Его культурология раскрылась на необъятном материале, который он осмысливал, не придерживаясь никакой табели о рангах. Высочайшие мысли, изысканная поэзия в интерпретации Розанова выступают на равных с озорными частушками, цирковыми номерами или балаганскими потехами на народных гуляньях и как источники культуры служат для него одинаково ценным исходным материалом. Он одним из первых русских мыслителей не только не пренебрег массовой культурой, но и отнесся к этому явлению с самым серьезным вниманием, ибо с ней, по его разумению, легче и веселее жить. И базовые ценности русской культуры вразрез с традицией Розанов не связывал с литературой, а находил в молитве, способе речи, смутном, но трогательном образе на полусохранившейся фреске, виноватой человеческой улыбке, случайно замеченной в толпе... Его путеводной звездой в русской культуре были скрытые, неочевидные духовные высоты и сокровенная Правда, которая «выше солнца, выше неба, выше Бога».

Ключевые слова: ключ к пониманию русской культуры, базовые ценности, интуитивизм, дискурс, литосфера культуры, словоцентризм, гендер, мистика пола, нюансы мысли, мастер нюансов.

«Скука родила во мне мудрость»

У большого русского философа Василия Васильевича Розанова первоначальная инкультурация, т.е. вхождение в родную культуру, происходила в одном из самых корневых и коренных с точки зрения культурной географии России мест – в Костроме.

В автобиографическом очерке под рабочим названием «О себе» Розанов пишет, как после смерти отца, мелкого чиновника лесного ведомства, овдовевшая мать, дворянка по происхождению, была вынуждена переехать вместе с семьей детьми (Васе в это время было три года от роду) из Ветлуги в Кострому. Непосильная ноша забот подорвала здоровье этой и без того физически слабой женщины. Несколько лет она тяжело болела, два года не вставала с постели и умерла. Воспитание осиротевших братьев и сестер взял на себя старший из них – выпускник Казанского университета Николай. Вспоминая свое детство и мучительное для него учение в гимназии, Розанов не скрывает, что учился плоховато, был второгодником и из «всей действительности любил только книги». Смертельно скучая в гимназии, мальчик находил лишь одну отдушину: запоем читал. Постоянную внутреннюю ску-

ку, он, по собственным словам, испытывал и в студенческие годы, поступив на историко-филологический факультет Московского университета. Однако, признается он, «скука родила во мне мудрость» [23, с. 172–175].

В стенах университета Розанов слушал лекции Ф.И. Буслаева, В.О. Ключевского, и их взгляды на русскую культуру, конечно, не прошли мимо восприятия будущего философа, тем более что он аккумулировал в своих трудах далеко не только то, что принимал и что было ему близко, но и то, что отвергал и оспаривал.

Отношение Розанова к Ключевскому нежно сыновнее. Он почитает его как истинного наставника и ученого, жившего «в своей науке, как в келье, из которой никуда не уходил, никогда не имел ни явного, ни затаенного желания куда-нибудь переступить, был ею счастлив, был ею сыт и напоен». В сочинениях Ключевского, в отличие от трудов его знаменитых предшественников и последователей, по выражению Розанова, осязаема душа русского народа, он уловил «ее аромат, наклон». Неодолимые течения больших, объемных событий истории не помешали ему разглядеть милую человечность, вечный подвиг любви и терпения, и это было ему дано, потому что он лично и врожденно имел множество «таких русских «жилок», без которых просто невозможно усвоить всю полноту русской действительности»). Розанов особо отмечает и ставит в заслугу Ключевскому его дар, говоря современным языком, культурной идентификации всего русского: «Нельзя, – с восхищением отзывается философ, – полчаса читать «Лекций» Ключевского, чтобы не наткнуться на объяснение, обмолвку, заметку, которая вас удивляет. Она ценна тем, что не случайна: обмолвка всего в строку зрела годы занятий над историею, и не только чтения памятников исторических, но и обдумывания их, взгляда на них художественного глаза. Вот в этом-то художественном глазу, художественном вкусе Ключевского все и дело. Его не заменить, не возродить...» [20, с. 643–645].

Для Розанова мерило культуры – органичность, почвенная укорененность, безусловная встроенность во внутреннее пространство русского человека и в общественный организм страны как живого целого. Причем философ принимает лишь то, что пришло в литературу, искусство, мысль, народный быт и уклад не случайно, а естественно и закономерно. В этом смысле розановская селекция культурно значимых имен и артефактов предельно русоцентрична. Однако его русофильство не бездумно-безоглядно, а кристаллизуется из освобожденной от лишних примесей и негодных шлаков богатой породы. Причем верный себе при отделении зерен от плевел он не столько полагался на верификационно апробированный репозиторий, сколько на чистую интуицию. Порой это приводит к контрастным умозаключениям, парадоксам и горячей полемике с самим собой. «Сам я, – пишет он, – постоянно ругаю русских. Даже почти только и делаю, что ругаю их... Но почему я ненавижу всякого, кто тоже их ругает? И даже почти только и нена-

вижу тех, кто русских ненавидит и особенно презирает. Между тем я бесспорно и презираю русских, до отвращения. Аномалия». Не менее откровенна и полна горечи более поздняя заметка в «Уединенном»: «Вот и я кончаю тем, что все русское начинаю ненавидеть. Как это печально, как страшно. Печально особенно на конце жизни» [23, с. 59, 92].

Понимание Розановым культуры не уместается в каких-то отдельных его трудах и сосредоточено почти во всех книгах и отдельных статьях, рассыпано по заметкам, афоризмам, комментариям. «Истина трудна и добывается прилежанием», – говорил он [9], и его интерес к культуре и ко всему, что связано с ней, всецело согласуется с этим высказыванием.

Большое культурологическое наследие Розанова в первую очередь представлено в работах «Сумерки просвещения» (1899), «Религия и культура» (1899), «Природа и история» (1900), «Семейный вопрос в России» (1903), «Около церковных стен» (1906), «Люди лунного света», «Темный лик» (обе 1911), «Уединенное» (1912), «Опавшие листья» (1913, 1915), «Сахарна», «Мимолетное», «Последние листья», «Возрождающийся Египет», «Апокалипсис нашего времени» (изданы посмертно).

Не дублируя Фрейда, он обозначил проблему гендера в культуре, и его толкование так называемой «мистики пола», по сути, включает массу смыслов и оттенков, впоследствии подхваченных и развитых современной наукой. Экзистенциальная трактовка Розановым культуры отражает свойственную ему «интимную» жизнь мысли. Он оперирует не строгими терминами, а прибегает к образам-понятиям, потому что иначе теряется «настроение мысли» и тем самым искажается представление о предмете. Дистанцируясь от системного обобщения в пользу мимолетных умозаключений и констатации нюансов, философ дорожит именно таким видением мира, ибо оно дает возможность лучше уловить и зафиксировать его непрерывную изменчивость, текучесть, противоречивость. В сочинениях Розанова прослеживается многое из того, что столь характерно для современного научного дискурса, и он задолго до постмодернистов и постструктуралистов легко, тонко, непринужденно применил методы и подходы, типичные для Ж.Ф. Лиотара или Р. Барта.

Литературно-критическая часть творческого наследия Розанова не исчерпывается книгами «Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского» (1894), «Литературные очерки» (1899), «Среди художников» (1914) и включает в себя многочисленные публикации в текущей периодике конца XIX – начала XX в. Последние напоминают по жанру не столько типичные для европейской традиции эссе, сколько китайские гуньянь и японские коаны – особый род дзен-буддийской психотехники в форме короткого письменного повествования, позволяющего раздвинуть рамки ограниченного сознания. Тексты строятся как сочетание вопросов, ремарок, диалога, цветистых, причудливых сентенций, обычно не имеющих логической подоплеки, содержащие алогизмы, парадоксы, элементы абсурдизма. И почти все зарисовки Ро-

занова – это одновременно философские, психологические и культурологические этюды, высокий интеллектуальный заряд которых не уступает не менее сильному эмоциональному градусу. И здесь возникают ассоциации уже не с экзотическими формами изъяснения, а с традиционным русскими кондаком – жанром церковной византийской гимнографии в форме стихотворной повествовательной проповеди, посвящённой тому или иному церковному празднику.

Настоящей лабораторией исследования русской культуры стала для Розанова издававшаяся А.С. Сувориным газета «Новое время». Он постоянно там сотрудничал и дорожил этой печатной трибуной, через которую транслировал размышления на злобу дня, подписывая их псевдонимом Обыватель. Газета служила Розанову своеобразной рабочей площадкой, позволявшей обнаружить свое частное мнение, далеко не всегда совпадавшее с общественными настроениями. Публикации Розанова в «Новом времени» составляют большой перспективный задел, открывающий новые направления в изучении философии русской культуры, ибо мыслитель вторгнулся в культурологические глубины, до которых у нынешних ученых руки пока не дошли.

Присущий автору «Опавших листьев» созерцательный мистицизм – лишь одна из составляющих полифонического и красочного мировосприятия этого мыслителя, которого, безусловно, с полным основанием можно отнести и к представителям так называемой философии жизни, и к интуитивистам, хотя, строго говоря, его оригинальные взгляды не впишешь в какое-то определенное направление философской мысли.

Как исследователь культуры Розанов, пожалуй, прежде всего интуитивист, ибо во главу угла ставит чувственный опыт, природу человеческого «я», отдает приоритет как транссубъективной космической величине телесному началу и замыкает на нём тайны мироздания. В огранке Розанова, абсолютизировавшего интуицию как момент непосредственного постижения мира в деятельности творческой фантазии, в акте эстетичного восприятия и оценки, его интуитивизм по всем параметрам – той же чистейшей воды бриллиант, что и интуитивизм Н.О. Лосского, С.Л. Франка или А. Бергсона.

Вечный огонь познания

По меткому замечанию О.Э. Мандельштама, вся жизнь Розанова «прошла в борьбе за сохранение связи со словом, за филологическую культуру, которая твердо стоит на фундаменте эллинистической природы русской речи». Называя Розанова представителем домашнего юродствующего и нищенствующего эллинизма в нашей литературе, поэт преклоняется перед его жертвенным горением на неугасимом вечном огне познания. В этом смысле «Розанов не жил – он умирал разумной и мыслящей смертью, как умирают поколения. Жизнь Розанова – смерть филологии, увядание, усыхание словес-

ности и ожесточенная борьба за жизнь, которая теплится в словечках и разговорчиках, в кавычках и цитатах...» [3, с. 206, 210]. Признавая такое свойство Розанова, как анархическое отношение ко всему решительно, Мандельштам уточняет творческий портрет философа следующими штрихами: «...полная неразбериха, все нипочем, только одного не могу – жить бессловесно, не могу перенести отлучение от слова! Такова, – в продолжение цитаты, – приблизительно была духовная организация Розанова. Этот анархический и нигилистический дух признавал только одну власть – магию языка, власть слова, и это... не будучи поэтом, собирателем и нанизывателем слов, а будучи просто разговорщиком или ворчуном, вне всякой заботы о стиле» [3, с. 205]. Мандельштаму принадлежит бесспорная заслуга образно зафиксировать на примере книги «У церковных стен» то, как гибко, пластично, но по мере надобности и с глубоким хирургическим проникновением исследует Розанов русскую культуру: он «всю жизнь шарил в мягкой пустоте, стараясь нащупать, где же стены русской культуры. Подобно некоторым другим русским мыслителям, вроде Чаадаева, Леонтьева, Гершензона, он не мог жить без стен, без «акрополя». Все кругом поддается, все рыхло, мягко и податливо. Но мы хотим жить исторически, в нас заложена неодолимая потребность найти твердый орешек Кремля, Акрополя, все равно как бы ни называлось это ядро – государством или обществом. Жажда орешка и какой бы то ни было символизирующей этот орешек стены определяет всю судьбу Розанова и окончательно снимает с него обвинение в беспринципности и анархичности» [3, с. 206]. По Мандельштаму, как философ языка Розанов – номиналист, считавший, что общие понятия об отдельных вещах создаются нашим мышлением, не существуют независимо от вещей и не отражают их качеств. Обращение к царству сущностей выливалось у него в «вечное познавательное движение, вечное шелканье орешка, кончающееся ничем, потому что его никак не разгрызть» [3, с. 207].

Конечно, Розанов – это плоть от плоти русской культуры и, прослеживая эту теснейшую взаимосвязь, Мандельштам обозначает корреляцию между ними, соединяя их в одном образе и уподобляя всю русскую культуру беспокойному искателю твердой почвы: «У нас нет Акрополя. Наша культура до сих пор блуждает и не находит своих стен. Зато каждое слова словаря Даля есть орешек Акрополя, маленький Кремль, крылатая крепость номинализма, оснащенная эллинским духом на неутомимую борьбу с бесформенной стихией, небытием, отовсюду угрожающим нашей истории» [3, с. 209].

В понимании Розанова словоцентризм русской культуры в разы превосходит свойственный ей и общеизвестный литературоцентризм. Собственно говоря, саму значимость литературы он поверяет не содержанием, не идеей или смыслом, не художественными приемами, а той степенью свободы и естественности, с которой воплощены в сказанном слове мгновения, краски, звуки, запахи, малейшие нюансы жизни во всем многообразии интонаций и

оттенков настроений. И православие – главный родник русской культуры не только этому не препятствует, но напротив, всецело способствует. «Мне очевидно, – утверждает Розанов, – что вся русская культура выросла из православия и создается до сих пор главным образом им». «Православие родит мысли, задает вопросы, вызывает споры... Оно же дает звуки, напевы, слуховые мотивы... Оно дает краски... Оно учит истории, ну кой-какой, с вымыслами, легендами, даже пусть с враньем...» [15, №12781].

Для Розанова слово – та единственная емкость, которая изначально («Сначала было Слово») и потом вмещала бесконечное богатство Русского мира и сравнима с многозначным понятием, которое укладывается в современный научный термин дискурс. Слово – средоточие всего и вся в русской культуре, оно обнимает всё, что сюда примыкает, что так или иначе с ней сближается и соотносится.

Тонкая оболочка души

Фундаментальные ценности, по Розанову, закладываются и задаются не строем мыслей, не мудрыми заветами и поучениями, а состоянием души. И русская культура выступает как тонкая оболочка души, что как непревзойденным мастером нюансов передано философом с брейгелевской миниатюрной точностью и грандиозной панорамностью и ясным трагико-лирическим осознанием неизбежности судьбы, фатального бега времени, суетности жизни, борения в человеке величия духа с тщеславием и глупостью.

Розанов готов бескомпромиссно, как ригорист, отстаивать свое настоящее утверждение, каждую изреченную сентенцию и философскую миниатюру, ничуть не смущаясь тем, что они могут существенно расходиться с предыдущими и последующими. И в том, и в другом, и в третьем он вполне искренен, хоть именно это ему ставили в вину как беспринципность. По его разумению, неизменность во взглядах человека – величина непостоянная, текущая, потому что ум и душа находятся в непрерывном движении. Иначе в праведниках сегодня не ходили бы вчерашние грешники.

Розанов на дух не выносил пустословья, не терпел притворства, негодовал, если автор имитировал чувства, рядился в одежды страдальца и мученика. Философ восставал против демагогии, прикрытой показным человеколюбием или высокопарными разглагольствованиями и противопоставлял социальной справедливости на словах торжество истины в действии.

Взгляды на русскую культуру не сводимы у Розанова в какую-то единую теорию. Считая, что на любой вопрос существует тысяча точек зрения, он и всё связанное с культурологической проблематикой рассматривал точно так же.

Розанов приемлет в русской культуре всё, что монолитно и не чужеродно и, по его выражению, вспахано своими руками. Поэтому, несмотря на лестные слова в адрес А.И. Герцена, он более чем сдержанно отзывался

об авторе «Былого и дум», считая, что тот «весь явно “составлен” из множества талантов, из разных вдохновений, из многообразной начитанности. “Своей натурой” у него гораздо меньше, чем “впечатлений со стороны”. Но и впечатления эти только “хорошо обработали его наружность”, но не заязвились ни одно в сердце...» Позволяя себе озорно вышучивать и окарикатуривать Герцена, Розанов относит его к тем личностям, на которых заглядываешься, как на выставку. И далее добавляет: «Но “на груди не заснешь” у него...». И совсем уж уничижительная, развенчивающая катехизисного революционера советских обществоведческих святцев характеристика, резко расходящаяся с небезызвестной ленинской, следует далее: «Герцен был как игрушечный “конек” детской комнаты, как “пистолет”, стреляющий пробкой» [16, № 12686].

Если Герцен видится Розанову в русской культуре заезжим барином, то Толстого он почитает как гения, озарившего исконно русское: великий мир сердца [11, № 234].

Считая себя сосудом Господним, избранником, на которого Бог, «точно взяв за руку», возложил написание текста, Розанов искренне чувствует себя как бы живой скрижалю. «Каждая моя строка, – пишет он, – есть священное писание (не в школьном, не “употребительном” смысле), и каждая моя мысль есть священная мысль, и каждое мое слово есть священное слово». И продолжает: «Я весь “в Проведении”... Боже, до чего я это чувствую». Он достаточно ясно осознает свое место среди других философов и называет отличающие его от них свойства и приоритеты: «Да, мне многое пришло на ум, чего раньше никому не приходило, в том числе и Ницше, и Леонтьеву. По сложности и количеству мыслей (точек зрения, узора мысленной ткани) я считаю себя первым» [23, с. 84, 85; 22, с. 216].

Самооценка Розанова прочитывается в его отзыве о В.Г. Белинском, который близок философу тем, что, даже став литературным авторитетом, «не выпустил из-под пера своего ни одной “отчеканенной” строчки; т.е. что цели литературной “чеканки” и, следовательно, какого бы то ни было литературного *emploi*, “положения”, и даже литературно-исторической “по себе” памяти, – не входили никакою долею в круг его забот и внимания» [21, с. 556]. Разве это целиком не приложимо к самому Розанову? В душевном складе философа, употребляя его собственное выражение, был надежно привитый иммунитет от привычки думать чужою головою или отдавать в плен свое сердце. Ему претили и даже больше того были ненавистны тоскливость, мизантропия, торопливый нервный подвиг и затем отчаяние и гибель. Он называл их русскими слабостями.

Для Розанова безусловныедемиурги русской культуры – те, благодаря кому она обрела самостоятельность, выделилась для самоидентификации. В этом смысле для него бесспорен приоритет А.С. Пушкина. Он преклоняется перед его божественным даром, но, ставя в нем на первое место земное нача-

ло, не относится к нему как к Богу или сверхчеловеку. В великом поэте философ вслед за Гоголем и Достоевским видит гения русской универсальности, вместившем в себя весь код национальной идентичности. Русский человек предстает в произведениях Пушкина таков, как есть, без прикрас: со всеми достоинствами и недостатками, каким был и сам Александр Сергеевич. При всем своем европеизме он ни в большом, ни в малом никогда не отрывался от родных корней, от русской почвы, от русской реальности и «не только сам возвысился до национальности, но и всю русскую литературу вернул к национальности, потому что он начал с молитвы Европе, потому что он каждый темп этой молитвы выдерживал так долго и чистосердечно, как был в силах: и все-таки на конце этой длинной и усердной молитвы мы видим обыкновенного русского человека, типичного русского человека» [5, № 8348].

Розанов собирал в русской культуре жемчужины первой величины, по которым измеряется любовь к родной стране и вера в родную страну. К безусловным гениям, оказывающим сильнейшее влияние на современников и потомков, он относил несколько писателей-классиков, которых в ту пору называли властителями дум, а сегодня обозначают ученым термином духовные референты нации. Среди них философ особо выделял и выше других ставил Н.В. Гоголя, находя в литературном наследии писателя ключ к пониманию русской культуры, потому что в его творчестве в полную силу обрели звучание самые заветные струны русской души. Гоголевскими проникновениями в ткань русской жизни Розанов замеряет и маркирует талант других больших писателей и именно автора «Мертвых душ» позиционирует как центральную фигуру русской литературы, отдав, разумеется, должное Пушкину, Некрасову, Тургеневу, Достоевскому, Толстому, Чехову [12, № 11861].

Пушкинская строка «там русский дух, там Русью пахнет» прорастает у Гоголя исповедальным признанием в «Выбранных местах из переписки с друзьями»: «Если только возлюбит русский Россию, возлюбит и все, что ни есть в России. К этой любви нас ведет теперь сам Бог» [2, с. 265]. Вот эта любовь для Розанова – индикатор, безошибочно устанавливающий корневую принадлежность к русской культуре. Так, в Чехове он видит не обличителя мещанского быта, а зоркого и ранимого художника, страдающего за выходящую из-под его пера натуру. И к Чехову, безусловно, всецело относятся слова Розанова: «Нужно, чтобы о ком-нибудь болело сердце» [22, с. 95]. Чехов, пожалуй, даже ближе Розанову по духу, чем горячо им любимый Н.А. Некрасов. Последний был слишком озабочен вопросами социальной справедливости и поиском, кому на Руси жить хорошо, тогда как для первого, как и для самого Розанова, драгоценно было осознавать: «Все-таки уютно на Руси... Ну, не на всех хватает счастья, ну – и что же». Это не повод нарушать завет Христа и делить людей на грешных и праведных. Ведь солнце равно восходит над добрыми и злыми, и смерть забирает и тех, и других [14, с. 115–132].

«Мы рождаемся для любви, – провозглашает Розанов. – И насколько мы не исполнили любви, мы будем наказаны на том свете» [22, с. 117]. Неутоленная потребность в любви привлекает философа в поэзии Лермонтова, который «передает факт с внутренним одушевлением, одушевлением, из самой темы идущим: и пальмы ожили, и с пальмами плачем мы; тут есть рок, Провидение, начинается Бог». В глубине прочтения Лермонтова Розанову нет равных. Волнующую связь с поэтом он ощущает как бы на уровне волновой генетики, и, вероятно, ему открылись те же тайны мироздания, в которые проник автор бессмертных строк «Выхожу один я на дорогу»: «Между животными глубинами нашего "я", откуда как бы там ни было, во всяком случае распускается цветок любви, и между звездами есть какое-то родство, близость, телепатическая связь, незримая и, однако, действительная» [7, с. 45-56].

Непреложная истина

Непреложная истина для Розанова – восходящее к исихазму очищение через испытание и страдание: «Только горе открывает нам великое и святое. До горя – прекрасное, доброе, даже большое. Никогда именно великого, именно святого». «В русской литературе, – констатирует философ, – человек до того вытасен на свет Божий, распотрошен и рассмотрен, что, право – точно это "страшный суд" совершается. Но, удивительно, – это совершенно без осуждения, без горечи, без всякой гадости мщениия. Литература русская есть в этом отношении не только великое, но и святое явление. Если, конечно, "святость" определять как движение сердца, а не что-то восковое и недвижимое».

Высоко ставя Достоевского, Розанов все же отдает предпочтение Л.Н. Толстому, ибо у того на первом месте не вивисекция мозга, не анатомическое выворачивание наизнанку внутреннего человеческого естества, а великий мир сердца [22, с. 116–117; 6, № 9535; 11, № 234]. Розанов свободен от утопической веры преобразования плохого в хорошее с помощью литературы, искусства или Слова Божьего. Культура бессильна перед бездной человеческого несовершенства, перед кознями дьявола в виде направленной на зло воли. Философу отнюдь не свойственное наивное прекраснотушие. «Чем я более всего поражен в жизни? и за всю жизнь?» – задается он вопросом. И отвечает:

«Неблагодарством.

И – благодарством.

И тем, что благодарное всегда в унижении.

Свинство почти всегда торжествует! Оскорбляющее свинство» [22, с. 79].

Розанов не был бы Розановым, если бы послушно влился в хор литературоцентристов. Да, он поет осанну литературе, но сочетает панегирики

и дифирамбы во славу ее с жесткими разностями и нелицеприятными характеристиками. Отсюда строки: «Как ни страшно сказать, вся наша «великолепная» литература в сущности ужасно недостаточна и неглубока. Она великолепно «изображает»; но то что́ она изображает отнюдь не великолепно и едва стоит этого мастерского чекана»; «Литература есть самый отвратительный вид торга. И потому удвоенно-отвратительный, что тут замешивается несколько таланта. И что «торгуемые вещи» суть действительные духовные ценности» [23, с. 33, 64].

Писатели, как и литература в целом, по Розанову, не просто неравноценны, но и качественно несопоставимы. «Писателю, – настаивает философ, – необходимо подавить в себе писателя («писательство», «литературщину»). Только достигнув этого, он становится писатель; не «делал», а «сделал». Тех, кто «сделал», единицы, и в итоге, – сокрушается Розанов, – почти вся литература празднословие» [22, с. 79; 23, с. 37]. Особо нетерпим он к носителям однобокого критического реализма, которые упрощают и спрямляют до примитивной схемы подходы к жизни, к человеку. Если у В.Г. Белинского, Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова, Н.А. Некрасова радикальные взгляды компенсированы розовым флером романтизма и идеализма, то их прагматичные последователи из рыцарей справедливости выродились в опричников революции и в тупом рвении и стремлении к искаженно понимаемому ими общественному прогрессу готовы безжалостно залить Россию кровью. Розанов изобличает их за пренебрежительное, потребительское отношение к людям и самоуверенное присвоение права перекладывать свои проблемы на чужие плечи, преподнося это так, будто реализация их личных амбиций и есть идея всеобщего счастья.

Розанов не осуждает, а рассуждает, не мнит себя пророком, изрекающим истину в последней инстанции, а постоянно сомневается, рефлексивирует.

Выбором псевдонима «Обыватель» он защищал право человека быть самим собой, жить простой, монотонной жизнью. Шаблонному представлению о выведенных Чеховым мещанах-филистерах с ограниченным кругозором и мелкими житейскими потребностями философ противопоставляет выверенную веками будничную мудрость «Домостроя», несправедливо низведенного до нарицательного понятия косности и замшелости нравов и образчика рутинности. «Одна идея «Домостроя», – пишет Розанов, – ... есть уже великая, священная. Самое слово как прекрасно по изобретательности, по тому как «составилось в уме» и, составившись, выговорилось филологически». «Вот когда я умру, он закроет мне глаза и – матери своей», – говорит отец при рождении первого сына-мальчика. Это и есть «Домострой», великая идея которого, замечательно, ни разу не пробудилась в русской литературе XIX-го да и XVII-го века, но которая была в Москве...» [24, с. 64].

Меньше всего Розанов был попирателем морали и нарушителем нравственных норм. Готовность прямо и открыто говорить о сексе и взаимоотно-

шении полов означала всего лишь смелую попытку в нарушение традиций проникнуть на запретную, табуированную территорию, чтобы отделить психологию от физиологии и назвать вещи своими именами подобно тому, как это сделали З. Фрейд или Ф. Ницше. «Связь пола с Богом, – объясняет свою позицию Розанов, – большая, чем связь ума с Богом, даже чем связь совести с Богом...». «По... сложению жизни... очевидно, что genitalia в нас важнее мозга». «Без телесной приятности нет и духовной дружбы. Тело есть начало духа. Корень духа. А дух есть запах тела» [19, с. 181; 23, с. 91].

Н.А. Бердяев отзываясь о розановской метафизике половой любви как о гениальной физиологии и первородной биологии, переживаемой как мистика. «Розанов, – пишет он, – не боится противоречий, потому что противоречий не боится биология, их боится лишь логика... и остается в целостности жизненного, а не логического процесса» [1, с. 37].

Розанов болеет Россией и болеет вместе с ней всеми ее родовыми и приобретенными болезнями, и потому русская культура для него – это одновременно и тайна исповеди, и медицинская карта, по которой определяется физическое и душевное здоровье народа.

Ключ к пониманию русской культуры для Розанова – православная вера, идеалы которой определили вектор национального развития и самоидентификации и без которой, по словам философа, Россия превратилась бы в пустыню самохвальства и безразличия. Розанов готов отказаться от многих даров, «от литературы, от будущности своего я, от славы или известности – слишком мог бы; от счастья, от благополучия... Но от Бога, заверяет он, – я никогда не мог бы отказаться. Бог есть самое «теплое» для меня. С Богом мне «всего теплее». С Богом никогда не скучно и не холодно». Продолжая эту мысль, Розанов с трепетной откровенностью признается: «Мой Бог – особенный. Это только мой Бог; и еще ничей. Если еще чей-нибудь – то этого я не знаю и не интересуюсь. «Мой Бог» – бесконечная моя интимность, бесконечная моя индивидуальность. Интимность похожа на воронку или даже на две воронки. От моего «общественного я» идет воронка, суживающаяся до точки. Через эту точку-просвет идет только один луч: от Бога. За этой точкой – другая воронка, уже не суживающаяся, а расширяющаяся в бесконечность: это Бог. «Там – Бог». Так что Бог 1) и моя интимность 2) и бесконечность, в коей самый мир – часть» [23, с. 58-59].

Духовные абсолютности

Православие – источник высочайших духовных просветлений, «духовных абсолютностей», которые не всем очевидны «и остались навеки скрыты от тех, кто вечно торжествовал, побеждал, был наверху» [23, с. 57, 58–59, 65].

В Розанове противоречиво проявляется перетекание из интроверта, замкнутого внутри своего собственного мира, в экстраверта, активно реагирующего на окружающих и взаимодействующего с ними, и точно так же в

культуре он чутко распознает паттерны, в которых одновременно сталкиваются и примираются чувственные понятия, совмещающие индивидуальное восприятие, конфликтующее с коллективистскими ценностями, заложенными как в природу отдельного человека, так и всего общества. В православии Розанов видит великие возможности, но считает, что при всей идеальности этой веры она «в высшей степени отвечает гармоничному духу, но в высшей степени не отвечает потревоженному духу», дабы утешить, унять бушующие в людях страсти, успокоить мятущиеся сердца. Тем не менее ничем другим, русский народ не располагает, и заменить православие нечем. «Русская церковь, – заключает философ, – представляет замечательное явление». Не разделяющим это мнение он отвечает: «Душа православия – в даре молитвы. Тело его – обряды, культ. Но кто подумал бы, что кроме обрядов в нем нет ничего... тот все-таки при всяческом уме не понял бы в нем ничего». Розанов выстрадал свою веру и потому не стыдится горячо и пафосно защищать и воспевать ее: «Кто любит народ русский, – тихо восклицает он, – не может не любить церкви. Потому что народ и его церковь – одно. И только у русских это – одно» [23, с. 90, 95, 100].

Розанов не скрывает, что не всегда слагал гимны во славу святоотеческой веры, и в свое время был в числе тех скептиков, которые учиняли «допросы» православию. Среди едких, подвижных и мелочных, по его выражению, умов, которые занимались этой ревизией, он называет Толстого, Герцена, Мережковского и самого себя [23, с. 95].

В отличие от С.М. Соловьева, В.О. Ключевского, Ф.И. Буслаева, Розанов не бездумно и спокойно принимал религию. Он прошел тяжкий путь богосборческих размышлений и сомнений, и утвердился в православной вере, удивившись в том, что она единственная поднимает человека на недостижимую душевную высоту и содержит в себе главное и истинное – любовь. Тот же подход у философа к культуре. О его максималистской избирательности в этом плане свидетельствует брезгливо-отстраненное отношение к русскому балету. Ни его шумный триумф, ни мировое признание для Розанова ровно ничего не значат, и он расценивает это зрелище как дорогостоящее лицедейство, где все насквозь искусственно, фальшиво и наиграно и нет даже малой доли пылкой искренности, трепетности и естественности, которая покорила разборчивого ценителя прекрасного в танце Айседоры Дункан, которая своей женской подлинностью противопоставила аскетичной противоприродности, нежизненности и выхолощенности классического балета нечто настоящее, чистое, светлое, милое, «что... осталось в душе и живет, не тускнея, вместе с скромным образом чистой девушки, как будто родной и близкой...» [18, с. 497-499].

Ценность любого произведения литературы и искусства или исполнительского мастерства Розанов поверяет двумя главными критериями – любовью и истиной. «Любовь, – утверждает он, – исключает ложь: первое “я

солгал” означает “я уже не люблю”, “я меньше люблю”. Гаснет любовь – и гаснет истина. Поэтому “истинствовать на земле” – значит постоянно и истинно любить» [23, с. 94]. По сути, это и есть философско-эстетическое кредо мыслителя, определяющее его отношение не только к русской, но и вообще к культуре.

Если принять во внимание такой подход, станет ясно, почему картину А.А. Иванова «Явление Христа народу» Розанов посчитал воплощением ложной идеи, которой руководствовался художник. «“Явление Христа народу”, – пишет философ – есть существенно не этнографический факт, а душевный, тогда как Иванов до очевидности рисовал этнографию... Но когда этот “нуль” Иванов разрисовал до очень большой величины, занял им все полотно картины, и он только один и виден, этот нуль, а Христос почти не виден, то... опять какое же это и почему “явление Христа народу”, а не скорее “затмение Христа народом”?.. Ну, вот это опять настоящее имя картины, которую через силу кончил Иванов, гениально – в деталях и, даже не начав, – в теме; привез и умер, почти в самый день ее выставки» [10, с. 3–6].

Придя в совершенный восторг от картины «Три бабы» Ф.А. Малявина, Розанов отмечает достоинства этого полотна, сравнивая его со знаменитыми, в пух и прах расхваленными «Богатырями» В.М. Васнецова, которые, с его точки зрения, откровенно постановочны, иллюстративны, «слишком классичны, слишком уставны, слишком правильно и обще покрывают заученное представление о богатырстве и богатырях на Руси», тогда как малявинские «Бабы» «выражают Русь не которого-нибудь века, а всех веков, – но выражают ее не картинно, для сложения “былины”, а буднично, на улице, на дворе, у колодца, на базаре, где угодно» [8, с. 33–35]. Вдохновенная, но предельная подчиненность диктату таланта, по Розанову, непременное условие достижения всяким истинным творцом того главного вечного и неповторяющегося, что выразить он и призван на свет самим Божьим промыслом. Таков гений театра, запоминающийся навек, таково портретное мастерство В.А. Серова, владеющего тайной, освобождаясь от среднего и обыкновенного, улавливать, постигать и изображать «некоторую “новую натуру” в Божием творении». «Он, – отмечает Розанов, – “как бы сотворяет сам себя вновь”, готовясь к каждому новому портрету; усиливаясь забыть все, что ранее видел, усиливаясь освободиться от впечатлений и от самой памяти всех других лиц, им ранее виденных» [13, № 205; 17, № 13610 и 13612].

При повальном увлечении творчеством М. Башкирцевой, в которой многие разглядели редкого самородка, Розанов не разделяет общих восторгов и дает понять, что почитатели дарований этой безвременно (в возрасте 25 лет) умершей от чахотки девушки, проникшись к ней сочувствием, невольно сотворили кумира, тогда как на самом деле «она при изумительном умственном блеске имела, однако, во всем только полуталанты. Ни – живописица, ни – ученый, ни – певица, хотя и певица, и живописица, и (больше и легче всего)

ученый (годы учения, усвоения лингвистики). И она все меркла, меркла не удержи́мо...» [23, с. 26–27].

В рассуждениях о декадентах и декадентстве содержатся предчувствие и предвидение грядущего постмодернизма. Декадентская живопись и поэзия, по словам Розанова, дают представление о том, каковы будут культура человеческая и культура России через многие годы: «Мы должны ожидать, в более или менее отдаленном будущем, декадентство философии и, наконец, декадентство морали, политики, бытовых форм». И он предугадывает и не столько профетически, сколько футурологически предвидит «великие странности, великое уродство, быть может, великие бедствия и опасности...». Задав большевистское варварство, он не исключает, что и в XXI столетии при всеобщем реве ликующей толпы блузник с сапожным ножом в руке поднимется «по лестнице к чудному Лику Сикстинской Мадонны: и раздерет этот Лик во имя всеобщего равенства и братства» [4, с. 271–282; 22, с. 180]. Как в этом пророчестве не усмотреть сбывшееся торжество сегодняшней массовой культуры?

В «Апокалипсисе нашего времени» Розанов горько размышляет о гибели России, а вместе с тем и дорогой его сердцу русской культуры. В глазах философа октябрьский переворот 1917 г. ассоциируется с Армагедоном – последней битвой сил добра и зла, в которой верх одерживают последние. Приход к власти большевиков для Розанова – как бы личный конец света, катастрофа, конец истории, разрушение литосферы культуры. И смерть от истощения в голодной нищете стала трагическим подтверждением обреченности таких людей, как он, органически неспособных вписаться в условия нового режима.

Итак, философия культуры Розанова в приложении к русской культуре при всей художественно-образной мозаичности сплетается в диалектическую концептуализацию явлений и фактов, в которой онтологическое и формально-логическое измерения не так очевидны как амбивалентное, нацеленное на анализ глубинных противоречий мышление. Свойственная философу двойственность отношения к чему-либо, выражающаяся в сложной гамме эмоций и полярной реакции на один и тот же предмет, объект, событие или человека, не принимается как данность, а побуждает к полемике, поиску контрдоводов, обсуждению, но при этом, не разрешая вечные вопросы и ключевые для бытия человека проблемы, Розанов даже в свои самые ортодоксальные интеллектуальные построения неизменно привносит антиметафизическую направленность.

Таким образом, русская культура, по Розанову, столь же огромна и неизмерима по протяжению, как сама страна и как народ, которые она представляет. При всей ее космической бесконечности ключ к пониманию русской культуры философ ищет и находит в исторически апробированных ценностях, незыблемость которых непрерывно подвергается проверке на проч-

ность. В основе их лежит триада: любовь к России, вера в родную страну и «духовные абсолютности», заложенные в православии.

Литература:

1. Бердяев Н.А. О «вечно-бабьем» в русской душе // Бердяев Н. Судьба России. М.: Советский писатель, 1990. – 352 с.
2. Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями // Гоголь Н.В. Собр. соч.: В 7 т. Т. 6. М.: Худ. лит., 1978. – 560 с.
3. Мандельштам О.Э. О природе слова // Мандельштам О. Шум времени. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. – 384 с.
4. Розанов В.В. Декаденты // Русский вестник. 1896. № 4. С. 271-282
5. Розанов В.В. А.С. Пушкин // Новое время. 1899. 26 мая. № 8348.
6. Розанов В.В. Вл. Соловьёв и Достоевский // Новое время. 1902. 20 сент. № 9535.
7. Розанов В.В. «Демон» Лермонтова и его древние родичи // Русский вестник. 1902. № 9. С. 45-56
8. Розанов В.В. «Бабы» Малявина // Мир искусства. 1903. Т. 9. № 4. С. 33-35
9. Розанов В.В. В мире неясного и нерешенного. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1904. – 271 с.
10. Розанов В.В. Александр Андреевич Иванов. 16 июня 1806 г. – 16 июня 1906 г. // Золотое Руно. 1906. № 12. С. 3–6.
11. Розанов В.В. Великий мир сердца (Нечто о Л.Н. Толстом) // Русское слово. 1908. 9 октября. № 234.
12. Розанов В.В. Гений формы (К 100-летию Гоголя) // Новое время. 1909. 20 марта. № 11861.
13. Розанов В.В. Актер // Русское слово. 1909. 6 сентября. № 205.
14. Розанов В.В. А.П. Чехов // Юбилейный чеховский сборник. М.: Заря, 1910.–148 с.
15. Розанов В.В. Где «культура» русская // Новое время. 1911. 11 октября. №12781.
16. Розанов В.В. Герцен // Новое время. 1911. 8 июля. № 12686.
17. Розанов В.В. Вал. Алекс. Серов на посмертной выставке // Новое Время. 1914. 31 января. № 13610; 2 февраля. № 13612.
18. Розанов В.В. Воспитательное значение танцев Айс. Дункан // Розанов В.В. Среди художников. СПб.: [типография Т-ва А.С. Суворина], 1914. – 499 с. С. 497-499.
19. Розанов В.В. Люди лунного света: Метафизика христианства. М.: Дружба народов, 1990. – 304 с.
20. Розанов В.В. Памяти В.О. Ключевского // Василий Васильевич Розанов. Русская цивилизация и народная душа. М.: Эксмо, 2019. С. 641–646.
21. Розанов В.В. 50 лет влияния. Юбилей В.Г. Белинского – 26 мая 1898 г. // Василий Васильевич Розанов. Русская цивилизация и народная душа. М.: Эксмо, 2019. С. 555-560.
22. Розанов В.В. Опавшие листья // Василий Розанов. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2018. – 400 с.
23. Розанов о себе // Розанов В.В. Уединенное. Смертное. М.: Издательские технологии / RUGRAM, 2019. – 216 с.
24. Соловьев В.М. «Домострой» // Соловьев В.М. История и культура России: справочно-информ. пособие. В 6 ч. Ч. 2. М.: Берлин, Директ-Медиа, 2016. – 499 с.

Матвеева Инга Юрьевна

Российский государственный институт сценических искусств

ВЛИЯНИЕ ЗАПАДНОЙ БИБЛЕИСТИКИ XIX ВЕКА НА ИНТЕРПРЕТАЦИЮ ОБРАЗА ИИСУСА ХРИСТА В ТВОРЧЕСТВЕ Ф. ДОСТОЕВСКОГО (НА ПРИМЕРЕ КНИГИ Э. РЕНАНА)¹

Аннотация. В статье рассматривается влияние книги Э. Ренана «Жизнь Иисуса» на религиозно-философские представления Ф.М. Достоевского. Книга Ренана была прочитана в России в эпоху, когда появились первые переводы евангелий, было положено начало свободному обсуждению разных интерпретаций христианского учения и отвергнута монополия православной церкви на единственно возможную интерпретацию. В статье доказывается, что идеи Ренана помогли Достоевскому ясно выразить свое оригинальное понимание учения Христа, в центре которого находится образ Христа, а не строгие догматические положения. Влияние книги Ренана было наиболее значительным в период работы Достоевского над романом «Идиот»: образ главного героя наиболее объемно выражает смысл интерпретации образа Христа Ренаном. Важнейшие темы романа – безумие князя Мышкина и его размышления о той муке, которую испытывает приговоренный к смерти, лишенный надежды на спасение и воскресение, – наиболее явно связывают роман с книгой Ренана. Тем не менее Достоевский решительно отверг итоговый тезис Ренана о том, что в Христе не было ничего божественного и мистического и он не обрел воскресения; в своем последующем творчестве писатель именно возможность мистического преображения своего существа и незыблемую веру в бессмертие делает главными качествами героев, претендующих на то, чтобы следовать по пути Христа.

Ключевые слова: Ф.М. Достоевский, Э. Ренан, образ Христа, роман «Идиот».

Книга Э. Ренана «Жизнь Иисуса»², опубликованная в 1863 г., сразу же стала невероятно популярной в России. Опираясь на достижения немецких мыслителей Тюбингенской школы, а также двухтомный труд Д. Штрауса «Жизнь Иисуса», изданный в 1835–1836 г., Ренан критически осмыслил и своеобразно изложил сюжеты евангелий. Как «мифологическая» теория христианства Штрауса, так и «атеистическая» интерпретация Ренана в истории русской мысли сыграли принципиальную роль. Впрочем, в русском общественном сознании наукообразному и тяжеловесному труду Штрауса сложно было конкурировать с ярким и предельно доступным изложением евангельских сюжетов Ренана. Позже в 1872 г. Н.Н. Страхов будет вспоминать о «скандале», который произвела книга в момент ее появления: «Все у нас

¹ Исследование выполнено в рамках гранта РФФИ № 18-011-90003 «Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф. Достоевского и в русской и европейской философии и литературе XIX – начала XX века».

² Тема «Достоевский и Ренан» неоднократно становилась предметом изучения в литературоведческих работах, см.: [16, с. 145–151], [12, с. 106–122], [13, с. 100–110].

знают Ренана, но едва ли кто любит и хорошо понимает» [17, с. 249]. Кроме того, Страхов уточнял, что книги Ренана о христианстве «равно не угодили ни верующим, ни неверующим» [17, с. 250].

«Скандалный» эффект и пристальное внимание к книге Ренана во многом объясняется тем, что «Жизнь Иисуса» появляется в то же время, когда русский читатель знакомится с так называемой «Русской библией», т. е. с переводами библейских текстов на современный русский язык. Это стало возможным после одобрения Синодом и утверждения в 1858 г. «синодального определения» о переводе и о том, как его необходимо осуществлять. В связи с проблемой перевода священных текстов на протяжении первой половины XIX века внутри церковного института ведутся ожесточенные споры, а в 1860–1870-е гг. в периодике обсуждаются постепенно появляющиеся переводы библейских текстов. В 1860 г. было переведено Четвероевангелие, в 1863 году – появился Новый завет в Синодальном переводе¹. Как раз в это время, в 1860 году Достоевский вернулся в Петербург, уже осмыслив свой каторжный опыт в «Записках из Мертвого дома». Достоевский читает свое произведение публично, много работает, занимается изданием журнала, – в целом можно отметить своеобразное «нетерпение» писателя, на 10 лет вырванного из активной, деятельной жизни; в эти годы он «спешит» заниматься всем, как будто пытаясь наверстать упущенные возможности.

На примере биографии писателя можно проиллюстрировать, как русский читающий человек XIX века знакомился с библейскими текстами [1, с. 3–15]. Достоевский впервые узнал Библию в детстве по переводу немецкой книги пересказов библейских сюжетов Иоганна Гибнера «Сто четыре священные истории Ветхого и Нового Завета»² (эту книгу писатель упоминает в житии старца Зосимы) [1, с. 79]. Вероятно, в инженерном училище Достоевский прочитал Евангелие на церковнославянском языке [15, с. 163]. В письме к брату Михаилу от 27 августа 1849 года из Петропавловской крепости, в самом начале своего заключения, Достоевский просил прислать Библию: «Но всего лучше, если б ты мне прислал Библию (оба Завета). Мне нужно. Но если возможно будет прислать, то пришли во французском переводе. А если к тому прибавишь и славянский, то все это будет верхом совершенства» [9, с. 158–159].

Но на каторгу Достоевский попадает, имея с собой русский перевод Нового завета в издании Российского Библейского общества. История этого

¹ С 1860 г. началась также публикация пробных переводов отдельных ветхозаветных книг, в 1876 г. вышло первое издание полной русской Синодальной Библии.

² Полное название книги: «Сто четыре священные истории Ветхого и Нового Завета, выбранные из Священного Писания и преизряднейшими нравоучениями снабженные, изданные Иоанном Гибнером, в переводе М. Соколова и с его примечаниями». О книге в библиотеке Ф.М. Достоевского см.: [2, с. 68].

перевода составляет особый и весьма необычный сюжет в русской истории. В ранний, либеральный, период правления Александра I было основано Российское Библейское общество, которое осуществило и издало (в 1822 г.) перевод Нового Завета. Однако консервативные церковные круги резко негативно оценили это событие и в 1826 г., в начале правления Николая I, Российское библейское общество было распущено, а русское издание Нового Завета изъято из обращения. Тем не менее значительный тираж издания к тому времени уже был распродан, и частные благотворители создали традицию дарить русский Новый Завет каторжанам. В «Дневнике писателя» за 1873 г. Достоевский вспоминал о подарке жен декабристов на пересыльном дворе Тобольска в 1850 г.: «Они... каждого оделили Евангелием – единственная книга, позволенная в остроге» [8, с. 12]¹. А.Г. Достоевская вспоминала о той особой роли, которую имел «тюремный» экземпляр Нового Завета в жизни писателя [10, с. 396].

К середине XIX века отношение к евангелиям в России резко изменяется. Новый завет, который ранее принимался как богооткровенный текст, дающий эзотерическую истину, не нуждающуюся в осмыслении и обсуждении, после перевода на русский язык начинают комментировать и по-новому осмысливать. Долгое время официальная церковная точка зрения сводилась к тому, что «всякий перевод Священного Писания, кроме существующего славянского, почитается противозаконным» [18, с. 188]. Тем не менее, церковь не могла бесконечно игнорировать новые веяния; человек XIX века уже не довольствовался верой, принятой без размышления, в силу высшего духовного авторитета церкви, он требовал понимания, проникновения в суть главных принципов религии. Научное, лингвистическое толкование евангелий, начавшееся с 1860-х гг. параллельно с публикацией переводов в богословских журналах, изменило отношение к ним: теперь евангелия в большей степени рассматривались как исторический памятник, который складывался постепенно и испытал влияние самых разных тенденций до окончательного оформления догматической системы.

Это новое отношения к священным текстам христианства очень ярко отразилось в русской культурной жизни эпохи. Желание мыслящих людей обрести зрелую, обоснованную веру вело их к размышлениям о том, как нужно понимать образ Христа, с наибольшей очевидностью эта тенденция выразилась в художественных поисках русских живописцев середины XIX века, обращавшихся к религиозным сюжетам и изображению Спасителя. Позиция Ренана во многом отвечала «полуатеистическим» и критичным по отношению к церкви взглядам большей части русской интеллигенции. Чрезвычайно характерно, что почти одновременно с выходом книги Ренана, в том же 1863

¹ Высказывание Достоевского не является точным, согласно официальным инструкциям, в остроге дозволялись вообще духовные книги, см. [1, с. 11].

году, русская публика знакомится с картиной Н.Н. Ге «Тайная вечеря»; в журнальной публицистике первые отклики на книгу Ренана печатались параллельно с рецензиями на картину Ге. Чтобы понять, какая мысль руководила художником в работе над картиной, достаточно вспомнить, что для создания образа Христа он использовал фотографический портрет А.И. Герцена. Как писали многочисленные критики, комментирующие это живописное произведение, русское искусство «отнимало» у Христа его божественность, сводило историю Христа на землю. Эта тенденция очень хорошо согласовывалась с позицией Ренана.

В одном из фрагментов подготовительных материалов к роману «Бесы» Достоевский отразил настроение эпохи, поставив рядом книгу Ренана и картину Ге. В сцене беседы Князя и Шатова Князь выражает парадоксальную, но важную для писателя мысль: «Они все на Христа (Ренан, Ге), считают его за обыкновенного человека и критикуют его учение как несостоятельное для нашего времени. А там и учения-то нет, там только случайные слова, а главное, образ Христа, из которого исходит всякое учение» [6, с. 192-193]. С большой долей вероятности можно предполагать, что идею абсолютной значимости самой личности Христа при несущественности его «случайных слов», закрепленных в евангелиях, Достоевский вынес именно из книги Ренана. Формулируя противоречие, которое обнаруживается между словами евангельского текста и образом Иисуса, составляющим главный смысл новой религии, которую он предложил миру, Ренан писал: «Заставить полюбить себя “до такой степени, чтобы и после смерти его не переставали бы любить” таково было мастерское дело Иисуса, и именно это более всего поражало его современников. Учение это было до такой степени мало догматичным, что он никогда не подумал записать его или поручить сделать это другим. Человек делался его учеником не потому, что верил в то или другое, но потому, что привязывался к его личности и начинал его любить. Всё, что осталось от него, это несколько сентенций, собранных по памяти его слушателями, и, в особенности, его нравственный тип и произведенное им впечатление. Иисус не был основателем догматов, создателем символов; он был инициатором мира, проникнутого новым духом» [14, с. 976]. И далее Ренан противопоставляет образ Иисуса, не выразимый ни в каких догматах, *но именно поэтому абсолютный и вечный*, и учение церкви, обреченное быть преходящим, несмотря на свою догматическую «выверенность»: «У церкви были свои эпохи и фазы; она замкнулась в символах, которые имели или будут иметь лишь одну эпоху; Иисус же основал религию абсолютную, которая ничего не исключает, которая ничего не определяет, кроме разве чувства. Его символы – не установленные догматы; это образы, которые могут подлежать самым бесконечным толкованиям. Тщетно старались найти в евангелии богословскую предпосылку. Все вероисповедания представляют собой идею Иисуса в различном одеянии» [14, с. 977].

Можно констатировать, что в суждении Достоевского удивительным образом соединяется резко критичное отношение к Ренану и к общей тенденции его интерпретации и очевидное использование многих его идей для разъяснения глубинного смысла учения Христа. Художественность книги, свобода в изложении евангельской истории, вероятно, поразили воображение Достоевского, и он глубоко воспринял многие наблюдения Ренана, однако в целом атеистическая тенденция интерпретации Ренана была неприемлема для писателя. Тем не менее нам никуда не уйти от признания того факта, что формирование религиозной позиции Достоевского происходило во многом в связи с его размышлениями о книге Ренана.

Хронологически первый оклик Достоевского на книгу Ренана относится в осени 1864 г.: «Ни один атеист, оспаривавший божественное происхождение Христа, не отрицал того, что ОН – идеал человечества. Последнее слово – Ренан. Это очень замечательно» [7, с. 192]. Здесь мы снова видим парадоксальное сочетание отрицательного и положительного мнений о труде Ренана, однако сама оценка представляется более ясной: Достоевскому импонирует мнение Ренана о Христе как «идеале человечества», но он категорически не согласен с отрицанием его божественного происхождения. Традиционно это мнение Достоевского соотносят со строго догматическим пониманием сущности Христа как соединения («неслиянного и нераздельного», по догматической формуле) божественного и человеческого начал, однако религиозная позиция писателя представляются более сложной.

Похожее суждение о Ренане Достоевский высказывает в «Дневнике писателя» за 1873 г. Называя «Жизнь Иисуса» книгой «полной безверия», Достоевский отмечает, что Христос у Ренана «есть идеал красоты человеческой, тип недостижимый, которому нельзя уже более повториться даже и в будущем» [8, с. 11]. Интересно, что в том же «Дневнике писателя» Достоевский размышляет о картине Н.Н. Ге «Тайная вечеря», еще раз мысленно соединяя два впечатления – от книги Ренана и картины Ге. Оценка Достоевским картины в данном случае оказывается однозначно критической: «В картине же г-на Ге просто перессорились какие-то добрые люди; вышла фальшь и предвзятая идея, а всякая фальшь есть ложь и уже вовсе не реализм» [8, с. 77].

Между двумя приведенными высказываниями Достоевского о Ренане, разделенными почти десятилетием, очень важным этапом стала работа над романом «Идиот», во время которой писатель перечитывал «Жизнь Иисуса». И, как нам представляется, именно в этот период книга Ренана сыграла принципиальную, поворотную роль в размышлениях Достоевского о сущности христианства и об изображении Христа.

Ренан утверждал, что, работая над изображением жизненной истории Христа, он использовал художественные приемы, допускающие значительную долю вымысла. Это делало сам принцип работы близким Достоевскому, который ставил ту же задачу: дать художественное воплощение образа Хри-

ста и его учения. В образе Христа, по мысли Ренана, сосредоточено «всё, что есть прекрасного и возвышенного в нашей природе» [14, с. 984]. При этом своего героя Ренан характеризует, как «прекрасного» и «обаятельного». Эти оценки и характеристики, безусловно, созвучны целому ряду высказываний Достоевского о Христе.

В начале 1854 г. в знаменитом письме к Н.Д. Фонвизиной, определяя свой «символ веры», Достоевский писал: «...нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть» [9, с. 176]. Это высказывание кажется навеянным книгой Ренана, хотя оно сформулировано задолго до ее появления. Столь выразительное совпадение можно понять только как глубинное соответствие религиозных исканий Достоевского тем поискам, которые осуществлялись в интеллектуальной жизни Европы этого времени. В апреле 1864 г., через 10 лет после смерти своей первой жены, Достоевский запишет: «Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек» [7, с. 172]. Это высказывание словно продолжает мысль из письма Фонвизиной, но оно, вероятно, уже имеет в виду и точку зрения Ренана, книгу которого Достоевский читал совсем недавно.

Христос является безусловным центром религиозного мировоззрения Достоевского. Он становится ключевым образом всех поздних романов писателя. О Христе спорят самые разные персонажи Достоевского, о нем напряженно размышляют его герои-мыслители (Ипполит Терентьев, Кириллов, Версилов, Иван Карамазов), образ Христа появляется в «проповеди» Мармеладова, сам Христос является в Поэме о Великом инквизиторе. Но влияние книги Ренана на писателя наиболее очевидно проявляется именно в романе «Идиот», где идеологической и художественной задачей стало изображение «положительно прекрасного человека» или «вполне прекрасного человека». В исследовательской литературе неоднократно отмечалось, что образ князя Мышкина, «князя Христа», был создан Достоевским в значительной мере под впечатлением от книги Ренана.

Прямое упоминание Ренана присутствует в предварительной записи к роману, датированной сентябрем 1868 г. Лизавета Прокофьевна советует князю, как нужно говорить с Аглаей, которая «на землю кидалась, так стыдлива»: «“Говорите о чем-нибудь другом”. / *О Ренане – о Христе*» [5, с. 281]. И несколькими строчками позже повторяется: «Об Ренане» [5, 281]. В окончательном тексте романа упоминания о Ренане не сохраняются, однако неявное присутствие его идей в связи с интерпретацией образа Христа очевидно.

Помимо самого образа главного героя романа, который выступал именно человеческим воплощением Христа, идеи Ренана явно возникают в тех фрагментах, где герои обсуждают евангельскую историю и высказывают сомнения в божественной природе Христа и в возможности поверить в то, что

Христос преодолел страдания и смерть. На наш взгляд, самой важной здесь оказывается мысль о «безумии» Христа, возникающая в предварительных материалах к роману «Идиот» – именно эту мысль Ренан использует в качестве наиболее «реалистического» объяснения абсолютной веры Христа в свое происхождение от Бога и в грядущее воскресение, ведь эта вера невозможна для обычного смертного человека, каковым является Христос, по убеждению Ренана. В одном из самых ранних набросков к роману «Идиот», датированном 2 ноября 1867 года, герой (Идиот) в разговоре с Умецкой (эта героиня характеризуется как «наивная», «юродивая», кроме того, о ней добавлено, что она «зачиталась Евангелия») размышляет о том, смог ли Иисус полностью преодолеть страх смерти на кресте:

«В Швейцарии – мы там часто Евангелие читали, и я после книги Ренана доктора спросил про *крест*... Я сам именно этот вопрос в Швейцарии доктору сделал» [5, с. 183].

Далее разговор продолжается:

« – Но что казнь на кресте рассудок расстраивает. А он и рассудок победил.

– Что ж, это чудо?

– Конечно, чудо, а впрочем...

– Что?

– Был, впрочем, ужасный крик.

– Какой?

– Элой! Элой!

– Так это затмение.

– Не знаю – но это ужасный крик» [5, с. 184].

В основном тексте романа этот важный диалог отсутствует, однако его содержание угадывается в монологе Мышкина, который размышляет о состоянии рассудка перед смертью: «Чувствовали вы это когда-нибудь в испуге или в очень страшные минуты, когда и весь рассудок остается, но никакой уже власти не имеет?» [4, с. 56].

О последнем предсмертном крике Христа у Ренана сказано так: «Небо было сумрачно; земля, как и вообще в окрестностях Иерусалима, суха и угрюма. По некоторым рассказам, был один момент, когда Иисус упал духом; облако скрыло от него лик его Отца; он почувствовал смертельную тоску отчаяния, в тысячу раз более жгучую, нежели всякие муки» [14, с. 964].

Голгофский сюжет входит в роман Достоевского в безусловном сопряжении с его интерпретацией Ренаном, который утверждал, что вера Иисуса в свое воскресение испытала окончательный крах на кресте. Именно о безумии Иисуса, о потере рассудка перед смертью размышляет герой в подготовительных материалах к роману «Идиот». Не случайно принципиальной составляющей образа князя Мышкина становится его «болезнь», уже в самых ранних планах романа герой назван «Идиот», кроме того в тексте романа в

отношении князя Мышкина используется весь синонимический ряд, связанный с этим понятием – «дурачок», «безумец» и т.д. Ренан, объясняя, что Христос «проповедовал не свои убеждения, а себя самого» [14, с. 790], одновременно отмечал, что невероятная уверенность в своей миссии может быть объяснена только его близостью к безумию, он подчеркивает непосредственную связь болезни и святости, а также невозможность провести четкую границу между ними: «Здесь безумие соприкасается с вдохновенностью, но только безумный никогда не пользуется успехом» [14, с. 791]. Можно вспомнить, что и в образе князя Мышкина болезнь неразрывно связана с высотой натуры: наиболее выразительно эта связь представлена Достоевским в тех эпизодах романа, когда герой остро ощущает гармонию мира, однако эти мгновения всегда предвосхищают эпилептические припадки.

Тот факт, что Достоевский понимает Голгофу не как мистическое событие искупления земных грехов, совершаемое воплощенным Богом, а как трагическую смерть обычного человека (в полном соответствии с интерпретацией Ренана), наиболее наглядно проступает в рассуждениях героев романа (прежде всего главного героя) о смертной казни, всего лишь рядовым примером которой оказывается распятие Христа. В начале романа, при первом посещении Епанчиных, еще в передней Мышкин беседует с камердинером, и говорит о смертной казни на гильотине, которую видел герой (это воспоминание и самого автора романа). Обилие реалистических подробностей, связанных со смертной казнью, как будто повторяет колорит ренановского повествования о последних часах земной жизни Христа. В основном тексте романа Мышкин говорит: «Человека кладут, и падает этакий широкий нож, по машине, гильотиной называется, тяжело, сильно... Голова отскочит так, что и глазом не успеешь мигнуть» [4, с. 19–20]. Важно отметить, что в подготовительных материалах к роману именно эта тема конспективно намечена в контексте приведенного выше разговора о помутнении рассудка Христа на кресте: «Мечтания Умецкой о том, что думает оторванная голова. Картина» [5, с. 183]. «Картина», которая упоминается в конце этого фрагмента, подробно описана в тексте романа и играет в нем важную роль, об этом речь пойдет ниже.

В повествовании о смертной казни герой Достоевского всё время подчеркивает ужас происходящего: «Приготовления тяжелы. Вот когда объявляют приговор, снаряжают, вяжут, на эшафот взводят, вот тут ужасно! Народ сбегается, даже женщины, хоть там и не любят, чтобы женщины глядели» [4, с. 20]. Упоминание о женщинах, присутствующих при казни, отсылает к книге Ренана, который настойчиво подчеркивает, что проповеди Христа и его прекрасный образ привлекали прежде всего женщин и детей.

Размышляя о страданиях человека, идущего на казнь, Мышкин подчеркивает абсолютное преобладание духовных мучений над физическими: «Подумайте: если, например, пытка; при этом страдания и раны, мука телесная,

и, стало быть, всё это от душевного страдания отвлекает, так что одними только ранами и мучаешься, вплоть пока умрешь. А ведь главная, самая сильная боль, может, не в ранах, а вот что вот знаешь наверно, что вот через час, потом через десять минут, потом через полминуты» [4, с. 20]. Уже это связывает его рассуждения с книгой Ренана, но совершенно очевидной эта связь становится далее, когда в этом же фрагменте возникает и тема сумасшествия, а затем упоминается Христос: «Кто сказал, что человеческая природа в состоянии вынести это без сумасшествия?.. Об этой муке и об этом ужасе и Христос говорил» [4, с. 21].

Безумие и выздоровление в Швейцарии главного героя – важнейшие мотивы романа, они составляют сюжетную основу его идейной логики. Но в канонической истории Христа темы безумия нет и быть не может, очевидно, что Достоевский включил ее в свое понимание образа «земного Христа» под влиянием Ренана. Одна из сестер Епанчиных, Александра, заметит по поводу рассказа Мышкина о своем «прозрении», осознании себя после крика осла: «Мне всегда было интересно, как люди сходят с ума и потом опять выздоравливают. Особенно если это вдруг сделается» [4, с. 49].

Сюжет о смертной казни имеет в романе продолжение. Князь Мышкин предлагает необычную тему для картины Аделаиды, одной из сестер Епанчиных (она художница и ищет сюжет для живописной работы), он советует ей «нарисовать лицо приговоренного за минуту до удара гильотины»: «...священник протягивает крест, тот с жадностью протягивает свои синие губы, и глядит, и – *всё знает*. Крест и голова – вот картина, лицо священника, палача, его двух служителей и несколько голов и глаз снизу, – всё это можно нарисовать как бы на третьем плане, в тумане, для аксессуара... Вот какая картина» [4, с. 56]. Это описание совсем не случайно, оно точно соответствует иконописной, византийской, традиции изображения сюжета «Христос во гробе»: на иконе изображали голову или торс Христа и крест. Помимо того, что этот сюжет с очевидностью намекает на интерпретацию Голгофы как традиционной, обычной казни, а не мистического события Искупления, он получает любопытное развитие в рассуждениях Ипполита Терентьева о распятии и воскресении Христа.

Голгофский сюжет составляет центральный мотив «Необходимого объяснения», своеобразной исповеди Ипполита, который в свои 19 лет должен умереть от туберкулеза (можно сказать, что Ипполит приговорен к смерти самой природой). Ипполит вспоминает картину Ганса Гольбейна-младшего «Христос во гробе», о которой раньше Мышкин говорил: «Да от этой картины у иного еще вера может пропасть!» [4, с. 182]. Заметим, что в подготовительных материалах к роману эта картина упоминается сразу после разговора о Ренане и о расстройстве рассудка на кресте: «Рассказ о базельском Holbein Христе» [9, 184]. Живописный сюжет, который Мышкин предложил для картины Аделаиды, также связан с образом Христа Гольбейна; только начав его

описание, герой останавливается и замечает: «Я в Базеле недавно одну такую картину видел» [4, с. 55]. В свою очередь рассуждения Ипполита о картине Гольбейна безусловно связаны с книгой Ренана. По мысли героя, традиционному живописному изображению Христа во время крестных мук («необыкновенной красоты в лице») Гольбейн противопоставил предельно натуралистическую демонстрацию страданий: «...тут одна природа, и воистину таков и должен быть труп человека, кто бы он ни был, после таких мук» [4, с. 339]. Здесь акцент совершенно однозначно поставлен на слове «человек», Ипполит, как, вероятно, и Достоевский, никакого божественного начала в Христе, отделенного от его человеческой природы, не признает.

Напомним, что над романом «Идиот» писатель работал в Европе и закончил его во Флоренции. За описанием голгофских мук Христа в данном эпизоде романа угадываются многочисленные живописные полотна, изображающие Страсти Господни. Но натурализм текстового описания существенно превосходит натурализм живописных изображений, можно заметить, что он совершенно не соответствует в том числе и картине Гольбейна, которой формально посвящен (об этом см. [11, с. 245–261]). Нужно признать, что рассказ Ипполита дает самостоятельную версию живописного изображения, иллюстрирующего голгофскую историю «по Ренану». Особенно ярко в рассуждениях Ипполита звучит мотив, с помощью которого Ренан противопоставляет свое понимание голгофского сюжета и его традиционную, каноническую интерпретацию, – *одиночество* Христа. Здесь уместно вспомнить, что живописная традиция закрепила в нашем сознании большое количество персонажей рядом с распятым Христом, причем с течением времени персонажей на живописных полотнах становилось все больше; в противоположность этому Ренан констатирует, что рядом с Христом находилась только небольшая группа женщин, которые не могли скрасить его трагического одиночества: «За исключением этой небольшой группы женщин, которая издали утешала его своими взорами, перед его глазами не было ничего, кроме зрелища человеческой низости и тупости» [14, с. 964].

Смысловым результатом фрагмента «Необходимого объяснения» Ипполита, посвященного интерпретации образа мертвого Христа, становится мысль о невозможности поверить в воскресение. Ипполит констатирует, что люди, видевшие такого мертвого Христа, не могли испытывать ничего, кроме отчаяния: «Эти люди, окружавшие умершего, которых тут нет ни одного на картине, должны были ощутить страшную тоску и смятение в тот вечер, раздробивший разом все их надежды и почти что верования» [4, с. 339].

В результате, создается впечатление, что «Идиот» – это роман о торжестве смерти, и в этом смысле он вполне последовательно продолжает мысль Ренана о смерти Христа без «воскресения». Эта мысль, внушающая отчаяние, свойственна не одному Ипполиту, она пронизывает всё повествование: особенно отчетливо трагические мотивы, закрепляющие тему абсолютной смер-

ти, звучат в финальной сцене романа, когда Рогожин и Мышкин сидят около мертвого тела Настасьи Филипповны, о которой на протяжении всего романа Мышкин думал, что «она может еще воскреснуть» [4, с. 489]. Описание положения тела героини мысленно возвращает нас к образу мертвого Христа Гольбеяна: «лежит протянувшись человек» [4, с. 503]. При виде тела убитой Настасьи Филипповны Мышкиным овладевает состояние, предвосхищающее припадок, именно в этот момент Рогожин упоминает «болезнь», «припадок» и «крик» – то есть все элементы, связанные с сюжетом Голгофы в подготовительных материалах к роману. Более того, тема безумия расширяет свой охват: болезненное, безумное состояние овладевает обоими героями.

Может показаться, что Достоевский не дал в романе идейного ответа Ренану. Однако это впечатление обманчиво: финальные эпизоды романа рождают иные смыслы, являются развитием мыслей писателя, критически направленных в отношении представлений, предложенных Ренаном.

В финале все действующие лица принимают горячее участие в судьбе князя – пространство вокруг Мышкина наполняется самыми разными людьми, которые искренне сочувствуют ему. Можно сказать, что здесь Достоевский дает ответ Гольбеяну и Ренану, которые подчеркивали страшное одиночество Христа. Рядом с князем в Швейцарии оказываются и Епанчины, т. е. сюжет романа замыкается в круг. Начавшись с почти случайного визита князя к своей дальней родственнице, которая весьма холодно принимает незнакомого «просителя», роман завершается сценой, где героиня искренне сочувствует ему: «Лизавета Прокофьевна, увидав князя в его больном и униженном состоянии, заплакала от всего сердца» [4, с. 509]. Уместно соединить эту сцену с более ранним эпизодом, описывающим припадок князя, когда Аглая подхватывает его: «Аглая быстро подбежала к нему, успела принять его в свои руки и с ужасом, с искаженным болью лицом услышала дикий крик “духа, сотрясшего и повергнувшего” несчастного. Больной лежал на ковре» [4, с. 459]. В сумме эти эпизоды воспроизводят живописные образы оплакивания Христа, причем в том его «оптимистическом» варианте, который противоположен описанию мертвого Христа Ипполитом и впечатлению от картины Гольбеяна. Достоевский завершает «голгофский сюжет» романа мыслью о страдании, скомпенсированном искренним состраданием, которое он признает самой сущностью христианского мировоззрения: «Сострадание – всё христианство» [5, с. 270].

Но все-таки при всей значительности этой мысли она не могла стать итогом истории, рассказанной в романе. Только моральная интерпретация христианства, не могла удовлетворить Достоевского и не давала сущностной альтернативы по отношению к позиции Ренана. В уже упоминавшейся выше рукописной записи на смерть жены, датированной апрелем 1864 г., т. е. еще до начала работы над «Идиотом», Достоевский однозначно формулирует свою веру в бессмертие, в «будущую жизнь». Именно эта вера заставляла

Достоевского очень критично отзываться об общей тенденции книги Ренана и в конечном счете не принимать его интерпретацию образа Христа.

Книга Ренана была важна для становления окончательного религиозного мировоззрения писателя. Самое главное, с чем был согласен Достоевский, – это с ренановской критикой церковного представления о Христе. Для церкви Христос-Бог, Христос после воскресения, заслонял собой Христа-человека, идущего на Голгофу. Ренан показал, что новизна евангельской истины связана с пониманием Христа как *человека*; Достоевскому, безусловно, была близка эта позиция, и он с особым вниманием воспринял слагаемые интерпретации Ренана, доказывавшие, что евангельский образ Христа нужно понимать именно в этом смысле. Для Ренана это означало, что Христос не обладал никакими «чудесными» способностями, от начала своей истории до самого конца оставался обычным человеком и умер на кресте, как человек, – его вера в воскресение была самообманом, разоблаченным трагическим концом.

Достоевский же, вместе с Ренаном отвергая церковное представление о заранее присущей Христу божественной сущности, в то же время отвергает и ренановскую идею Христа-человека, обманывающегося относительно своего воскресения и бессмертия. Между этими противоположными представлениями он находит свой ответ на вопрос о сущности Христа: понимая Христа как человека, исходно ничем не отличающегося от каждого из нас, он видит суть его учения и его жизни в реализации возможности преображения к состоянию, в котором он обретает, точнее, раскрывает в себе, «божественные», мистические качества – прежде всего бессмертие и всемогущество, способность непосредственно влиять на людей и окружающий мир. Тем самым Христос дает основание для возможности каждому из нас встать на тот же путь и обрести те же самые качества, делающие человека земным воплощением Бога. В этой парадоксальной логике Бог теряет свое центральное значение и свою самостоятельность по отношению к человеку. Именно человек оказывается центром истинного христианского учения, к которому пришел Достоевский, а Бог превращается в метафорическое обозначение бесконечной и загадочной глубины в человеке. Мистическое содержание христианства не уничтожается, не превращается в миф, а понимается как реальность, помещенная в глубины самой человеческой природы.

Впрочем, всё сказанное не очень согласуется с романом «Идиот», ведь его главный герой окончательно погружается в безумие и какое-либо преображение и воскресение кажется для него невозможным. Свой окончательный ответ Ренану Достоевский дал в последующем творчестве. В романе «Бесы», в образе инженера Кириллова он представил еще одну версию образа Христа, но резко обозначил в нем не моральный, а мистический смысл: если Мышкин был предельно открыт людям и именно в отношениях с ними реализовал себя, то в Кириллове самым важным оказалась способность переживать радикальную трансформацию своей земной сущности («пять секунд гармонии») и

прозревать вечную жизнь за гранью смерти. Во всех последующих размышлениях Достоевского о Христе именно эти его качества оказываются на первом плане, и это означает, что писатель окончательно разошелся с точкой зрения, выраженной Ренаном.

Литература:

1. *Балашиов Н.В.* Спор о русской Библии и Достоевский // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 13. СПб.: Наука, 1996. С. 3–15.
2. *Гроссман Л. П.* Семинарий по Достоевскому. М.; Пг.: Государственное издательство, 1922.
3. *Достоевский А.М.* Из «Воспоминаний» // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. В 2 т. Т. 1. М.: Художественная литература, 1990. С. 29–162.
4. *Достоевский Ф.М.* Идиот // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 8. Л.: Наука, 1973.
5. *Достоевский Ф.М.* Идиот. Подготовительные материалы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 9. Л.: Наука, 1974. С. 140–288.
6. *Достоевский Ф.М.* Бесы. Глава «У Тихона»: Рукописные редакции // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 11. Л.: Наука, 1974.
7. *Достоевский Ф.М.* Статьи и заметки. 1862–1865 // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 20. Л.: Наука, 1980.
8. *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. 1873 // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 21. Л.: Наука. 1880. С. 5–136.
9. *Достоевский Ф.М.* Письма. 1832–1859 // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 28. Кн. 1. Л.: Наука, 1985.
10. *Достоевская А.Г.* Воспоминания. М.: Правда, 1987.
11. *Евламиев И.И., Матвеева И.Ю.* Образ мертвого Христа в романе «Идиот» и его возможные живописные источники // Достоевский. Исследования и материалы. Вып. 23. СПб.: Нестор-история, 2019. С. 245–261.
12. *Кийко Е.И.* Достоевский и Ренан // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 4. Л.: Наука, 1980. С. 106–122.
13. *Мать Ксения (Н. Н. Соломина-Минихен).* О роли книги Ренана «Жизнь Иисуса» в творческой истории «Идиота» // Роман Ф.М. Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения. Сборник работ отечественных и зарубежных ученых. М.: Наследие, 2001. С. 100–110.
14. *Ренан Э.* Жизнь Иисуса // Штраус Д. Жизнь Иисуса; Ренан Э. Жизнь Иисуса. Харьков; М., 2000. С. 752–985.
15. *Савельев А. М.* Воспоминания о Ф. М. Достоевском // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. В 2 т. М.: Худ-я литература, 1990. Т. 1. С. 163–170.
16. *Соркина Д.Л.* Об одном из источников образа Льва Николаевича Мышкина // Ученые записки Томского университета. Вопросы художественного метода и стиля. 1964. № 48. С. 145–151.
17. *Страхов Н.Н.* Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки: в 3 кн. Кн. 1: Герцен. Милль. Парижская коммуна. Ренан. Штраус. СПб.: Тип. С. Добродеева, 1882.
18. *Чистович И.А.* История перевода Библии на русский язык. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1899.

Ли Тяньюнь

Санкт-Петербургский гос. ун-т

**БУДУЩЕЕ И БЕССМЕРТИЕ В РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ
Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО**

Аннотация. В статье сделана попытка установить взаимосвязь между представлением о будущем человечества и религиозной верой, которая характерна для героев Достоевского. Детальный анализ взглядов главного героя романа, Раскольникова, позволяет утверждать, что он обладает верой в Бога, но не обладает верой в бессмертие, и именно такое сочетание религиозных идей приводит его к признанию возможности крайних мер (вплоть до убийства) ради достижения благого будущего для человечества. Показано, что двумя другими чертами религиозности Раскольникова являются: во-первых, сближение Бога и человека (в идее человекобожества), что оправдывает возможность поступков человека, нарушающих моральный закон, и, во-вторых, представление о Новом Иерусалиме (об эсхатологической перспективе человеческой жизни) как конечной точке исторического развития человечества (т. е. как имманентного земной действительности). Автор высказывает предположение, что источником такой необычной комбинации религиозных идей является историческая концепция И.Г. Фихте. В статье показано, что все герои романа «Преступление и наказание» обладают своим представлением о будущем; на основе сопоставления их взглядов сделан вывод о том, что самый принципиальный момент здесь – это представление о бессмертии как продолжении существования личности в земной действительности. При наличии такого представления человек может смириться с господством зла и несовершенства в настоящем, понимая, что он может достичь добра и совершенства в последующем своем существовании в том же мире вместе с другими людьми. Доказывается, что эта точка зрения соответствует религиозной вере самого Достоевского.

Ключевые слова: философское мировоззрение Достоевского, «Преступление и наказание», религиозная вера, будущее человечества, бессмертие как продолжение жизни в земной реальности.

Вопрос о будущем человечества является одной из самых актуальных проблем современности. Явный прогресс в научно-технической области принес человечеству чувство незащищенности, людям все труднее контролировать развитие науки и технологии они вынуждены задаваться вопросом: наука и техника – это счастье или бедствие для нас? Хотя, как кажется, мы можем предсказать будущее с точки зрения научно понятых закономерностей истории, оно остается проблемой для современной философии. Недостаток современного подхода состоит в том, что будущее рассматривается только как проблема рационального познания, в отрыве от нравственных ценностей отдельного человека. Однако в русской философии многие известные мыслители доказывали, что проблему будущего невозможно решить вне учета разнообразия ценностей отдельных людей. Наиболее значимый пример подхода к этой проблеме с такой точки зрения дает творчество русских писате-

лей, особенно творчество Ф.М. Достоевского. Первостепенное значение в этом контексте имеет роман «Преступление и наказание».

В романе «Преступление и наказание» писатель передает свои мысли о будущем человечества через размышления Раскольникова о смысле жизни отдельного человека. Достоевский доказывает, что решить проблему существования всего человечества можно только вместе с определением судьбы отдельной личности. Но у человека есть перспектива, сопоставимая с существованием человечества, только если он признается бессмертным; в этом смысле Достоевский связывает проблему будущего человечества с проблемой бессмертия.

Достоевский показывает, что будущее героев в значительной степени определяется их религиозными идеями. Важнейшей проблемой романа является вопрос о том, верит ли Раскольников в Бога. Поскольку Раскольников совершает убийство осознанно, это, как кажется, однозначно свидетельствует о его неверии в Бога. Однако связь поступка Раскольникова и его религиозной верой гораздо сложнее.

Обратим внимание на слова, сказанные Раскольниковым. Следовательно Порфирий Петрович задает Раскольникову три прямых вопроса: верит ли он в Новый Иерусалим; верит ли он в Бога; верит ли он в воскрешение Лазаря. Раскольников ответил на все вопросы утвердительно. Более того, в тексте указано, что Раскольников не боялся встретиться взглядом со следователем: «Верую, – повторил Раскольников, поднимая глаза на Порфирия.» [1, с. 201]. Это свидетельствует о его чистой совести, он действительно искренне верит в Новый Иерусалим и в Бога. Стоит отметить, что Новый Иерусалим упоминает сам Раскольников, а уже о вере в Бога его спрашивает Порфирий, и Раскольников дает утвердительный ответ. Только на вопрос о воскрешении Лазаря Раскольников отвечает уклончиво (об этом мы поговорим позднее). Во всяком случае, Раскольников дал понять следователю, что его отношение к Богу предельно ясное. Можно было бы подумать, что это сказано следователю лицемерно, чтобы избежать подозрений, однако этому предположению однозначно противоречит тот факт, что Раскольников в статье, прочитанной следователем, а затем и в личной беседе с ним ясно и четко изложил свои представления о вере, свои взгляды на мир, что, конечно же, вызвало подозрение у Порфирия.

Очень важно отметить поведение Раскольникова. Он молился перед тем, как впервые отправиться в полицейский участок, «он было бросился на колени молиться, но даже сам рассмеялся, – не над молитвой, а над собой»¹. Эта

¹ См.: *Достоевский Ф.М. Преступление и наказание // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 6. Л., 1973. С. 74 [1].* (Далее ссылки на издание романа Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» даны в тексте в круглых скобках с указанием страниц.)

фраза является ключом к пониманию религиозной веры Раскольникова. По мнению героя, молитва священна и действенна, Бог существует, но сам человек несовершенен и не всегда достоин общения с Богом; став носителем греха, он теряет свою таинственную связь с Богом. Поэтому в дальнейшем Раскольников дважды просит помолиться за него, но сам не молится. Первый раз это происходит в ночь смерти Мармеладова, отца Сони, когда Раскольников отдал все свои деньги ее матери Катерине. Вслед за этим Соня послала свою сестру Поленьку догнать его, чтобы узнать имя, а Раскольников попросил Поленьку помолиться за него: «Полечка, меня зовут Родион; помолитесь когда-нибудь и обо мне: “и раба Родиона”, – больше ничего» (с. 147). Второй раз – перед тем, как добровольно сдать. Раскольников пришел проститься с матерью и просит ее за него помолиться: «Нет, а вы станьте на колени и помолитесь за меня Богу. Ваша молитва, может, и дойдет» (с. 397). По мнению Раскольникова, мать и Поленька являются воплощением христианского духа, и, хотя, возможно, они утратили свою внутреннюю связь с Богом, он по-прежнему прислушивается к их молитвам. В целом можно сказать, что Раскольников не становится нигилистом, в нем все еще присутствует вера в Бога. Но одновременно с этим в его сознании присутствует яркое представление о будущем человечества, и именно оно приводит его к преступлению.

Раскольников делит всех людей на две категории: «обыкновенные» и «необыкновенные». Причем, чтобы реализовать будущее человечества, «необыкновенные» люди имеют право господствовать и даже убивать «обыкновенных» людей. Он так выражает суть своей теории следователю: «Первый разряд всегда – господин настоящего, второй разряд – господин будущего. Первые сохраняют мир и приумножают его численно; вторые двигают мир и ведут его к цели. И те, и другие имеют совершенно одинаковое право существовать» (с. 200–201). Раскольников относил себя ко второй категории – категории «необыкновенных» людей, и поэтому, чтобы приблизить благое будущее человечества, убил старуху-процентщицу. Он решает добровольно сдать не потому, что осознал ошибку своей теории, а потому, что ошибся в оценке себя самого; он оказался «обыкновенным» человеком и, следовательно, по его же теории, не имел права убивать. Раскольников считал, что старушка-ростовщица, которую он убил, была «вошь», но после того, как он совершил преступление, он оказался еще более ничтожной «вошью». Приведя три причины, по которым считал себя «вошью», он заканчивает свое «самоосуждение» таким образом: «Потому, потому окончательно вошь, – прибавил он, скрежеща зубами, – потому что сам-то я, может быть, еще сквернее и гаже, чем убитая вошь, и заранее предчувствовал, что скажу себе это уже после того, как убью!» (с. 211). Этими словами Раскольников признает, что он «обыкновенный» человек, и не имеет права убивать, но это вовсе не означает, что он отказывается от своей теории и признает, что и у настоящих «необыкновенных» людей также нет права убивать. Профессор факультета фи-

лософии Пекинского университета Сюй Фэнлинь отмечает, что «не религиозная проповедь Сони, а ее любовь способствовала признанию в содеянном и добровольной явке Раскольникова. Но любовь изменила лишь его внешнее поведение, решив вопрос об отбывании наказания, а не вопрос о признании вины» (с. 20). Достоевский прямо пишет об этом в эпилоге романа: «В глазах ее засветилось бесконечное счастье; она поняла, и для нее уже не было сомнения, что он любит, бесконечно любит ее, что настала же наконец эта минута...» (с. 421). Но это вовсе не значит, что Раскольников отказался от своей теории. Почему у человека, который верит в Бога, возникают подобные мысли?

Следователь Порфирий – один из тех, у кого было взаимопонимание с Раскольниковым. Хотя до основных событий романа он не был близок с ним, но сразу глубоко ощутил религиозную веру Раскольникова, именно поэтому он сказал ему: «Я вас почитаю за одного из таких, которым хоть кишки вырезай, а он будет стоять да с улыбкой смотреть на мучителей, – если только веру или Бога найдет» (с. 351). Из нашего предыдущего анализа следует, что Порфирий не мог утверждать, что Раскольников не верит в Бога, но следовательно приходит к выводу, что его вера ошибочна, что его Бог искажен, что у него нет истинной веры, он не нашел истинного Бога. Порфирий, конечно, был «обыкновенным» человеком, и все, что он говорил Раскольникову, он говорил на основе общепринятого православного учения, хотя и высказал это только как свою собственную точку зрения. Порфирий обращает наше внимание на то, что у Раскольникова есть свое собственное религиозное мировоззрение, отличающееся от общепринятого, и именно оно привело его к преступлению. Мы попытаемся раскрыть смысл этого мировоззрения Раскольникова.

Во-первых, Раскольников верит в Бога, но его Бог – это не богочеловек, а человекобог, не тот Бог, который становится человеком, а человек, который становится Богом. Раскольников имеет в виду, что «необыкновенные» люди в чем-то приближаются к Богу традиционного христианства: Бог традиционного христианства жертвует собой на кресте, и Раскольников видит в этом акте ту же волю, которая ведет «необыкновенных» людей к преступлению. В романе «Бесы» Кириллов говорит об этом же: «Если Бог есть, то вся воля его, и из воли его я не могу. Если нет, то вся воля моя, и я обязан заявить своеволие» [3, с. 470]. Разница между главными героями двух романов только в том, что Кириллов выбрал самоубийство, а Раскольников – убийство. Но после признания в содеянном мысли Раскольникова изменились. Теперь он уверен, что «необыкновенные» люди не должны быть убийцами, которые крестят землю кровью, истинные великие люди и без таких радикальных средств достигают своей цели, они такие же почитаемые, как Солнце, поскольку достигли в себе единения божьего и человеческого. Именно об этом Порфирий говорит Раскольникову: «Станьте солнцем, вас все и увидят.

Солнцу прежде всего надо быть солнцем» (с. 352). Этой фразой Порфирий возлагает на Раскольникова некую надежду на то, что он может стать в будущем стать Солнцем, и, на самом деле, по окончании романа Раскольников, кажется, медленно встает на путь созидания себя новой личностью. Он делает попытку стать подлинной «высшей личностью» в понимании Достоевского. Эти истинные «высшие личности» не прибегают к насильственному господству, а оказывают влияние на окружающих с помощью какой-то таинственной духовной силы. И.И. Евлампиев в статье «“Высшие” и “низшие” типы Достоевского» по этому поводу пишет: «Трагедия Раскольникова вовсе не в том, что он хочет стать “высшей” личностью (“высшим типом”), а в том, что он находит неверный путь к этой цели» [4, с. 304]. После признания вины Раскольников, как кажется, сможет стать истинной «высшей личностью».

Во-вторых, Раскольников по-своему понимает идею Нового Иерусалима. Эта идея происходит из Откровения Иоанна Богослова, где говорится о том, что новый город сойдет с небес, когда наступит конец света, и спасенные будут жить в этом городе. В Откровении говорится: «И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего» (Откр. 21:2). Раскольников говорит следователю Порфирию: «Одним словом, у меня все равносильное право имеют, и – *vive la guerre éternelle* [да здравствует вековечная война (фр.)], – до Нового Иерусалима, разумеется!» (с. 201). В ответ Порфирий спрашивает, верит ли Раскольников в Новый Иерусалим, и Раскольников отвечает, что верит. Но Новый Иерусалим Раскольникова отличается от христианского Нового Иерусалима, так как в Новом Иерусалиме Раскольникова должно быть реализовано полное предназначение человечества, т. е. он задает исторический, а не сверхисторический идеал будущего человечества. На каторжных работах Раскольников получил тяжелое заболевание, во время которого он мечтал о том, чтобы вся Европа была заражена страшной болезнью, суть которой заключается в том, что все люди настаивают на личной правде и убивают друг друга за это. Но и на этом история не должна была закончиться, и Раскольников продолжал мечтать: «Спастись во всем мире могли только несколько человек, это были чистые и избранные, предназначенные начать новый род людей и новую жизнь, обновить и очистить землю, но никто и нигде не видал этих людей, не слышал их слова и голоса» (с. 420). Эти люди и являются теми высшими людьми, о которых мы говорили выше, они являются воплощением самого Раскольникова и его представлений об идеале исторического развития. Они и составят Новый Иерусалим, по мнению Раскольникова.

Нетрудно обнаружить, что это очень похоже на мысль одного из представителей немецкой классической философии, а именно И.Г. Фихте, которую он изложил в труде «Основные черты современной эпохи» (1806). В этой книге Фихте выделяет пять эпох всемирной истории, в которых челове-

чество должно было сначала пребывать в непосредственном единстве, затем испытать раскол и абсолютное разделение и в конечном счете объединиться. Он писал: «Весь же путь, которым человечество проходит через этот ряд в здешнем мире, есть не что иное, как возвращение к той ступени, на которой оно стояло в самом начале; возвращение к исходному состоянию и есть цель всего процесса» [5, с. 370]. Достоевский был хорошо знаком с философией Фихте, его взглядом на историю человечества. Пятый этап мировой истории Фихте это и есть Новый Иерусалим Достоевского. В нем весь распавшийся человеческий мир снова объединяется. Идеи, изложенные Фихте в книге «Основные черты современной эпохи», в конечном счете стали одним из главных истоков философии истории в России. Преступление Раскольникова было совершено для того, чтобы построить в рамках истории такой Новый Иерусалим. Примечательно, что после признания своего преступления он все еще настаивал на этой идее, и в этом смысле он оставался вне православного учения, помещавшего Новый Иерусалим за пределами истории и вообще земной жизни.

В-третьих, причиной преступления Раскольникова стало отсутствие в его религиозном мировоззрении жизненно важного звена – идеи бессмертия. Размышления Достоевского и его героя на эту тему восходят к одному из постулатов чистого критического разума в книге И. Канта «Критика практического разума» (1788). В своей работе Кант сформулировал антиномию практического разума: в эмпирическом мире, как правило, нравственные люди не имеют счастья, счастливые люди не имеют нравственности, которая не может быть точно оправдана человеческим разумом. Чтобы разрешить эту антиномию, Кант выдвинул постулаты чистого практического разума, которые включают существование Бога и бессмертие души. Он считал, что только вера в справедливого Бога и вера в бессмертие души гарантируют, что нравственность и счастье в жизни станут единым целым, хотя бы после смерти, и только тогда у нас будет возможность стать по-настоящему добродетельными в этом мире. Кант в своей книге утверждает, что нравственность и счастье требуют бесконечного прогресса, «но этот бесконечный прогресс возможен, только если допустить продолжающееся до бесконечности существование и личность разумного существа (такое существование и называют бессмертием души)» [6, с. 455].

Эта мысль Канта была очень значимой для русской литературы и философии. Как мы уже упоминали ранее, когда следователь Порфирий спросил Раскольникова, верит ли тот в Новый Иерусалим и верит ли в Бога, Раскольников ответил вполне ясно, но когда Порфирий спросил, верит ли он в воскрешение Лазаря, Раскольников начал уходить от ответа и сам спросил: «Зачем вам все это?» (с. 201). Порфирий был вынужден снова задать этот вопрос. Очевидно, что Раскольников не верит в воскрешение Лазаря и не имел мысли о бессмертии. Соня, как и Раскольников, была вынуждена нести тяжелое

бремя греха ради семьи, но Соня не способна совершить преступление, потому что верит в вечную жизнь. Несмотря на то, что жизнь у нее тяжелая, она верит, что после смерти сможет обрести какое-то успокоение и счастье. Соня читает Раскольникову историю о воскрешении Лазаря в Евангелии от Иоанна в надежде, что он тоже поверит в вечную жизнь, но Раскольников не принимает религию Сони. Раскольников не верит в идею вечной жизни и поэтому не может вынести переживаний о мирских страданиях – именно стремление здесь и сейчас разрешить проблему этих страданий заставляет его совершить убийство. В этом и состоял недостаток религиозного мировоззрения Раскольникова, именно отсутствие мысли о бессмертии привело к провалу его идеи о возможном благополучном будущем человечества. Невозможность поверить в идеал такого благополучного будущего человечества стала для Раскольникова трагедией его веры.

М.М. Бахтин считал романы Достоевского полифоническими произведениями, в которых каждый персонаж выражает свою неповторимую точку зрения, и все они не складываются в единое мировоззрение и не могут быть приписаны самому автору. Это утверждение Бахтина остается спорным, так как трудно предположить, что Достоевский, являющийся одним из величайших мыслителей России, не пытался выразить в своих произведениях собственного оригинального мировоззрения. Но мнение Бахтина, по крайней мере, заставляет признать, что каждый персонаж в романе Достоевского имеет право на свое собственное слово. Не только у Раскольникова есть свое философское представление о будущем, но и у других персонажей романа, таких как Разумихин, Соня, ее отец Мармеладов, ее мать Катерина и Свидригайлов. Их размышления о будущем человечества также имеют глубокий философский подтекст, который важно иметь в виду.

Разумихин ближе всего к самому Достоевскому в мыслях о будущем человечества. Он отличается от Раскольникова тем, что никого не убивал, наоборот, был надежным другом и мужем. Через Разумихина Достоевский выражает некоторые из своих мыслей, близких к тем идеям Раскольникова, которые последовали за его признанием и покаянием. Разумихин критикует популярные в России идеи утопистов того времени: «У них не человечество, развившись историческим, живым путем до конца, само собою обратится, наконец, в нормальное общество, а, напротив, социальная система, выйдя из какой-нибудь математической головы, тотчас же и устроит всё человечество и в один миг сделает его праведным и безгрешным, раньше всякого живого процесса, без всякого исторического и живого пути!» (с. 197). Видно, что Разумихин не отрицает социального развития и не спорит с тем, что в его время социальная система несовершенна. Но он считает, что социальное развитие должно основываться на живых исторических законах, а не на модели, разработанной математическим умом.

Соня представляет будущее человечества в соответствии с право-

славным учением, которому она глубоко привержена. В противоположность этому идея Раскольникова связана с его особым религиозным мировоззрением, которое подразумевает вечную жизнь на земле. В связи с этим И.И. Евлампиев отмечал, что некоторые герои Достоевского по-особому понимают бессмертие: «Здесь нужно обратить внимание на то, что история Лазаря, хотя она и содержится в канонической евангелии, не очень согласуется с ортодоксальной концепцией бессмертия, согласно которой после смерти человек уже не вернется в земной несовершенный мир, а будет существовать в райском мире, вне времени. Лазарь, воскрешенный Иисусом Христом, снова живет в том же несовершенном земном мире, что и раньше, до своей смерти; фактически ему после воскресения предстоит прожить новую жизнь, подобную первой земной жизни» [7, с. 211]. Именно такую мысль о земной вечной жизни принял Раскольников.

У Мармеладова, отца Сони, мы также видим стремление к эсхатологическому пониманию будущего человечества. Мармеладов любит выпить и очень хорошо знает свои недостатки, но он не боится судного дня, потому что твердо верит в то, что Иисус Христос может простить ему все грехи в связи с тем, что он глубоко осознает их и раскаивается в своей греховности. «И возглаголят премудрые, возглаголят разумные: “Господи! почто сих приемлеш?” И скажет: “Потому их приемлю, премудрые, потому приемлю, разумные, что ни единый из сих сам не считал себя достойным сего...”» (с. 21). Вероятно, нужно признать, что именно так представляла будущее большая часть русского народа.

Мать Сони Катерина также высказывает свое собственное мнение о будущем. Ее мнение тесно связано с ее концепцией «правды». Российский философ Н.К. Михайловский отметив, что слово «правда» в русском языке имеет двойное значение: с одной стороны, оно означает истину, т.е. объективную истину, с другой стороны, означает справедливость, т.е. субъективную истину, писал: «...всякий раз, когда мне приходит в голову слово “правда”, не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой. Такого слова нет, кажется, ни в одном европейском языке» [8, с. 84]. «Истина» в русской философии заключается не только в «действительности», но и, что более важно, в «справедливости». После оскорблений Лужина Катерина, которая оказалась на грани нервного срыва, вышла на улицу побираться вместе со своими детьми, надеясь найти на улице хоть какую-то «истину», которая больше «справедлива», чем «истинна». Кроме того, Катерина задавала многочисленные язвительные вопросы священнику в ночь, когда умер ее муж, и отказалась позвать священника к умирающему, понимая, что ее религиозное мировоззрение отличается от православной доктрины. Катерина не верит в бессмертие, не верит в то, что нравственность и счастье в мире после смерти станут одним целым, она искала «истину» на земле, но ее поиски оказались безрезультатны, что привело ее не только к трагедии веры, но и к смерти.

Знание Свидригайлова о будущем человечества также тесно связано с его мыслями о вечной жизни. Свидригайлов в своей первой встрече с Раскольниковым излагает свои мысли о привидениях, как умерших людях, продолжающих существовать в некотором «параллельном» мире, в этом смысле его взгляды также сильно отличаются от того, что было в православном учении: «Здоровому человеку, разумеется, их незачем видеть, потому что здоровый человек есть наиболее земной человек, а стало быть, должен жить одною здешнею жизнью, для полноты и для порядка. Ну а чуть заболел, чуть нарушился нормальный земной порядок в организме, тотчас и начинает сказываться возможность другого мира, и чем больше болен, тем и соприкосновений с другим миром больше, так что когда умрет совсем человек, то прямо и перейдет в другой мир» (с. 221). Бессмертие, о котором говорит Свидригайлов, означает не вечную жизнь в Царстве Небесном, а сводится к тому, что после смерти человек вступает в мистическое царство, в котором он все еще может поддерживать связь с живыми людьми. Представление об этом царстве также является очень распространенным в российской философии смерти. Знания Свидригайлова о будущем человечества берут исток от этой идеи бессмертия. По мнению Свидригайлова, люди, находящиеся в состоянии вечной жизни, будут общаться с живыми и в конечном счете придут вместе к завершению истории.

Таким образом, по Достоевскому, представление человека о будущем напрямую зависит от его веры в идею бессмертия. Если человек верит в бессмертие, то он имеет положительное мнение о будущем человечества и именно поэтому может терпеть временные бедствия. Если человека не верит в бессмертие, то он отрицательно оценивает и будущее человечества. В этом случае он не может терпеливо относиться к жизненным невзгодам и трагедиям и может даже убить других или совершить самоубийство, чтобы решить проблему. К этому мнению нас подводят истории всех героев романа. Попытаемся понять, как мыслит будущее сам Достоевский.

Многие русские философы цитировали письмо В.Г. Белинского к В.П. Боткину (от 1 марта 1841 г.), когда пытались понять мысли Достоевского о будущем человечества. В своем письме Белинский писал: «Если бы мне и удалось влезть на верхнюю ступень лестницы развития, – я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II и пр., и пр.: иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головою» [9, с. 22–23]. В своей книге «Добро в учении гр. Толстого и Фр. Ницше» Лев Шестов утверждает, что этот отрывок из письма Белинского противоречит другим его высказываниям. Белинский был революционным демократом, для него реализация правильного будущего человечества было главной идеей, забота же о судьбе каждого человека кажется противоречащей его главной идее. Н. О. Лосский цитирует этот отрывок в книге «История русской философии» и считает, что Белин-

ский отошел от гегелизма следования западническим идеям. Однако такое понимание Белинского является ошибочным, и непонимание этого может привести к неправильному пониманию Достоевского. Белинский, будучи революционным демократом, не принимал идеи бессмертия в православном учении, для него те, кто умерли, умерли навсегда и поэтому невозможно было принять их жертвы. Отсюда его скрытый протест против прогресса. Достоевский тоже не был православным писателем в строгом смысле этого слова, и его литературные творения не оправдывали православное учение, но у него было свое религиозное мировоззрение и своя идея бессмертия. Для Достоевского те, кто умерли, все-таки имеют возможность продолжить жить, как Лазарь в Евангелии от Иоанна; они хоть и продолжают испытывать страдания, но не закончили своего существования, а обрели бессмертие. Поэтому Достоевский мог соглашаться с тем, что ради будущего человечества жертвы возможны. Белинский же больше напоминает персонажа романа Достоевского, испытывающего мучения из-за невозможности поверить в бессмертие.

Глава «Бунт» в романе «Братья Карамазовы», на наш взгляд, тоже часто истолковывается неправильно. Иван задал Алеше знаменитый вопрос: «Представь, что это ты сам возводишь здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им наконец мир и покой, но для этого необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего лишь одно только крохотное созданище, вот того самого ребеночка, бывшего себя кулачком в грудь, и на неотомщенных слезках его основать это здание, согласился ли бы ты быть архитектором на этих условиях!?» [10, с. 223–224]. Считается, что сам Достоевский из-за беспокойства о каждом человеке не желал бы быть архитектором этого здания. Однако мы считаем, что это неправильный вывод. Достоевский верил в бессмертие и поэтому не считал, что слезы ребенка не могут быть искупленными; в результате он, конечно, мог смириться с любыми проявлениями зла в реальности. В отличие от него, у Ивана Карамазова не было мысли о вечной жизни, для него слезы ребенка не допускают искупления, поэтому он не мог смириться с фактом зла, который и привел его к «бунту» и к написанию Поэмы о Великом инквизиторе. Смысл Поэмы о Великом инквизиторе состоит именно в том, что люди, теряя веру в вечную жизнь, не могут свободно поверить в Бога и поэтому полагаются только на принудительную веру, которую им навязывает Великий инквизитор, заставляющий их идти к кресту. По мнению Достоевского, мы все еще живем в мире «Великих инквизиторов», но будущее человечества зависит от Иисуса Христа, который хочет, чтобы люди свободно склонялись к Богу.

Наиболее ясное представление о взглядах Достоевского на будущее человечества и бессмертие дает «Дневник писателя». В выпуске от октября 1876 г., в очерке под названием «Два самоубийства», говорится о самоубийстве юной дочери известного русского писателя Елизаветы Александровны Герцен. Достоевский считает, что дочь Герцена умерла от бессмысленности

жизни. Сразу после этого он опубликовал маленький рассказ под названием «Приговор», содержащий мысли самоубийцы, оправдывающего свой поступок. Молодой человек рассуждает таким образом: «И наконец, если б даже предположить эту сказку об устроенном наконец-то на земле человеке на разумных и научных основаниях – возможно и поверить ей, поверить грядущему наконец-то счастью людей, – то уж одна мысль о том, что природе необходимо было, по каким-то там косным законам ее, истязать человека тысячелетия, прежде чем довести его до этого счастья, одна мысль об этом уже невыносимо возмутительна» [11, с. 147]. Молодой человек приходит к мысли, что нужно либо уничтожить мир, либо уничтожить себя, и, поскольку он не в состоянии уничтожить мир, он может только уничтожить себя. В итоге он приходит к необходимости покончить с собой. Нетрудно заметить, что мысли молодого человека поразительно совпадают с мыслями Белинского и Ивана Карамазова. Читатели Достоевского могут допускать, что это мнение самого писателя, что это сам Достоевский убеждает таким образом людей покончить с собой. Но это ошибочное мнение, поскольку Достоевский резко расходился во взглядах с Белинским и никогда не одобрял религиозного мировоззрения Ивана Карамазова.

В ответ на критику своего рассказа «Приговор», Достоевский опубликовал четыре очерка в декабрьском выпуске «Дневника писателя», чтобы прояснить свою позицию. В первом очерке под названием «Запоздавшее нравучение» Достоевский откровенно признался в том, что запоздал с вразумлениями о пагубности самоубийств. Во второй статье, озаглавленной «Голословные утверждения», Достоевский пишет: «Статья моя “Приговор” касается основной и самой высшей идеи человеческого бытия – необходимости и неизбежности убеждения в бессмертии души человеческой. Подкладка этой исповеди погибающего “от логического самоубийства” человека – это необходимость тут же, сейчас же вывода: что без веры в свою душу и в ее бессмертие бытие человека неестественно, немислимо и невыносимо» [12, с. 46]. Тем самым Достоевский четко выразил свое отношение к позиции Белинского и Ивана Карамазова, которые именно из-за недопущения мысли о бессмертии не могут смириться с проявлением всякого рода зла в реальности. Достоевский же в силу своего убеждения в бессмертии готов к столкновению со злом, и он не будет прибегать к убийству или самоубийству для окончательной победы над ним «здесь и сейчас». В третьем очерке, озаглавленном «Кое-что о молодежи», Достоевский утверждает, что именно потому, что русская молодежь не верит в бессмертие, она склоняется к мысли о самоубийстве. В четвертом очерке, озаглавленном «О самоубийстве и о высокомерии», Достоевский предостерегает прогрессивных деятелей от прямолинейного понимания проблемы: прогресс в социальном устройстве неизбежно уменьшит число самоубийств, и только мысль о вечной жизни может действительно повлиять на сознание молодых людей. В целом, размышления

Достоевского о самоубийстве были направлены не на то, чтобы убедить людей не совершать самоубийство, а на то, чтобы представить людям идею вечной жизни, благодаря которой человек сможет поверить в благоприятное будущее для всех. По мнению Достоевского, человечество может достичь бессмертия именно в будущем, в истории. Для него вечная жизнь – это не вечная жизнь в Царстве Небесном, утверждаемая учением церкви, а именно земная вечная жизнь. Достоевский убеждает нас в том, что, только если мысль о бессмертии живет в сердцах людей, они способны думать о будущем человечества и строить это будущее, если же мысль о вечной жизни отсутствует в сердце человека, то он будет ощущать одиночество и безнадежность и окажется вне перспективы будущей устроенной жизни, которая только и способна придать смысл бытию отдельного индивида и всех вместе.

Литература:

1. *Достоевский Ф.М.* Преступление и наказание // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 6. Л., 1973. 423 с.
2. *Сюй Фэнлинь.* «Преступление и наказание» и православие // Русская литература и искусство (Китай). 2017. № 2. С. 16–23 (на китайском яз.).
3. *Достоевский Ф.М.* Бесы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 10. Л., 1974. 520 с.
4. *Евламиев И.И.* «Высшие» и «низшие» типы Достоевского (об одной важной теме «Дневника писателя») // Достоевский и мировая культура. Альманах. № 30(2). СПб., 2013. С. 283–306.
5. *Фихте И.Г.* Основные черты современной эпохи // Фихте И.Г. Соч. В 2 т. Т. 2. СПб., 1993. С. 359–617.
6. *Кант И.* Критика практического разума // Кант И. Соч. В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 311–501.
7. *Евламиев И.И.* Гипертекст идеи бессмертия в творчестве Ф. Достоевского // Достоевский и мировая культура. Альманах. № 34. СПб., 2016. С. 195–216.
8. *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 2011. 550 с.
9. *Белинский В.Г.* Письма 1841–1848 гг. // Белинский В.Г. Полн. собр. соч. В 13 т. Т. 12. М., 1956. 596 с.
10. *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 14. Л., 1976. 512 с.
11. *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя за 1876 год (май–октябрь) // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 23. Л., 1981. С. 5–162.
12. *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя за 1876 год (ноябрь–декабрь) // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 24. Л., 1982. С. 5–65.

Осипова Татьяна Александровна

Санкт-Петербургский гос. ун-т

**«ОТ СУБЪЕКТА К ПРОЕКТУ»: ЭНТРОПИЯ И НЕГЭНТРОПИЯ «Я».
ОТ ДИСКУРСИВНОЙ ФИЛОСОФИИ К ФИЛОСОФИИ ВИЗУАЛЬНОСТИ**

Аннотация. В статье феномен интеркультуры рассматривается сквозь призму цифровой реальности, определяющей в последние десятилетия как общие параметры современности, так и представление человека о себе самом. Автор показывает, что информационное общество, несмотря на его оснащённость новейшими техническими изобретениями, по существу воспроизводит и эксплуатирует традиционные мифологемы, лежащие в основании человеческой культуры. Таким образом, интеркультура может быть схвачена как воскрешение архаики или же как стилизация ее основополагающих компонентов. Потеря человеком его живого «Я» в условиях интеркультуры компенсируется символическим приращением его эго, что открывает возможность для моделирования оптимальной формы человеческой жизни. Существенным изъяном символизации «Я» является ужесточение контроля над человеком и его внутренним миром со стороны структур власти.

Ключевые слова: интеркультура, новая архаика, информационное общество, свобода человека, массовая культура, глобализация.

Интеркультура – это прежде всего цитата, реминисценция, но не односторонняя, а хиастическая, где зеркальность отражения переворачивает мир: «*Vérum est sine mendáció, cértum et veríssimum: quod est inférius est sícut id quod est supérius. Et quod est supérius est sícut id quod est inférius, ad perpetránda mirácula réi uníus*» [2].

Детерминация интеркультуры как понятия обращает нас к следующему синонимическому ряду: синкретизм, поликультурность, синергия.

Синергетический потенциал явления (интеркультуры) проявляется в возникновении на основе двух и более традиций нового культурного образования – реципиента, по мощности превосходящего исходники культур-доноров. Интеркультура сопутствует глобализации, она может включать в себя элементы массовой культуры, но не сливается с ней. Интеркультура – это культура пограничья, ситуация «двоеверия», «двойного дна», она представляет собой своеобразную диалектику человеческой души, столкнувшейся с вызовом меняющегося мира – океана, неизменно разрушающего шаблоны песочных замков устоев традиции. Интеркультура – это перманентная «тектоническая активность», возникающая на сломе старых форм жизни в момент вторжения новых. Интеркультура использует обломки культур-предшественниц, но создаваемое ею часто напоминает воскрешение архаики в новой оболочке. Интеркультура хиастична, интертекстуальна, она пишет свой текст цитатами, привлекает тематику отражений и двойников. Её канон – это форма полифонии, в которой мелодия сама для себя образует контрапункт. Интеркультура не оставляет «прошлого», её механизмы памяти не настроены

на консервацию в архиве, она пожинает и включает в своё пространство, накладывая на всякий попавший в поле её внимания объект новый фильтр комментария и трактовки. Благодаря подобной ситуации мы можем говорить о пьесах Шекспира, перенесенных в сюрреалистический мир аниме сериала «Romio x Juliette» (Такуо Кавамура, 2007), или увидеть фрагментированную «Бюрю» в интеллектуальном творении П. Гринуэя «Prospero's Books» (1991), или лицезреть постановку пьесы «Сказки Гофмана» В. Бархатова на сцене Мариинского театра с задействованием медиа-эффектов и образов – аллюзий на философию К. Кастанеды.

Существует точка зрения, согласно которой глобализация способствует демократизации общества и выводу масс на авансцену истории. Более точными были бы слова не о минимизации социальных различий, а о снятии важности телесных маркеров – вопросы нации, гендера и возраста отныне стоят не в ключе контраста и противопоставления, а в зыбкости размытия различий. Социальная картина осталась прежней: элитарное меньшинство осталось на своих позициях с теми лишь изменениями, что оно стало ещё малочисленнее, а «массовое» большинство стало ещё более многочисленным. Вопреки такой социальной диспозиции культурная ситуация иная – элитарная культура также захвачена в сети интеркультуры и видоизменена. Главенствующая роль отведена принципу «моды», культу haute couture. Как и писал Х. Ортега-и-Гассет [3], после обрушения старой религиозности, воцарения эры «разума» неизбежно приходит новый миф, вновь заколдовывающий – творящий «реальность». Мифотворцы PR в эпоху медиа занимают не менее важные позиции, чем жрецы Вавилона и Египта.

Жрецы, священные жертвы и паства – каждый в мире включен в мессу нового культа. Ежедневная практика получения информации о мире и манифестирование своей позиции в мир через посредника медиа делает представителя любой социальной страты в равной степени зависимым от медиа. Более того, эта зависимость заявлена нам не только как ментально-символическая апория, но и как новая телесность, отрешенная от самого тела как материальной формы и «собственности» конкретного индивида. «Полагая вслед за Маклюэном, что наше внутреннее находится вовне, а наше внешнее – внутри, Больц исходит из тезиса знаменитого канадского медиа-теоретика, что все технологии представляют собой расширение тела (Physis). Тогда новые медиа представляют собой овнешнение нашей самости, производя, как это усмотрел уже Вальтер Беньямин, коллективную хирургию социального тела. Больц понимает медиа как расширение центральной нервной системы, а её саму – как электронную сеть, синтезирующую и координирующую наши органы чувств» [1, с. 163].

Подлинное койне мира медиа – это двулика герма цифры и образа; иконический переворот заменил привычную дуальную доминанту «гламур и дискурс» на «гламур и код (цифру)» [4].

Интернет стал смыслообразующим центром интеркультуры и сердцем информационной эпохи. Интернет является одновременно разрушителем границ и пограничьем в значении медиума, посредника. Девальвируя глубину черты границы, Интернет делает возможным обмен информацией и социальные контакты между людьми вне зависимости от их физического местоположения. «Однако падение границ приводит к возникновению двух противоположных явлений. С одной стороны, ни одно национальное образование не в состоянии запретить своим членам знать, что происходит в других странах, и скоро ни одна диктатура не сможет отгородить своих подданных от мира. С другой стороны, централизованный надзор государств за деятельностью граждан с некоторых пор отошел к иным могущественным инстанциям, которые технически оснащены (хотя и не всегда законно уполномочены)» [5, с. 151].

Цифровой коллизей Интернет одновременно схож с культовым сооружением, возведенным в пространстве символического и представляющим собой апогей религиозных чувств человека информационной эпохи, и с паноптиконом – проектом идеальной тюрьмы И. Бенетама. Культовый полюс напряжения удачно был выражен в образе и понятии «Маниту» в романе В. Пелевина «Snuff» – Бог (индейский Маниту) и экран (monitore) со всем демонстрируемым на нём информационным потоком. Репрессивный полюс напряжения ассоциируется с другим литературным примером – Большим Братом Дж. Оруэлла, только в нашу эпоху нет необходимости насильственной организации надзора и покорности индивида: массы сами надзирают и наказывают себя, снимая большую часть социального и иного, в том числе и физиологического, напряжения через пространство симуляции – Интернет.

Практически каждый обладает личным гаджетом – окном в цифровой коллизей. Значительную часть досугового времени люди проводят именно там. Каждый находит там зрелище по вкусу, и немногие предпочитают библиотеку, шоу – спектаклю. Социальные взаимодействия, общение происходит через выбор «иконки», «аватара» в галерее контактов, которые мы вправе блокировать, заводить или отправлять информацию – сообщения в любое время суток.

Отсутствие индивида в социальных сетях рассматривается или как ретроградность, или же как странность, некое несоответствие негласному этикету эпохи, если не неприличность, то невыполнение общественного долга.

Вопрос присутствия индивида в сети является важным при приеме на работу «рядового гражданина», практически каждый социальный деятель заботится о создании целой команды менеджеров, ведущих их профайлы в социальных сетях. Отныне внимание большинства, оказывающегося не столь молчаливым, становится осязаемым и свернутым в символ одобрения – «лайка» или неодобрения – «дизлайка». Социальные сети подобны виртуальным коллизеям. Поднятый вверх или опущенный вниз палец «безликого зрителя»

решает вопрос, но не подлинной жизни и смерти, а символической. Вышедший на арену получает приз – алиби на существование собственного цифрового «Я» или переживает «маленькую смерть».

Единственная новая граница, которую установил Интернет, – это фронтир между криэйтерами – создателями контента, блоггерами и потребителями информации – зрителями, читателями, т. е. тем большинством, что собственную мысль, мнение и право на голос как высказывание заменяет сомнабулическим «одобрением»/«неодобрением», репостом материала, созданного другим сознанием и личностью.

Криэйтер в этом мире становится исследователем, свободной волей, крылатой птицей, потребитель – информационным франкенштейном, големом, оживленным именем божьим в цифре, шитым из лоскутов чужих жизней, мыслей и чувств. Молчаливое большинство «ставит лайк» и «репостит», оно не создает контент, оно потребляет, не насыщаясь, заражается и передает импульс другим – явление «новостной ленты» и практика её перелистывания.

Новая эпоха – это информационная булимия, болезненная ненасытность информацией. Информации чрезмерно много, и она слишком интенсивна. Это уже не позиция зрителя – это становление экраном.

На фоне сгущения социального внимания в сферах киберсимуляции личное присутствие, телесность утрачивают свою естественность. Не стоит однозначно говорить о девальвации телесности, она переходит в сферу магического – священный инструмент для проявления сознания в сети, который обладает скрытым потенциалом, способным «сбить настройку» на жизнь в симуляции через постановку индивида перед фактом собственной уязвимости и сиюминутности. Тело приносит нам удивление и ощущение нашего бытия «здесь и сейчас», удивление собственной живости и реальности. И если киберреальность даёт ощущение отсрочки смерти и её мнимости – удаление и восстановление профайла, то тело однозначно и уникально. Возможно, именно по этой причине увековечивание собственного лика в прижизненном памятнике – тысячи собственных изображений, размещенных в пространстве «вечного» Интернета, является столь характерным для наших современников.

Вне зависимости от поведенческой стратегии и позиции (криэйтер или потребитель), индивид создает образ «Я» в социальных сетях. Этот образ особенно интересен с психоаналитической точки зрения. Так или иначе, мы имеем дело с представлениями индивида о собственном «Я», будь то его идеализация или стремление к портретному «реализму» – репортажу существующего. Более того, из-за перманентного обращения к пространствам социальных сетей цифровое «Я» становится неотъемлемой и весьма активной стороной эго. «Я» человека, живущего в информационную эпоху, значительно фрагментировано, оно дробится на дискретные, практически автономные сущности, обладающие не внутренней связью, а голографическим сходством

друг с другом через сходство с неким «первообразцом». Человек информационной эпохи, подобно древнему египтянину, обладает множеством душ, одна из которых – почти что Сах, мумифицированный образ, маска, которая есть «Я», часть и целое одновременно.

Социум обращает внимание на количество «лайков» и «подписчиков» на странице индивида. Значительное количество названных «благ» воспринимается как некое тотемистское могущество и сила, словно внимание большинства «оживляет» одного, которого без этого внимания нет.

Человек проходит стадию ментальной энтропии «Я», растождествляясь с собственным телом и ассоциированием себя с одним линейным сценарием жизни, впадая в энтропию раздробленного кибер-зеркалами эго. Множество отражений отталкивается от эмоционально-напряженного и открытого для реакции Интернета, возвращается к исходной точке, собирая новое – многомерное, голографическое «Я» человека информационного общества. Негэнтропия «Я» похожа на контринициацию и чтение слова инверсивной транслитерацией.

Литература:

1. *Больш Н.* Ваше внутреннее вовне и ваше внешнее внутри. Мифический мир электронных медиа // Логос. 2015. Т. 25, №2 (104). С. 162–172
2. Изумрудная скрижаль. Текст, перевод и комментарии К. Богуцкого // Гермес Тризмегист и герметическая традиция Запада. Киев; М., 1998.
3. *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс. Дегуманизация искусства. Бесхребетная Испания. М.: АСТ, 2008.
4. *Пелевин В.О.* Empire V. М.: Эксмо, 2010.
5. *Эко У.* Утраченная укромность частной жизни // Эко У. Полный назад! «Горячие войны» и популизм в СМИ. М.: Эксмо, 2007. С. 149–166.

Браславский Руслан Геннадьевич

Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН, Санкт-Петербург, Россия

Козловский Владимир Вячеславович

Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН, Санкт-Петербург, Россия

**ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ АНАЛИЗ И МОДЕЛИ ИСТОРИИ
В ПЕРСПЕКТИВЕ ИНТЕРКУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ***

Аннотация. Адекватный социологический диагноз цивилизационных оснований социальной стратификации современного российского общества, оценок разнообразных социальных, хозяйственных и культурных практик возможен лишь в широком контексте мировых экономических и социокультурных процессов. В формирующейся в настоящее время социологической парадигме цивилизационного анализа выделяются четыре основные модели: процессная, структурная (паттерная), интеракционная, реляционная. Каждая из этих моделей сопоставляется определенному типу изучения истории: всеобщей истории, локальной истории, транслокальной истории и глобальной истории соответственно.

Ключевые слова: цивилизационный анализ, интеркультурное взаимодействие, социология, модели истории, цивилизации, процессы цивилизации, модерность.

В российском обществе, как и любом другом, идет цивилизационная эволюция на основе сосуществующих или конкурентных современных форм социальности и культуры. Адекватный социологический диагноз цивилизационных оснований социальной стратификации современного российского общества, оценок разнообразных социальных, хозяйственных и культурных практик возможен лишь в широком контексте мировых экономических и социокультурных процессов. Естественные перемены в социокультурном и цивилизационном развитии российского общества едва ли минуют общемировой тренд. Что умирает в культуре и цивилизации, что приходит на смену, что остается? Автономное существование социокультурных типов завершилось вместе с разрушением национальных государственных, политических и экономических границ. Экономические, финансовые, миграционные потоки в разных регионах мира служат прямым доказательством складывания нового цивилизационного порядка на основе перемешивания и сосуществования разных культур и форм цивилизации. В частности, наблюдаемые типы региональной и глобальной интеграции свидетельствует о динамичном культурном и цивилизационном обмене.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00950.

Формирующееся глобальное пространство человеческих ресурсов (миграция, аутсорсинг, транснациональные сети) в бизнесе, политике, науке и образовании — все это говорит в пользу новой социокультурной карты и цивилизационного сдвига российского общества. Новые водоразделы на этой карте меняющихся культур неизбежны. Задача сегодняшнего дня сводится к диагностике этих процессов в мегакультуре и субкультурах, так как их описание и объяснение позволит понять новые форматы современности российского общества.

Современные общества находятся в тисках перманентных трансформаций, непрерывных инноваций, волнообразных кризисов. Эти факты были отмечены П.А. Сорокиным в концепции социокультурной динамики. Глобализация, постмодернизация, виртуализация отходят на задний план, поскольку они лишь усугубляют лихорадочность поиска ответов на ситуативные и стратегические проблемы. Глобальный характер экономических и финансовых потрясений резко повышает цену и риски принимаемых политических и хозяйственных решений. Наблюдается очевидный цивилизационный провал, точнее сказать, перепад от, казалось бы, вполне устойчивой социокультурной матрицы сложившихся типов современного общества «риска», «второго модерна», «потребления», «знания», «креативного действия» к новым формам общественного порядка. Происходит мощная трансформация цивилизационного миропорядка, которая втянет в свою орбиту максимально большое число участников. Избежать новой цивилизационной воронки смогут лишь те, кто не вкусил прелестей массового общества, искушений иллюзиями социоприродного господства и наслаждений неутолимого потребления. Они еще на пути к разочарованию в «прогнесе». Остальных ждет испытание разного рода трансформаций: упоение всеилием и бессилием политической власти, очарованность могуществом и слабостью транснациональных сетей в экономике и культуре, магия личной воли и безволия, фанатизм веры и безверия. Таковы вехи мятущейся цивилизации, во власти которой находится и современное российское общество.

Несмотря на сохраняющиеся трактовки одностороннего историзирующего, политизирующего или экономизирующего истолкования цивилизации [13] складывается понимание цивилизации как (транс)формирующегося процесса на собственных социокультурных основаниях. Политический и экономический каркас национально ориентированной культуры трансформируется в направлении глобально-ориентированных цивилизационных оснований. Потребность в мировом языке, мировой экономике, мировом правительстве, мировой религии, мировом праве, мировой науке, мировом искусстве вызывает шлейф новейших противоречий в борьбе за доминирование. Национальные культуры вливаются в среду заново формирующихся глобальных и

глокальных культур. В течение XX века модернизация привела к стагнации и утрате традиционных форм национальных культур и режимов цивилизационного порядка. В начале XXI столетия цивилизационная динамика российского общества резко ускорилась и буквально вбросила его транснациональное глобальное пространство человеческих ресурсов (миграция, аутсорсинг, транснациональные сети) в бизнесе, политике, науке, образовании, спорте. Все это говорит в пользу новой социокультурной карты мира и цивилизационного сдвига российского общества в направлении транзита и освоения новых типов модерности с учетом собственной специфики.

Особенности культурной и духовной ситуации проявляются в темпах, характере структурных преобразований. Политически и экономические перемены в российском обществе наталкиваются на ментальные структуры, нормативно-ценностные системы, стереотипы поведения, идеологемы и концептуализации. В целом весь спектр культурных и духовных практик, накопленных в российском обществе и власти, существенно модифицирует социальные структуры, институты и действия, придает национальную и региональную специфику общественной жизни, хозяйству, праву и власти.

В формирующейся в настоящее время социологической парадигме цивилизационного анализа можно выделить четыре основных модели: процессную, структурную (конфигурационную), интеракционную, реляционную. Эти модели по-своему воплощают более широкие сдвиги в социоисторическом изучении, и каждая из них может быть сопоставлена определенному типу изучения истории, которыми являются всеобщая история, локальная история, транслокальная история и глобальная история. В сжатом и систематизированном виде характеристики сопоставляемых типов изучения истории и моделей цивилизационного анализа в социологии представлены в таблице. Выделенные модели цивилизационного анализа находятся в разной степени согласованности между собой, но рассматриваются скорее не как расходящиеся друг с другом направления его разработки, а как находящиеся в непрерывном диалоге компоненты формирующейся социологической парадигмы цивилизационного анализа.

Всеобщая история и процессы цивилизации

В современную социологию составлявшее основу всеобщей истории сингулярное понятие цивилизации было введено, главным образом, благодаря разработанной Н. Элиасом теории процесса цивилизации, связавшей социальную динамику структурной пролиферации и дифференциации и формирования государства с психологическими трансформациями, выражающимися в развитии у индивидов механизма самоконтроля над своими эмоциями и поведением [3]. Он монографически изучил Западную Европу периода позднего Средневековья, и, главным

Научные статьи

образом, Франции, как модельного случая, прибегая к сравнениям с другими странами этого региона (прежде всего, с Англией и Германией).

Таблица

Типы изучения истории и модели цивилизационного анализа в социологии

Типы изучения истории	Модели истории	Объекты анализа истории	Образы истории	Представители	Цивилизационный анализ в социологии		
					Модели анализа	Понятия анализа	Представители
Всеобщая история	Трансисторические процессы трансформации и трансмиссии	Долговременные процессы структурных изменений, периоды, стадии, тренды, диффузия	Универсальная история	Г. Ленски, Л. Уайт, У. Макнил	Процессная	Процессы цивилизации	Н. Элиас, Й. Гудеблом, С. Меннелл
Локальная история	Ограниченные исторические структуры	Общества, культуры, регионы	Параллельные истории	А. Тойнби, К. Виттфогель, Ф. Бродель	Конфигурационная (структурная)	Цивилизационные паттерны, комплексы, констелляции	М. Вебер, Э. Дюркгейм, М. Мосс, Ш. Эйзенштадт, Т. Хафф
Транслокальная история	Трансграничные взаимодействия и взаимосвязи	Трансферы, переводы, сети обмена и коммуникации, потоки	Переплетенные истории	М. Ходжсон, Дж. Бенгли, М. Эспань	Интеракционная	Межцивилизационные и внутрицивилизационные взаимодействия	Б. Нельсон, Й. Арнасон, Э. Тирикьян
Глобальная история	Исторические конфигурации отношений взаимозависимости	Мир-системы, организованные сети социальной власти, фигурации	Глобальная история	И. Валлерстайн, К. Померанц, М. Манн	Реляционная	Культурные кристаллизации и социальные фигурации власти	Б. Виттрок, Р. Коллинз, Н. Элиас

Однако последователи Элиаса разработали теорию процессов цивилизации, протекающих в других частях мира, а также на протяжении всей человеческой истории [13; 15]. Теория процесса цивилизации Элиаса

получила продолжение в его теории социального развития, основу которой составила «триада основных типов контроля» [12, с. 156-157]. Согласно этой теории, уровень развития данного общества зависит от его способности контролировать динамику внешней природы, социальной жизни и индивидуального поведения. Принципиальным ограничением подхода Элиаса является недостаточная степень тематизации культуры и теоретизирования ее взаимоотношений с властью. В то же время без акцентирования культурного измерения амбиции цивилизационного анализа на самостоятельную парадигму лишаются своего обоснования. При этом Арнасон подчеркивал, что анализ Элиаса долговременных трансформаций структур власти, прежде всего, формирования государства может и должен быть интегрирован в плюралистическую цивилизационную теорию.

Локальная история и цивилизационные комплексы

Локальная история сосредотачивается на монографическом или сравнительном изучении любых ограниченных макроисторических единиц, например, таких как империи, цивилизации, нации, экономические миры, выделяемые по тем или иным признакам регионы. При этом для подхода локальной истории характерны подчас преувеличенные представления о когерентности, гомогенности и эндогенности своих объектов изучения.

Цивилизационный анализ в социологии смог если не преодолеть, то избежать ряд ограничений или «уклонов» традиционной сравнительной истории, перенеся решение задачи определения цивилизаций на более абстрактный уровень, чем это было принято историками и антропологами, которые обращались к изучению цивилизаций. В социологической постановке проблемы понятие цивилизации не просто фиксирует объект исследования, а является аналитической категорией, задающей перспективу исследования.

Формулируя исследовательскую программу цивилизационного анализа в социологии, Ш. Эйзенштадт ввел понятие «цивилизационного измерения человеческих обществ», которое он определяет с точки зрения двух различных, но взаимосвязанных аспектов: с одной стороны, культурной интерпретации мира («онтологических или космологических видений»), а с другой стороны, определения, разграничения и регулирования сфер (или «арен») социальной жизни [10, с. 2]. Цивилизационные формации представляют собой комбинацию интерпретативных паттернов и институциональных рамок. При этом в соотношении этих двух – культурного и институционального – аспектов цивилизационной формации акцентируются моменты автономии и контингентности в противовес любым разновидностям одностороннего редукционистского детерминизма.

В отличие от метаисторической традиции в социологической версии цивилизационного анализа подчеркивается не гомогенность и внутренняя

согласованность, а амбивалентность и антиномичность культурных предпосылок цивилизационных формаций. Культурные ориентации цивилизаций не программируют институциональное устройство обществ, а формируют общую «проблематику», предполагающую множественность различных и часто противоречивых артикуляций и интерпретаций, некоторые из которых могут выкристаллизоваться в сравнительно стабильные культурные модели. Идеальный тип цивилизационных формаций включает два аспекта: интерпретативно-институциональную и пространственно-темпоральную. Комбинации интерпретативных моделей и институциональных структур формируют «цивилизационные паттерны», а их воплощения в конкретных пространственно-временных границах – «цивилизационные комплексы». В том случае, когда два или более цивилизационных комплекса особенно тесно взаимосвязаны через общие источники происхождения и/или интенсивные взаимобмены, то они образуют «цивилизационную констелляцию» [6, с. 179].

Пространственно-временной аспект цивилизаций был концептуально разработан Э. Дюркгеймом совместно с М. Моссом [9]. Под цивилизациями они понимали «семьи обществ», т.е. широкомасштабные и долговременные формации, которые охватывают некоторое множество обществ, как существующих в одно время друг с другом, так и последовательно сменяющих друг друга. В концепции Дюркгейма–Мосса подчеркивается двойственный характер цивилизаций [7, с. 154–155]. С одной стороны, определенная цивилизация является «видом морального милье», разделяемого некоторым множеством обществ, каждое из которых разрабатывает собственную культуру. С другой стороны, цивилизации образуют пространственно-временные рамки интенсивного взаимодействия обществ и обоюдных заимствований между ними. В первом случае акцент делается на процессе, называемом Дюркгеймом и Моссом «сингуляризацией», обособлением, индивидуализацией обществ, разделяющих общие цивилизационные основания; во втором – на процессе локальной унификации и интеграции, формирования общего, разделяемого совместно некоторым числом взаимодействующих обществ цивилизационного паттерна. Таким образом, социологическая модель цивилизационных комплексов инкорпорирует транснациональную историю, которая является разновидностью следующего выделяемого нами типа исторического изучения – транслокальной истории.

Транслокальная история и цивилизационные взаимодействия

В транслокальной истории прослеживаются сети, потоки и обмены через границы отдельных стран. Примерами транслокальной истории могут служить работы М. Ходжсона, М. Эспана, Дж. Бентли, Дж. Хобсона [15; 4; 8]. Другими версиями транслокальной истории являются связанная

история, перекрестная история, трансрегиональная история и в применении к периоду зрелой модерности (после 1800 г.) – транснациональная история. Основными понятиями этого типа социокультурно-исторических исследований являются такие как: встречи (encounters), связи (connections) и связанность (connectedness), мобильности, трансфер, перевод (translation), обращение (circulation), которые выдвигаются в противоположность упрощенным описаниям заимствований через культурные границы в понятиях диффузии и адаптации, широко представленным в традиционных подходах всеобщей и локальной истории. Особым фокусом изучения транслокальной истории являются сами границы, механизмы их социокультурного конструирования между сторонами в процессе самого взаимодействия.

Транслокальному подходу в изучении истории соответствует «интеракционная» модель цивилизационного анализа, которая является расширением и дополнением его рассмотренной выше «структурной» модели. В классической теории локальных цивилизаций акцент делался на закрытости цивилизаций. Отличительными характеристиками социологической цивилизационной парадигмы являются подчеркивание роли межцивилизационных встреч (encounters). Взаимодействию между цивилизациями придается большое значение в некоторых версиях всеобщей истории (например, У. Макнила), но в ее рамках оно принимается в расчет только как необходимое условие и механизм реального единства мировой истории, что приводит к одностороннему рассмотрению самого феномена межцивилизационных встреч. Так, У. Макнил акцентировал обмен и передачу достижений культуры и, прежде всего, технологий от одной цивилизации к другой в истории человеческого сообщества [2].

Транслокальная история как особая парадигма исторического изучения предполагает плюралистическое видение социоисторической реальности в качестве концептуальной основы изучения трансграничных взаимодействий. В рамках транслокальной истории межцивилизационное взаимодействие анализируется с точки зрения той роли, которую оно играет для каждой из взаимодействующих сторон. Универсализирующие и интегративные тенденции не исключаются из анализа, но рассматриваются лишь наряду с другими последствиями взаимодействия между цивилизациями.

В рамках плюралистического подхода цивилизационного анализа тема межцивилизационных взаимодействий была поставлена и разработана американским социологом и историком Б. Нельсоном, который продемонстрировал разнообразные последствия, которые межцивилизационные встречи могут вызывать в «структурах сознания» вступающей в контакт стороны: от односторонней ассимиляции до отказа воспринимать интеллектуальные вызовы, предлагаемые другими цивилизациями [17]. В дополнение к взаимодействиям между цивилизациями

вводится также понятие внутрицивилизационных встреч, отражающее гетерогенность «структур сознания» того или иного цивилизационного комплекса [18]. «Интеракционная» модель цивилизационного анализа наиболее полно представлена в подходе Арнасона [5]. Он прослеживает на широком историческом материале влияние встреч между цивилизациями на трансформацию государственных структур, а также применяет понятие межцивилизационного взаимодействия для изучения модерности. В той степени, в какой при анализе культурных трансферов учитываются социальные отношения взаимозависимости и власти, не сводимые к процессам взаимодействия и сетям контактов, транслокальная история соединяется с глобальной историей.

Глобальная история, культурные кристаллизации и социальные фигуры

Глобальная история от исследования заимствований, взаимосвязей и взаимодействий, составляющих предмет транслокальной истории, переходит к изучению отношений взаимозависимости, создающих общий структурный контекст для различных ограниченных социальных образований, индивидуальных и коллективных акторов и интеракций между ними. Все типы организованных социальных образований всегда существуют в контексте более широких, чем сами эти социальные структуры, исторических конфигураций взаимозависимости, который самым серьезным образом влияет на их природу и траектории развития.

Традиционный «эссенциалистский» подход всеобщей, локальной и транслокальной истории связан с идеей существования заранее заданных социоисторических единиц, которые либо развиваются автономно в силу своего всеохватывающего характера или просто внутренних причин, либо вступают во взаимодействие друг с другом и в ходе этого взаимодействия между ними устанавливаются отношения взаимозависимости и господства–подчинения. Подход глобальной истории имеет обратную направленность: он основывается на предпосылке существования полей сопряженности с изменяющимся балансом власти, динамичных конфигураций отношений взаимозависимости, выступающих порождающим контекстом для социальных единиц любого масштаба и уровня и для любого социального взаимодействия. Глобальную историю как особую исследовательскую программу отличает не планетарный охват изучаемых явлений как таковой, а «реляционный» подход к явлениям различного уровня и масштаба и «методологическая установка» искать связи и ставить вопрос о причинах происходящего за пределами общепринятых пространственных единиц [1, с. 91–92, 99–100]. Границы и связанные с ними идентичности, в том числе цивилизационные, являются скорее результатом, чем предпосылкой отношений взаимозависимости.

Интеркультурная философия: проблемы, контексты, персоналии

Расширением исследовательской программы культурно-ориентированного цивилизационного анализа до масштаба глобальной истории является предложенная Б. Виттроком концепция глобальных культурных кристаллизаций [19]. Для вводимого им понятия «культурная кристаллизация» определяющей является, как и для понятия «цивилизационный паттерн», культурно-институциональная взаимосвязь, т.е. соединение интерпретативных паттернов и институциональных рамок. Полная культурная кристаллизация включает не только процесс культурной реконфигурации, но и макроинституциональные трансформации. Однако понятие «культурных кристаллизаций» относится к более широкомасштабным трансрегиональным конфигурациям, охватывающим несколько цивилизационных комплексов. После идеационального и институционального измерений культурных кристаллизаций третьим фокусом исследовательской программы глобальной исторической социологии, предлагаемой Виттроком, являются паттерны торговли, завоеваний и религиозной конверсии, которым Эйзенштадт и его коллеги уделяли недостаточное внимание.

Дальнейшая разработка реляционной модели цивилизационного анализа предполагает интеграцию основанного на феноменолого-интерпретативном подходе плюралистической теории цивилизационных паттернов и взаимодействий, представленной в работах Б. Нельсона, Ш. Эйзенштадта, Й. Арнасона, Б. Виттрока, с процессо-реляционной методологией фигуративной социологии Н. Элиаса и его последователей.

Интеркультурное взаимодействие и подходы к истории

В заключение отметим особенности подходов разных типов изучения истории к феномену интеркультурного взаимодействия. В рамках всеобщей истории интеркультурное взаимодействие рассматривается как часть условий и механизмов осуществления реального единства человеческой истории. В процессе интеркультурного взаимодействия осуществляется передача культурных достижений от одной цивилизации к другой. В описаниях процессов диффузии культуры акцент делается на центрах культурных инноваций и распространении последних на периферию. В локальной истории интеркультурные процессы в значительной степени могут игнорироваться. Но если учитываются, то в основное внимание уделяется не изобретению, а избирательности заимствования и его адаптации к локальному контексту. Здесь активной стороной в процессе межкультурного взаимодействия выступает воспринимающая сторона. В рамках подходов всеобщей и локальной истории инновации рассматриваются как возникающие вследствие внутренних процессов развития отдельных социоисторических единиц и затем получающие распространение за их пределами. В этом случае интерес сосредоточен на истории распространения

изобретения, какого-то культурного объекта, на том, как изобретение проникало в новый культурный контекст, и как оно там адаптировалось к нему или трансформировало его. В целом, интеркультурные процессы играют хотя и важную, но в целом вспомогательную роль в рамках моделей всеобщей и локальной истории.

В транслокальной истории интеркультурные процессы находятся в главном фокусе анализа. Интеркультурное взаимодействие анализируется с точки зрения той роли, которую оно играет для каждой из взаимодействующих сторон. Акцент делается на выявлении предпосылок и последствий трансферов для каждой из взаимодействующих сторон. Инновации рассматриваются как возникающие вследствие трансграничных контактов. В глобальной истории интеркультурное взаимодействие рассматривается в более широком структурном контексте отношений взаимозависимости, обуславливающих возникновение и распространение культурных инноваций. В глобальной истории изучаются не столько последствия, сколько предпосылки интеркультурных взаимодействий.

Литература

1. Конрад С. Что такое глобальная история? М.: Новое литературное обозрение, 2018.
2. Мак-Нил У. Восхождение Запада. История человеческого сообщества. Киев: Ника-Центр; М.: Старклайт, 2004.
3. Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. В 2-х т. СПб.: Университетская книга, 2001.
4. Эспань М. История цивилизаций как культурный трансфер. М.: Новое литературное обозрение, 2018.
5. Arnason J.P. Understanding Intercivilizational Encounters // Thesis Eleven. 2006. Vol. 86. No. 1. P. 39–53.
6. Arnason J.P. Interpreting History and Understanding Civilizations // Joas H., Klein B. (eds.) The Benefit of Broad Horizons: Intellectual and Institutional Preconditions for a Global Social Science: Festschrift for Bjorn Wittrock on the Occasion of His 65th Birthday. Leiden; Boston: Brill. 2010. P. 167–184.
7. Arnason J.P. Elias and Eisenstadt: The Multiple Meanings of Civilisation // Social Imaginaries. 2015. Vol. 1. No. 2. P. 146–176.
8. Bentley J. Old World Encounters: Cross Cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Times. New York: Oxford University Press, 1993.
9. Durkheim E., Mauss M. Note on the Notion of Civilization [1913] // Social Research. 1971. Vol. 38. No. 4. P. 808–813.
10. Eisenstadt S.N. The Civilizational Dimension in Sociological Analysis // Thesis Eleven. 2000. Vol. 62. No. 1. P. 1–21.
11. Eisenstadt S.N. The Civilizational Dimension of Modernity: Modernity as a Distinct Civilization // International Sociology. 2001. Vol. 16. No. 3. P. 320–340.
12. Elias N. What is Sociology? New York: Columbia University Press, 1978.
13. Ferguson, N. The West and the Rest. Penguin Publishing Group, 2011. – 432 p.
14. Goudsblom J., Jones E., Mennell S. The course the Human History: Economic

Интеркультурная философия: проблемы, контексты, персоналии

- Growth, Social Process, and Civilization. New York: M.E. Sharpe, 1996.
15. Hodgson M. Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
 16. Mennell S. The American Civilizing Process. Cambridge: Polity, 2007.
 17. Nelson B. On the Roads to Modernity: Conscience, Science and Civilizations. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1981.
 18. Tiryakian E.A. Reflections on the Sociology of Civilizations // Sociological Analysis. 1974. Vol. 35. No. 2. P. 122–128.
 19. Wittrock B. Social Theory and Global History: The Three Cultural Crystallizations // Thesis Eleven. 2001. Vol. 65. No. 1. P. 27–50.

**ДИАЛОГ ТЕОЛОГО-ФИЛОСОФСКИХ
ТРАДИЦИЙ ЗАПАДА И ВОСТОКА**

ТЕЗИСЫ ДОКЛАДОВ

Макаров Дмитрий Игоревич

Уральская государственная консерватория им. М. П. Мусоргского

ЗАМЕЧАНИЕ О ЗАМЕЧАНИИ. ОБ ОДНОМ ПРИМЕРЕ ОБРАЩЕНИЯ
В. В. БИБИХИНА К ПАТРИСТИКЕ (КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ)¹

Историк идей должен уметь видеть отдалённые корни явлений, характерных для сегодняшнего культурного ландшафта, и их последующее развитие в культуре, науке, религии. Так, например, идеи замечательного (и во многом итогового для автора) двухтомника В. Н. Топорова «Святость и святые в русской духовной культуре» [3] были впервые высказаны в сжатом виде ещё в первой совместной монографии В. Н. Топорова и Вяч. Вс. Иванова: «Характерно, что с введением христианства (как у славян, так и у балтийских народов) эпитет *святой* стал употребляться при словах, обозначающих основные ценности новой религии, относящиеся к несомненно сакральной сфере» [2, 183]. Аналогичным образом, и книга «Витгенштейн: смена аспекта» во многом является итоговой для Владимира Бибикина: известно, что он умер в тот же вечер (12.12.2004), когда завершил её корректуру. Поэтому присмотреться к некоторым чертам исследовательского почерка автора именно на примере этой книги особенно показательно.

Одной из таких черт является обращение к патристике. И вот тут-то и обнаруживается, что Бибикин не проговаривает, не умеет до конца понять патристику. Так, в разделе про мысленно сконструированное Витгенштейном племя-автомат посреди вереницы ссылок на античных авторов мыслитель замечает, что: «Об автомате как философском принципе Вселенной упоминает Климент Александрийский». Идёт ссылка на «Строматы» I, 19 [4, 809В] – и всё [1, с. 440]. Характер упоминания этого автомата Климентом остаётся неясным. Так признаёт Строматевс вселенную автоматом – или нет?

Открываем Миня. В указанном месте находится лишь маленькая часть периода, подходящая под описание Бибикина. Здесь сказано: «Ибо никто не станет обожествлять самопроизвольность из-за того, что она столь явно показывает нам себя (οὐ γὰρ ταῦτόματων ἐκθειάσει τις διὰ τὴν πρὸς ἡμᾶς φιλότητιαν)» [4, 809В]², с толикой осуждения¹. И всё. Но ведь, наверное,

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта №19-011-00778 «Леонтий Византийский и патристическая традиция».

² Кстати, в разряд этих «никто» могли бы попасть и древние (VI в., времён Прокопия

осуждение автором излагаемого им понятия надо было как-то отметить – или нет? Читатель ведь не знает, что подумать про Климента – не был ли он сувереном? Но нет, заглянув, понимаешь, что не был – и наше сердце снова успокаивается.

Степень освоения патристики здесь, конечно, ниже, чем у С.С. Аверинцева. В своём оперировании с древней философией и патристикой Библихин старается следовать опыту почитаемых им Хайдеггера и Витгенштейна². Однако у Витгенштейна такое взаимодействие в ряде случаев получается эффективнее. Так, Великолепный Людвиг утверждает, заранее опровергая Патнэма: «Что мыслимо, то также и возможно» (ЛФТ, 3.02b: «Was denkbar ist, ist auch möglich») (цит. в переводе В. В. Библихина по: [1, с. 158]). Высказанное им мнение было выражено ещё Митродором Хиосским (из школы киренаиков) и передаётся Евсевием Кесарийским так: «Никто из нас не ведаёт ничего, даже само это обстоятельство – знаем мы или не знаем... Но кто бы что ни помыслил, всё это (помысленное. – *Д.М.*) существует (πάντα ἔστιν, ὃ ἄν τις νοήσῃ)» [цит. по: 5, с. 168]. В этих словах чувствуется вхождение в философию, пусть пока и робкое – но с какой силой подхваченное Витгенштейном! – тематики виртуальных миров.

Литература:

1. Библихин В.В. Витгенштейн: смена аспекта. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. (Bibliotheca Ignatiana. Богословие, духовность, наука).
2. Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. (Древний период.) М.: Наука, 1965.
3. Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М.: Языки русской культуры, 1995–1998. Т. 1–2.
4. Clementi Alexandrini. Stromata I, 19 // Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. T. 8. Parisii: Apud J.-P. Migne editorem, 1857. Col. 809B.
5. Eusebii Caesariensis Praeparatio Euangelica. XIV, 19, 9 // Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique. Livres XIV–XV / intr., texte grec, trad. et annot. par É. des Places, s.j. Paris: Les Éditions du Cerf, 1987. (Sources Chrétiennes, 338).

Кесарийского) славяне, которые, «в отличие от греков (древних. – *Д.М.*), принимавших полную предопределённость жизни человека от рождения до смерти, признавали возможность многократного выбора между счастьем и несчастьем, покупаемого, в частности, жертвоприношениями» [2, 70].

¹ Кстати, Ницше в своём учении о сверхчеловеке как раз тяготел к этому. В самом деле: Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen – das ist der höchste Wille zur Macht («Навязать становлению характер бытия – вот высшая воля к власти (выделено Ницше. – *Д. М.*)»). Цит. в переводе В. В. Библихина по: [1, с. 262, прим. 4]. И был ближе Библихину по типу мысли и предлагаемой этой мыслью этики и онтологии.

² Само доказательство их онтологической и, так сказать, «лоттологической» (от γλώσσα – язык) близости друг другу – одно из достижений «Смены аспекта».

Бирюков Дмитрий Сергеевич

Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН, Санкт-Петербург, Россия;

Институт философии и права Сибирского отделения РАН

ЛИНИИ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ СТОИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ О СМЕШЕНИИ ТЕЛ В ВИЗАНТИЙСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ¹

Стоическая натурфилософская парадигма всецелого смешения, проявляющаяся в примере проникновения огня в железо, была заимствована раннехристианскими и византийскими богословами для иллюстрации проникновения божественного в тварное и соединения тварного с божественным – такого, что тварное не растворяется в божественном, но остается в своей природе, проникаясь свойствами Божества. Характер этой парадигмы таков, что она несет в себе различительный и объединяющий потенциал – в силу того, что она предполагает взаимодействие двух природ, остающихся различными, но образующих единство в определенном отношении.

Пример с железом и огнем, как иллюстрирующий взаимопроницаемость тел, восходит к стоической доктрине². Стоики этот и ряд других примеров приводили в доказательство своего учения о всецелом *смешении* тел (в его отличии от *слияния* и *составления*). Согласно стоикам, *смешение* (μῖξις, κρῆσις) тел происходит, когда одно тело принимает определенные качества другого, тем не менее, оставаясь самим собой, либо оба смешиваемых тела приобретают качества друг друга, сохраняя свою природу³. В то время как в случае *слияния* (σύγχυσις) тела утрачивают свою идентичность, образуя новое соединение, а в случае *составления* (παράθεσις) они лишь соприкасаются внешне. Смешение при сохранении природы смешиваемых тел понималось стоиками как *всецелое* (κρῆσις δι' ὅλων), т. е. такое, что одно тело пронизывает другое целиком и полностью. Согласно традиции, о которой свидетельствует Стобей, в плане *смешения* стоики различали κρῆσις для жидкостей и μῖξις для других тел (смешение- μῖξις как раз и иллюстрировалось стоиками посредством примера железа и огня)⁴.

¹ Исследование выполнено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, грант № 18-011-01243, «Формирование понятийно-категориального аппарата восточно-христианской философской и теологической мысли в III-IV вв.».

² *Alexander Aphrodisiensis. De mixtione IV*, XII: [6, р. 218.1–3, 227.11–17].

³ В целом см.: [13, р. 29–72]; [4, с. 54–61]; [2, с. 191–194], ср.: [3, с. 53–56]. О предыстории темы смешения в более ранней античной традиции см.: [5, с. 103–153].

⁴ «Проникающее смешение (μῖξις) – это полное взаимопроникновение двух или более тел при сохранении присущих им качеств, как это бывает с огнем и раскаленным железом, – тут оба тела всецело проникают друг друга. Подобно этому обстоит дело и с

Принцип всецелого смешения иллюстрировался стоиками посредством примеров смешения вина с водой, проникновения души в тело¹, пронизания воздуха светом², а также посредством примера раскаленного огнем железа. В последнем случае железный предмет приобретает свойства огня (свойство жечь), сохраняя свою природу железа.

Стоическое учение о смешении, при котором смешивающиеся тела сохраняют свою идентичность, было воспринято и активно использовалось христианскими авторами.

Вообще говоря, приводимые стоиками примеры всецелого смешения физических тел естественным образом несут в себе иллюстративный потенциал для двух возможных ситуаций: это – можно их назвать так – ситуации симметричного и ассиметричного наделения свойств. Иллюстративным потенциалом для ситуации симметричного наделения свойств обладает пример смешения вина с водой: в этом случае каждое из сущих приобретает свойства другого (как и вино приобретает свойства воды, а вода – вина). Такие примеры же, как пример проникновения огня в железо и пронизания воздуха светом, содержат в себе потенциал для иллюстрирования ситуации ассиметричного наделения свойств – случая, когда одно сущее принимает свойства другого, тогда как последнее не принимает свойств первого (как и железо приобретает свойства огня, а воздух – света, но не наоборот).

В византийском богословии можно выделить две близкие, хотя и не тождественные линии в плане использования темы проникновения огня в железо (вместе со связанными с ней коннотациями, отсылающими к стоической натурфилософии). Одна линия была связана с необходимостью указания на нечто, включающее в себя сразу две реальности и одну (в этом состоит философский посыл халкидонитской христологии). Другая – с необходимостью указания на ситуацию, когда нечто принимает в себя свойства другого («лучшей природы»). В этом случае посредством примера проникновения огня в железо, как правило, иллюстрировалась ассиметричная ситуация: когда свойства одного сущего принимаются другим, но первое сущее не принимает свойства последнего³, и даже, в частности, когда собственные свой-

нашими душами: они проникают наши тела полностью (ибо стоики полагают, что тело проникают сквозь тело). Далее, слитным смешением (*κρῖσις*) они называют взаимопроникновение двух или более жидких тел при сохранении их собственных качеств» (*Joannes Stobaeus*. I, 17, 374–377: [7, p. 102] = [12, p. 152: 31–153: 26], fr. 471, рус. пер. М. А. Солоповой, цит. по изд. [4, с. 56–57].

¹ *Ibid.* За этим примером стоит предпосылка, характерная для стоического учения, что все существующее телесно.

² См.: *Alexander Aphrodisiensis*. De mixtione IV: [6, p. 218.9–10, 222.28–29].

³ Здесь философский смысл, заложенный в примере с железом и огнем, совпадает со смыслом, содержащимся в концепте *причастности*, а конкретно, в платоническом изводе этого концепта (в его отличие от аристотелевского). Причем, как мы увидим

Диалог теолого-философских традиций Запада и Востока

ства сущего, принимающего свойства другого сущего, перестают манифестировать себя и скрываются под принимаемыми свойствами. Последнее имело место, как мы увидим, когда пример раскаленного железа (и пронизанного светом воздуха) служил для иллюстрации проникновения нетварного в тварное. Эти две смысловые линии часто совмещались в одном и том же случае, как это было в христологической литературе¹.

Таким образом, вообще говоря, при использовании примера проникновения огня в железо в византийской богословской литературе речь шла о двух различных природах, которые взаимодействуют между собой таким образом, что образуют единство в том или ином отношении (в отношении ипостаси – для Христа; в отношении сил, свойств или энергий – в остальных случаях). В зависимости от целей того или иного византийского автора, кто-то, приводя этот пример, делал акцент на различии взаимодействующих природ и использовал таким образом различительный потенциал примера, кто-то же – наоборот, объединяющий.

Литература:

1. *Бирюков Д.С.* Природная и индивидуальная причастность и их взаимоотношения в учении Оригена // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. 2018. № 2(1).
2. *Зубов В.П.* Из истории химической терминологии (термин «миксис» и его судьба в античной и средневековой науке) // *Зубов В. П. Из истории мировой науки. Избранные труды 1921–1963 гг. / Сост. и вступ. статья М. В. Зубовой. СПб.: Алетейя, 2006.*
3. *Зубов В.П.* Развитие атомистических представлений до начала XIX в. М.: Наука, 1965.
4. *Солопова М.А.* Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте». М.: Наука, 2002.
5. *Федорова О.Б.* Концепция смешения в греческой медицинской и натурфилософской традициях в V–IV вв. до н.э. // *Философия науки в историческом контексте. Сборник статей в честь 85-летия Н. Ф. Овчинникова / Под ред. А. А. Печенкина. СПб., 2003.*

ниже, и действительно, исторически тема проникновения огня в железо и концепт причастности совмещались у византийских богословов (см. разделы настоящей статьи про Василия Кесарийского и Кирилла Александрийского). Типологии смыслов концепта причастности в византийской богословской и философской мысли и преломлению этого концепта у отдельных византийских авторов был посвящен ряд моих работ. Здесь укажу только, что платонический смысл концепта причастности в данном случае проявляется в том, что причастуемое сущее выступает онтологической причиной определенного свойства для причастуемого сущего. Ср. [1, с. 52-54].

¹ О стоической теме смешения в христологическом контексте в византийской богословской литературе см. [8, р. 89-90, 94-95, 101-102, 105, 112]; [9, р. 41, 66-78, 217]; [11, р. 60-65]; [10, р. 106-111].

Тезисы докладов

6. *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* / Ed. I. Bruns. Berlin, 1892.
7. *Ioannis Stobaei Eclogarum. Physicarum et Ethicarum libri duo. Vol. 1* / ed. A. Meineke. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri, 1860.
8. *Cross R. Perichoresis, Deification, and Christological Predication in John of Damascus* // *Mediaeval Studies*. 2000. 62.
9. *McKinon S. Words, Imagery and the Mystery of Christ. A Reconstruction of Cyril of Alexandria's Christology*. Leiden: Brill, 2000.
10. *Norris R. Manhood and Christ*. Oxford, 1963.
11. *Perczel I. Once again on Dionysius the Areopagite and Leontius of Byzantium* // *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter* / eds. T. Boiadjev, G. Kapriev and A. Speer. Turnhout, 2000.
12. *Stoicorum Veterum Fragmenta. Collegit Ioannes ab Arnim. Vol. II. Chrysippi fragmenta. Logica et Physica*. Leipzig: Teubner, 1903
13. *Todd R. Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics. A Study of the De Mixtione with Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary*. Leiden: Brill, 1976. (*Philosophia Antiqua*, Volume: 28).

Щукин Тимур Аркадьевич

Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН, Санкт-Петербург, Россия;

Российский государственный педагогический ун-т им. А.И. Герцена

ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИФИКАЦИИ ОППОНЕНТОВ В ТРАКТАТЕ ЛЕОНТИЯ ИЕРУСАЛИМСКОГО «ПРОТИВ МОНОФИЗИТОВ»¹

Сочинение Леонтия Иерусалимского «Против монофизитов» (я буду говорить только о нем, хотя второе сочинение – «Против несториан» – является не менее важным памятником христологической полемики) является вершиной халкидонитской мысли. В нем собраны абсолютно все возможные аргументы диофизитов против монофизитов, причем представленные в форме ясных и кратких реплик. Однако при этом очень сложно определить точное место трактата в истории халкидонитской мысли. Это зависит от его датировки, а датировка является спорной. Существующий разброс мнений – от сер. 530-х годов до первой четверти VII в. [1] – красноречиво говорит о том, что не существует внятного и связно выстроенного континуума христологических споров после V Вселенского собора – в противоположном случае трактат Леонтия можно было относительно легко датировать, с точностью хотя бы до десятилетия.

В рамках данного доклада нет возможности останавливаться на всех ар-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта №19-011-00778 «Леонтий Византийский и патристическая традиция».

гументах в пользу той или иной датировки. Я бы хотел высказать только соображение методологического свойства. Если трактат «Против монофизитов» является фактически энциклопедией антимонафизитской полемики, то представленные в нем мнения монофизитов – а Леонтий явно стремился дать монофизитское мировоззрение максимально полно, рассматривая разные варианты этого учения – должны быть актуальны для времени написания трактата. Например, в 53-й [4, с. 212] и 58-й главах [4, 216, с. 218] Леонтий рассуждает о двух вариантах трактовки понятия природа – как чего-то общего и тождественного виду и как чего-то частного – причем подразумевается, что одни монофизиты трактуют природу в первом смысле, а другие во втором. В данном случае важно отметить, что проблематика общей и частной природы характерна для совершенно конкретного этапа христологических споров. Она вышла на первый план в середине 530-х годов, и памятником этой полемики является 1-я глава сочинения Леонтия Византийского «Опровержение силлогизмов Севира» [3, с. 270–272], своей кульминации достигла, вероятно, ко времени написания Иоанном Филопоном «Арбитра» (начало 550-х гг.) [5, с. 28–31], а перестала быть актуальной, когда в самом монофизитстве (в конце 550-х гг.) [7] возникла полемика вокруг тритеизма, существенно сместившая полемические акценты. Соответственно наличие в сочинении Леонтия проблематики частной природы свидетельствует о том, что трактат написан со второй пол. 530-х до сер. 550-х гг.

Еще один фрагмент трактата, на который бы я хотел обратить внимание, это 47-я глава: «Если Логос по природе бесстрастен, и если они обычно говорят, что Он пострадал так, как Он Сам знает, то, значит, Он знает, что Он Сам не совершенно бесстрастен, если не знает, что подвержен страданию» [4, с. 208; 1, с. 56]. Логика Леонтия такова: если Логос бесстрастен, но при этом знает, что пострадал, то, очевидно, что бесстрастна только какая-то его «часть» (природа), в то время как другая часть подвержена страданию. Но я бы обратил внимание на фразу «пострадал так, как Он Сам знает» (ἐλάθειν αὐτὸς ὡς οἶδεν), которую Леонтий приписывает монофизитам. Сложно сказать, что имеют в виду оппоненты, но очевидно, что речь идет о некотором роде агностицизме относительно способа соединения и существования воплотившегося Слова.

Насколько я могу судить, подобные воззрения не дошли до нас в сколь-либо развернутых монофизитских текстах, однако следы их сохранились в двух полемических сочинениях примерно одного времени. Первый текст – 7-я глава трактата Леонтия Византийского «Против несториан и евтихиан»: «И сейчас мы знаем некоторых, кто имеет вполне выразимое и сложившееся понятие о соединении, но называет это соединение невыразимым, чтобы не только использовать противоположность для противоположности, то есть выразимое для невыразимого, но чтобы избежать излишних вопросов. Так, конечно, и другие, стремясь приписать плоти Господа воображаемый харак-

тер или слияние, говорят, что “Он воплотился как восхотел и как только Сам Он знает” (ἔσαρκώθη ὡς ἠθέλησεν καὶ ὡς μόνος οἶδεν αὐτὸς). Они занимают позицию такого поистине нечестивого благочестия не для того, чтобы защитить свои убеждения (ведь иначе истина привела бы их к своему собственному свету). Чтобы свободно пользоваться нечестием, они скрываются в высокопарности именовании, как в некоей мощной и неприступной крепости» [3, с. 164]. Мы сталкиваемся с группой (или двумя группами), которые исповедуют агностицизм по отношению к способу соединения в Богочеловеке. Леонтий Византийский говорит о каких-то монофизитах, которые в силу политических или иных обстоятельств скрывают свои взгляды, используя для этого агностические формулы. О ком идет речь, можно только догадываться. Хотя вторая половина 530-х гг. – время догматической неопределенности, способствующей неопределенности догматических высказываний, и поиска компромиссных формул.

Второй текст – послание императора Юстиниана к александрийским монахам (антихалкидонитам, присоединившимся к диофизитской вере), изданное в 540 г. «Что яснее этого или какое еще остается для благомыслящих сомнение относительно исповедания во Христе двух природ, коль скоро сам отец [Кирилл Александрийский] нам это передал? Те [враги истины, превратно толкующие святых отцов], стремясь во всем извращать правильное, добавляют к своим суесловиям еще и следующее: не следует, мол, исповедовать устами мысленное и созерцаемое очами души. Такового их злодеяния ничего нет нелепее, ибо, согласно их безумию, они не будут устами исповедовать даже Бога, ибо мы знаем Его только по мысли и только очами души» [6, с. 10; 2, с. 289-290]. Мы имеем дело с тем же христологическим агностицизмом, с учением о невыразимости учения о соединении природ, которое мы видели у обоих Леонтиев.

Поскольку подобного учения нет ни в каких дошедших до нас классических монофизитских текстах и поскольку оно упоминается в двух диофизитских текстах второй пол. 530-х гг., мы можем предполагать, что учение это существовало достаточно краткое время и было специфично для богословской ситуации второй пол. 530-х гг. Следовательно, можно предположить, что и сочинение Леонтия Иерусалимского, раз оно также содержит упоминание об агностических воззрениях монофизитов, вряд ли можно датировать существенно более поздним временем.

Литература:

1. *Беневич Г. И.* (изд.) Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский. Полемические сочинения. Краснодар, 2011.
2. *Грацианский М. В.* Император Юстиниан Великий и наследие Халкидонского Собора. М.: МГУ, 2016.
3. *Daley B.* (ed.) *Leontius of Byzantium. Complete Works.* Oxford: Oxford University

- Press, 2017
4. *Grey P.* (ed.) *Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae.* Oxford: Oxford University Press, 2006.
 5. *Lang U.-M.* *John Philoponus and controversies over Chalcedon in the six century. A Study and Translation of the «Arbiter».* Leuven: Peeters, 2006.
 6. *Schwartz E.* *Iustinians Schreiben an alexandrinische Mönche // Drei dogmatische Schrift en Iustinians München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1939. S. 5–43.*
 7. *Van Roey A.* *La controverse trithéite jusqu'à l'excommunication de Conon et d'Eugene (557–569) // Orientalia Lovaniensia Periodica. 1985. Vol. 16. P. 141–165.*

Мирошниченко Евгений Игоревич

Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН, Санкт-Петербург, Россия

ОБ ИСТОЧНИКЕ ТЕРМИНА «ИПОСТАСЬ» У Э. ЛЕВИНАСА¹

Тезисы демонстрируют, что Э. Левинас подразумевал под термином «ипостась», который он использовал в своих работах. Мы полагаем, что нет никакой связи между этим концептом и византийской философской традицией. Мы пришли к выводу, что термин «ипостась» у Левинаса имеет своим источником работы Хайдеггера и феноменологическую традицию европейской философии.

Слово «ипостась» употреблялось в различных контекстах. В качестве термина, обозначающего лицо единого по сущности Бога, оно пользовалось широкой популярностью в ранневизантийском богословии [5], поэтому некоторые исследователи посчитали возможным провести параллели между концептом «ипостаси» Левинаса и термином «ипостась» отцов византийской церкви. Так, например, Г. Беневич, указывая на то, что концепт Левинаса не имеет ни генетической, ни типологической связи с ипостасью православного богословия, тем не менее, посчитал, что посредством другого слова, а именно слова «лицо», также использовавшегося византийскими отцами (в качестве термина *πρόσωπον*), «ипостась» Левинаса может иметь соответствующие византийские параллели [1, с. 112]. Эта точка зрения вызвала резкую критику А. Ямпольской, категорически отказавшейся признавать существование каких-либо параллелей между ипостасью у Левинаса и ипостасью византийской традиции [6].

Концепт ипостаси у Левинаса представляет собой идею о том, что существование обретает существующего, а вместе с ним получает и время [2, с. 29].

¹ Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 18-18-00134, «Наследие византийской философии в русской и западноевропейской философии XX – XXI вв.».

Левинас подчёркивает, что термин «гипостазирование» взят им из «истории философии», где он обозначал «событие, посредством которого действие, выраженное глаголом, становится существом, обозначаемым существительным» [3, с. 52]. Иначе говоря, Левинас практически утверждает, что онтологически первично существование (как действие, что подчёркивалось искусственным термином *le éxister*), которое было «раньше» своего субъекта, самого существующего. Для того чтобы смягчить эту мысль Левинас формулирует теорию гипостазиса, дополняющую концепцию акта существования. Гипостазирование превратило действие в существительное, и таким образом в безличном *il y a* возникло личностное «Я», т.е. существующий получил существование. Ипостась это и есть наличие существующего как события, которое при этом обеспечивает его самотождественность во времени (возникающем в результате самого гипостазирования). Таким образом, согласно Левинасу, сначала было нечто, чего не существует, и что является действием, существованием как актом без актора, а потом оно стало чем-то, что существует, т.е. действие гипостазировалось так, что появился актор, Я (при том, что Я не есть ипостась).

Следует ли понимать «ипостась» Левинаса в персоналистическом смысле? В словаре терминов Левинаса слова «ипостась» мы не находим [8]. Зато его разъясняет комментатор русского перевода его трактата «От существования к существующему»: «Как философский термин: возникновение сущности, субстанциализация... Э. Левинас использует это понятие в близком к традиционному в истории философии смысле – как... возникновение существующего в существовании» [4, с. 64]. Отходит ли Левинас от трактовки этого понятия в персоналистическом смысле? Само наименование комментируемого трактата указывает на то, что именно в этом смысле только и следует понимать левинасовский термин «ипостась». Такая интерпретация вполне соответствует тому, как сам Левинас обозначает смысл употребляемого им греческого слова. Кажется, здесь необходимо согласиться с А. Ямпольской, что слово «ипостась» Левинас не заимствовал ни у византийских, ни даже у античных философов, а образовал от французского слова «гипостазировать» (*hypostasier*). Однако такого слова мы ни в одном из современных французских словарей не найдём, в отличие от *hypostase*. Поэтому гипотеза о том, что термин «ипостась» происходит от простой субстантивации соответствующего (и практически не употребляемого) французского глагола, кажется нам, сомнительной. Впрочем, если мы вспомним, что Левинас строил свою философию, отталкиваясь от немецкоязычных Гуссерля и Хайдеггера, мы можем предположить, что он заимствовал этот термин у них. Действительно, мы находим сравнительно широко употребляемые в немецкой философии XX в. термины *Hypostasierung* (гипостазирование) и *hypostasieren* (гипостазировать). Такой концепт действительно присутствует у Хайдеггера [9, с. 62–97], и поэтому мы можем предположить, что Левинас образовал слово «ипостась» не от французского, а от немецкого глагола *hypostasieren*, использованного

Диалог теолого-философских традиций Запада и Востока

Хайдеггером в философском значении «субъективации» бытия [10, с. 85]. Также Левинас употребляет слово «ипостась» в трактате, посвящённом аналитике философии Гуссерля [11, с. 157]. Итак, мы считаем, что концептуально «ипостась» Левинаса, несомненно, связана скорее с Гуссерлем и Хайдеггером, чем с античными и византийскими мыслителями.

Византийский концепт «ипостась» носил теологический характер, тогда как у Левинаса он был связан с феноменологической и экзистенциальной философией первой половины XX в. «Ипостась» византийских отцов мы не можем толковать персоналистически, но только онтологически. Б. Берго внимательно изучила концептуальные истоки термина «ипостась» у Левинаса и пришла к выводу, что этот термин никак не связан с греческим ὑποκειμενον или с латинской *substantia*, а напрямую зависит от хайдеггеровского концепта события (*Ereignis*) [7]. Исходя из разобранный выше философского значения термина «ипостась» у Левинаса, мы вынуждены согласиться с этим выводом.

Литература:

1. *Беневич Г.* Примечания и комментарии // Левинас Э. *Время и другой*. СПб., 1998. С. 104-119.
2. *Левинас Э.* *Время и другой*. СПб., 1998.
3. *Левинас Э.* От существования к существующему // Левинас Э. *Избранное. Тотальность и бесконечность*. М., СПб., 2000. С. 7-64.
4. *Маньковская Н.Б.* Комментарии // Левинас Э. *Избранное. Тотальность и бесконечность*. М., СПб., 2000. С. 64-65.
5. *Милано А.* Ипостась, лицо, личность. Генеалогия понятия в богословии Древней Церкви. СПб., 2019.
6. *Ямпольская А.* Левинас между прочим (рецензия на книгу *Левинас Э. Время и другой*. СПб., 1998). URL: www.ruthenia.ru/logos/number/2000_2/12.html
7. *Bergo B.* Levinas's "Hypostasis": Prefatory Remarks.
8. *Calin R., Sebbah F.-D.* *Le vocabulaire de Lévinas*. Paris, 2002.
9. *Dorn R.S.* Kritik der phänomenologischen Vision. *Philosophy*. Bordeaux, 2015.
10. *Heidegger M.* *Phänomenologie der Anshauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. Heidegger Gesamtausgabe 59. Frankfurt am Main, 1993.
11. *Levinas E.* *La Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*: Paris, 1963.

Иваненко Антон Александрович

Санкт-Петербургский гос. ун-т;

Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН, Санкт-Петербург, Россия

**МЕЖДУ ТРАНСЦЕНДЕНЦИЕЙ И ЭМПИРИЗМОМ:
УЧЕНИЕ И. Г. ФИХТЕ О БОГЕ¹**

К началу нашей эры развитие мысли привело к возникновению представления о едином начале всего сущего, представлению о Боге. Это представление мыслилось, однако, абстрактно и в силу этого, хотя в отношении его предмета вполне справедливо утверждалось, что он имеет совершенно отличную от всего прочего природу, мысль была не в состоянии раскрыть его собственную определенность, а значит, и вывести весь мир частных определений. Это, в свою очередь, вело к представлению о потусторонности первоначала, Бога, как всем частным определениям, так и человеческому мышлению. Обратной стороной неразвитости мысли при потребности в конкретности познания выступило то явление, которое проще всего обозначить с помощью имени «эмпиризм», если под ним понимать не специфическую познавательную установку, трактующую опыт в ключе Ф. Бэкона и Дж. Локка, а в целом опору в познании на опыт. Его особенность составляет то, что он, во-первых, как будто удовлетворяет вышеупомянутую потребность в конкретности познания и, во-вторых, исходит из особенных и единичных определений как самостоятельных субстанций. Опуская детали, пусть и немаловажные, этого процесса, можно сказать, что развитие мысли в нашу эру происходило в результате борьбы в ней двух указанных противоположных тенденций, каждая из которых не оставалась в результате этого процесса самотождественной, но видоизменялась. Данный процесс к концу XVIII столетия привел к тому, что в классической немецкой философии произошла конкретизация мышления. Ее представители в различных вариантах выдвинули способ мышления, который в ракурсе темы нашего исследования может быть охарактеризован как имманентизм. Это означает, что они оказались способны мыслить первоначально не как особую сущность *наряду* с особенными и единичными определениями, ведь именно неспособность к такому мышлению вела за собой как утверждение Бога в качестве трансценденции, так и отрицание таковой, а значит, все виды атеизма и иррелигиозности.

Особого внимания в этом отношении заслуживает философское учение И.Г. Фихте. Опираясь на достижения центральной его части, наукоучения, великий идеалист выдвинул самостоятельную и детально разработанную

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00746а.

Диалог теолого-философских традиций Запада и Востока

теологию. Элементы ее содержатся в так называемых поздних редакциях наукоучения (среди которых отдельного упоминания заслуживает «Наукоучение 1804 (2)»), работах «Основные черты современной эпохи» и «О сущности ученого и ее явлениях в области свободы», но полноценным образом она изложена в его сочинении «Наставление к блаженной жизни». Согласно Фихте, истинная религия, наиболее точным образом представленная в прошлом в Евангелии от Иоанна, и философия обладают одним и тем же предметом, а различие между ними заключается в том, что наукоучение как центральная часть философии, в отличие от религии, трактует общий им предмет строго научным способом. Т.е., проникая до созерцания первоначала, именуемого в религии Богом, последовательно выводит из него все виды его явления и знания о них. Вступая в явление, абсолютное, как чаще всего обозначает предмет религии и философии Фихте, самым актом своего вступления в явление разделяет себя в нем на чувственное и сверхчувственное, и в то же время на множественность человеческих индивидов. Последние, таким образом, представляют собой «звенья в цепи Божественной жизни», так что каждый из них полностью заключает в себе само абсолютное, и в то же время в своей ограниченности не равен ему. Это противоречие находит свое разрешение в развитии познания, в результате которого человек приходит к непосредственному созерцанию абсолютного, полностью сливаясь с ним.

Литература:

1. *Fichte J.G.* Wissenschaftslehre 1804 (2). Hamburg: Meiner, 1986.
2. *Иваненко А.А.* Философия как наукоучение: генезис научного метода в трудах И.Г.Фихте. СПб.: Владимир Даль, 2012.
3. *Фихте И.Г.* Наставление к блаженной жизни, или также учение о религии // Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни. М.: Канон+, 1997, с. 7–168.
4. *Фихте И.Г.* Основные черты современной эпохи // Фихте И.Г. Сочинения в 2 т. Т. 2. СПб.: Мифрил, 1993. С. 359–618.
5. *Фихте И.Г.* О сущности ученого и ее явлениях в области свободы // Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни. М.: Канон+, 1997. С. 169–260.

Баранов Владимир Александрович

Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН, Санкт-Петербург, Россия;

Новосибирский гос. ун-т архитектуры, дизайна и искусств им. А. Д. Крячкова

УЧЕНИЕ ОБ АНГЕЛАХ В «ТОЧНОМ ИЗЛОЖЕНИИ ПРАВОСЛАВНОЙ ВЕРЫ» ПРЕП. ИОАННА ДАМАСКИНА¹

Ангелы постоянно фигурируют в Священном Писании, сопровождая Бога при Его богоявлениях, исполняя и передавая людям Божественную волю. Своей бестелесностью, близостью к Богу, постоянству в добродетели и совершенным исполнением воли Бога ангелы представляются неизмеримо высшими существами, чем человек. С другой стороны, в «Послании к Евреям» человек ставится гораздо выше «служебных духов», посылаемых в помощь имеющим наследовать спасение (Евр 1: 14) благодаря общей с Христом человеческой природе, воспринятой и обоженной Им. Эта дихотомия кажется непреодолимым камнем преткновения в каком-либо рациональном рассуждении о сущности и роли ангелов. Определить место ангелов как сверхъестественных существ, наделенных богоподобными качествами (как они избираются в Священном Писании), но при этом в той же мере принадлежащих тварному миру, как и смертные, несовершенные, страждущие и грешные люди, и в то же время учитывать возвышенную роль человека как существа, поставленного выше ангелов согласно «Посланию к Евреям» кажется сверхзадачей. Вероятно, поэтому очень немногие Отцы предпринимали попытку систематического обсуждения онтологического статуса и роли небесных сил, и даже в самом известном трактате об ангелах, «О небесной иерархии», псевдо-Дионисий рассуждает об ангелах в рамках неоплатонической иерархической онтологической парадигмы, используемой в качестве концептуальной основы для архаического учения об ангелах как посредников в передаче божественного откровения, по большей части игнорируя радикальный и парадоксальный «слом» онтологических иерархий в Воплощении и возвышенную роль человеческой природы, телесно пребывающую одесную Отца на престоле славы в ипостаси Сына. Альтернативное псевдо-Дионисию учение об ангелах содержится в кратком трактате Иоанна Дамаскина в «Точном изложении православной веры».

Иоанн Дамаскин безусловно принимает автора «Ареопагитик» как ученика Апостола Павла и знатока священных тайн, и цитирует его трактат «О

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-41004 «Трактат Иоанна Филопона “О сотворении мира” в контексте ближневосточной сиро-палестинской и византийской богословской (христологической, антропологической, космологической) традиции».

Диалог теолого-философских традиций Запада и Востока

небесной иерархии». При этом, Иоанн Дамаскин «деконструирует» эпистемологическое превосходство ангельской иерархии перед людьми у Дионисия, подчеркивая их равный людям онтологический статус как части тварного мира. Все ангелы, как и люди, обладают одной природой с соответствующим единым определением. Ангелы, как и люди, созданы по образу Божию. Поскольку ангелы сотворены, т.е. приведены из небытия в бытие, претерпев тем самым изменение, они подвержены изменчивости, и лишь собственным свободным произволением и божественной благодатью пребывают в добре. Ангелы описуемы или ограничены местом, постоянно пребывая в движении. Они нуждаются в пище, которой служим им созерцание Бога. В других произведениях Иоанн Дамаскин дает убедительное христологическое решение дихотомии между ангельским возвышенным состоянием и человеческим ограниченным состоянием в духе «Послания к Евреям», предлагая два ярких примера в качестве разрешения: Богородицу, неизмерно превосходящую все ангельские силы («Слово на Успение Пресвятой Богородицы» III, 5), возвышенную более херувимов и превознесенную превыше серафимов («Слово на Рождество Пресвятой Богородицы», 9), а также участие в Евхаристии, дарованное людям, но не ангелам («В защиту священных изображений», III. 26).

Исаков Александр Николаевич

Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики», СПб. филиал;
Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН, Санкт-Петербург, Россия

РЕЦЕПЦИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ДУХОВНОЙ ТРАДИЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ: НА ПРИМЕРЕ РОМАНОВ ЕВГЕНИЯ ВОДОЛАЗКИНА «СОЛОВЬЕВ И ЛАРИОНОВ» И «ЛАВР»

В одном из интервью, посвященном роману «Лавр», Е. Водолазкин так сформулировал обобщающую интенцию романа: «Я хотел показать, как человек может избежать ловушки времени». Полагаю, что в полной мере эту мысль можно отнести и к первому роману автора «Лавра». В своем докладе, я хочу поделиться некоторыми наблюдениями сделанными в процессе опыта чтения указанных произведений в общем тематическом контексте размышления автора о времени, истории и личности.

«Соловьев и Ларионов». Напомню, что главный герой романа молодой историк Соловьев готовится к защите диссертации посвященной генералу Ларионову, герою белого движения на юге России в годы гражданской войны. Отмечу сразу, факты боевой деятельности генерала взяты из биографии

реального участника тех событий – белого генерала Якова Александровича Слащева, а именно, остроумная и успешная оборона Крыма зимой 1919–1920 гг. против значительно (40 тыс. Против 4,5 тыс.) превосходящих сил красных и разгром так называемой «конной группы Жлобы» летом 1920 г. в районе Мелитополя: редкий случай полного уничтожения крупного (3,8 тыс.) соединения конницы. В тексте романа есть много псевдоссылок на несуществующую историческую литературу, однако в принципиальной сцене, когда герой навещает в больнице своего умирающего учителя, приводится ссылка на известный текст Льва Карсавина «Философия истории» (1923), который, как мне представляется и является ключевым для понимания философской проблематики романа. Остановимся на этом моменте, последней беседе учителя и ученика. Герой рассказывает профессору, что ему удалось документально подтвердить поразительную идентичность определенных фактов из жизнеописания генерала в его дневнике и биографии его противника красного комкора Жлобы. А профессор делится своими размышлениями о том, что в истории не только нет *прогресса*, но и вообще нет временной последовательности каузально связанных событий, а ее осмысленность связана исключительно с эсхатологическим, т.е. сверхвременным (у Карсавина, всевременным) измерением личности. Здесь нетрудно увидеть определенное преломление метафизики истории Карсавина, согласно которой «цель истории в реализации космического всеединства твари как абсолютной личности». Становлению всеединства бытия у Карсавина противостоит Ничто, иначе говоря, каузальная сила греха, представленная в романе персонами красных палачей Крыма – Бела Куном и Землячкой. Они хотят казнить генерала с особой жестокостью, но в последний момент его спасает тот же Жлоба. В целом, я полагаю, можно заключить, что в романе генерал Ларионов и красный комкор Жлоба действуют как две физические модальности одной, по сути, духовной сверх индивидуальной личности, воплощенного всеединства нации как исторического субъекта, но Жлоба выражает это всеединство более на уровне подсознания и поэтому он, совершая «ошибочные» действия сам заводит свой корпус в ловушку, расставленную генералом. Этот разгром производит в нем своеобразный трансцендирующий эффект сознания, и, затем, уже вполне осознанно, понимая историческую значительность личности генерала, красный комкор спасает его от верной смерти.

«*Лавр*». Роман стилизован под *житие*, его герой средневековый врачеватель, который лечит не столько своим искусством «травника», сколько силой благодати своей праведной жизни. Даты жизни героя: 1440–1520, близки соответствующим датам известного православного подвижника Нила Сорского (1433–1508), некоторые факты из биографии которого: постриг в Кирилло-Белозерском монастыре, путешествие в Сирию и Иерусалим, идеология старчества, жизнь в скиту, переходят в житие героя. Так же хочу обратить внимание на следующее: когда герой вернувшись из святых мест при-

нимает малую схиму, он получает имя Амвросия в честь святого Амвросия Медиоланского. В России самым известным старцем с этим именем был, видимо, Амвросий Оптинский, с которым общался Лев Толстой, а Достоевский сделал прообразом старца Зосимы в «Братьях Карамазовых». Принимая большую схиму, герой романа становится Лавром. Отметим, слово *лавр* в романе Достоевского употребляется всего единожды, но в концептуально важном фрагменте – в «Легенде о великом инквизиторе», поэме Ивана, действии которой приходится как раз на время жития Лавра, и непосредственно свидетельствует о личном присутствии господина на земле – «в воздухе пахло лимоном и лавром». В романе Водолазкина значимой темой выступает ожидание конца света, что так же предполагает пришествие господина. В целом, я полагаю, можно, – по крайней мере не бессмысленно, – представить роман-житие «Лавр», как своеобразный ответ Алексея Карамазова своему отчаявшемуся брату. Здесь уместно вспомнить небольшую, но весьма содержательную статью В. Бенямина ««Идиот» Достоевского», где он говорит, отсылая как раз к «Братьям Карамазовым», о вере Достоевского в «*безграничную спасительную силу детской жизни*», только через которую, человеку становится доступным эсхатологическое измерение всякой жизни и экзистенциальная осмысленность бессмертия (*детство* у Достоевского – это такое состояние, когда человек не верит в смерть) понятого как атрибут космического всеединства в смысле Карсавина. Герои Водолазкина, Лавр и его друг францисканец, исполнены той же верой и она освобождает их из «ловушки времени».

Ноговицин Олег Николаевич

Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН, Санкт-Петербург, Россия;

Санкт-Петербургский политехнический ун-т Петра Великого

ФИЗИКА, КОСМОЛОГИЯ И ЭКЗЕГЕЗА ПИСАНИЯ В ХРИСТОЛОГИЧЕСКОЙ ПОЛЕМИКЕ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ VI В.: СОЛНЦЕ КАК ПРИМЕР УНИКАЛЬНОЙ СОСТАВНОЙ ПРИРОДЫ В СПОРЕ ИОАННА ФИЛОПОНА И ДИОФИЗИТОВ О ПРИРОДЕ ХРИСТА¹

Аннотация. В статье христологическая полемика между диофизитами и монофизитами первой пол. VI в. рассматривается в контексте обсуждения условий применимости в ней традиционных методов риторического доказательства и возможностей использования для пояснения реальности Воплощения научных теорий, объясняющих феномены тварной природы. К числу соответствующих методов принадлежит, прежде всего, доказательство посредством *παράδειγμα* (примера) и доказательство посредством *ἀναλογία*. Именно эти модели доказательства позволяли дать рефлексивный отчет относительно описания в священных и богословских текстах соотношения таких разнородных феноменов, как тварное и нетварное, божественное и человеческое, предоставляя правила для построения подобных описаний и верификации их богословско-философской строгости. Образцом для демонстрации данных тезисов в докладе служит полемика вокруг применимости в этом качестве примера солнца как особого типа физического тела, обладающего, с точки зрения монофизитов, статусом уникального составного объекта. Этот пример, используемый Иоанном Филопоном (*Arb.* 2.12) и монофизитами-северианами в качестве доказательства одной составной природы во Христе, отрицается Леонтием Византийским (*Solutio* 5), приводящим ряд других примеров вещей тварного мира для доказательства наличия двух природ в одной ипостаси (прежде всего в *Contra Nestorianos et Eutychianos* 7).

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-41004 «Трактат Иоанна Филопона “О сотворении мира” в контексте ближневосточной сиро-палестинской и византийской богословской (христологической, антропологической, космологической) традиции».

Диалог теолого-философских традиций Запада и Востока

Ключевые слова: космология, физика, символика солнца, Иоанн Филопон, Леонтий Византийский, христология, аналогия, парадигма.

Христологическая полемика между диофизитами и монофизитами первой пол. VI в. характеризуется специфическими особенностями, отличающими ее от моделей ведения богословского спора предшествующей эпохи. Как минимум отдельные центральные для ее развития авторы, такие как Иоанн Филопон и Леонтий Византийский, строили свою аргументацию в контексте обсуждения методологических условий применимости в области христологии традиционных методов научного и риторического доказательства и возможностей использования для пояснения реальности Воплощения научных теорий, объясняющих феномены тварной природы. К числу соответствующих методов принадлежат, прежде всего, доказательства посредством *παράδειγμα* (примера) и *ἀναλογία*. Именно эти модели доказательства позволяли дать рефлексивный отчет относительно описания в священных и богословских текстах соотношения таких разнородных феноменов, как тварное и нетварное, божественное и человеческое, предоставляя правила для построения подобных описаний и верификации их богословско-философской строгости.

Чтобы подтвердить данный тезис, мы проанализируем полемику вокруг применимости примера солнца как особого типа физического тела в качестве образца для понимания соединения божественного и человеческого во Христе. Этот пример, вероятно, широко использовался монофизитами-северианами для доказательства одной составной природы во Христе, поскольку на него вынужден был реагировать Леонтий Византийский в *Solutio argumentorum a Severo objectorum* (гл. 5) [4, р. 284.18-286.7], и поскольку этот пример непосредственно обсуждается Иоанном Филопоном в «Арбитре», трактате, в котором этот знаменитый философ, ученик Аммония Александрийского, попытался найти и богословско-философски обосновать вероучительные формулы, которые позволили бы в преддверии Константинопольского собора 553 г., дать основу новому консенсусу между монофизитами и халкидонитами.

В *Arb.* 2.12-13 [6, с. 183–184; 8, с. 13–14] Иоанн Филопон, по существу, проводит аналогию между Христом и Солнцем. Солнце таково же по своему понятию, что и Христос, и именно при помощи указания на структурное подобие тождества высказываний об имени Христа и его природе (т.е. тождества определения Христа) и тождества высказываний об имени Солнца и его природе (т.е. тождества определения Солнца), Иоанн Филопон вводит обсуждение понятийной определенности высказывания об уникальной составной природе Христа. В *Arb.* 2.13 он говорит об этом так: Солнце – единственно по числу, а значит и у него должна быть, как и у Христа, одна при-

рода, а не две. Его природные качества, т.е. свет, жар, трехмерность, сферическая форма, круговое движение и т.д., имеются и у других тел, составляя их природные свойства (т.е. предикаты их определения), актуализируемые в привходящем, но из этого не следует, что есть много природ Солнца, как и то, что во Христе две природы, поскольку в нем видятся качества и божественности, и человечности. Природные качества Солнца не создают его природу сами по себе, как если бы природу Солнца составляли те природы, которым эти качества присущи, как свет огню или трехмерность всем телам, но природа Солнца есть такое нечто, составленное из этих качеств, которое в чем-либо другом, как, например, качество света в огне или трехмерность в том или ином теле, увидеть нельзя. Солнце одно и природа его одна, она уникальна и не является в других индивидах (и значит, не может быть общей для них и предикатором им). Также и во Христе, поскольку в нем можно видеть различие между природой Бога и природой человека, его природу нельзя увидеть ни в чем существующем (т.е. ни в человеке, ни в Боге), и потому она одна, уникальна и не является общей для других индивидов.

Отдельные места из других сочинений Филопона (комментарий ко «Второй аналитике» (*In Post. Anal.* 73.8–75.3 [11]) и трактат «О частях и целом» [7, с. 193–207; 8, 81–94]) дают основания для вывода о том, что данное рассуждение представляет собой доказательство посредством *ἀναλογία*, а также позволяют выявить формальную структуру такого доказательства. Смысл данной аналогии состоит не в том, что общим для членов аналогии является их общее определение. Мы не имеем ни полностью отчетливого определения Христа, ни определения Солнца, уже постольку, поскольку эти составные природы не определяются в собственном смысле через вид и род. Общим для обоих является определение составной и одновременно единственной природы, необходимым и основным признаком которой является не данность их бытия в каком-либо другом существе (ни в роде или виде, ни в индивиде).

Таким образом, Иоанн Филопон замещает традиционный аллегорический смысл уподобления Христа Солнцу, тому, кто распространяет подобно лучам последнего, духовное видение на все сущее, в котором оно обнаруживается в виде знания в меру восприимчивости этого сущего (разумных существей) (образцовый пример – толкование Оригена в Гомилиях на Бытие (гомилія 1)). Принципиально и то, что в экзегезе Шестоднева, представленной в трактате «О сотворении мира» (кн. 3-4) [9, с. 272–451], подобный философский подход к использованию традиционных символических уподоблений Христа вещам тварного мира, позволяет Филопону полностью редуцироваться от аллегорического толкования если не природы творения Солнца, то самой формы его бытия: Филопон там исходит из строгого обоснования соответствия текста Писания научной сферической концепции кос-

Диалог теолого-философских традиций Запада и Востока

моса, и соответствующего понимания Солнца как уникального небесного тела, согревающего и освещающего землю и все сущее на ней, а также упорядочивающего смены космических и, соответственно, календарных циклов.

Сама по себе аналогия составных уникальных природ Солнца и Христа, показывающая их тождество в отношении такого типа единичных сущих, в трактате «Арбитр» выступает одним из доказательств того, что Христа нельзя мыслить как единичное сущее, состоящее из двух природ, как полагают халкидониты. Поэтому она имеет значение доказательства только потому, что мы уже понимаем Христа как составное сущее, уникальное по его природе. Такое составное сущее, как показывает Филопон в трактате «Арбитр» (*Arb.* 43-47) [6, с. 211–216; 8, р. 42-47] и подтверждает на уровне формального философского обоснования в трактате «О частях и целом» (около 553–557), непосредственно не обращаясь к христологической проблематике, но подразумевая ее [7, с. 193-207; 8, 81–94], в строгом смысле не мыслимо посредством отношения целого и части, в котором целое выступало бы термином для единичной природы (ипостаси) Христа. В соответствии с пониманием Христа как уникальной составной природы Филопон дает философское обоснование догматической для монофизитов формулы «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων), и опровергает халкидонитскую формулу «в двух природах» (ἐν δύο φύσεσιν).

Однако именно понимание Христа как целого по отношению к его божественной и человеческой природам, взятых как части этого целого, было характерно для аргументации халкидонитов, распространенной в это время [5, с. 173–175], и прежде всего для Леонтия Византийского, который, используя данное различие, в трактате *Contra Nestorianos et Eutychianos* (530–540 гг.) дает доказательство двусоставности ипостаси Христа, включающей в качестве своих частей божество и человечество, на примере двусоставной природы каждого человека, включающей душу и тело (антропологическая парадигма). При этом Леонтий Византийский использует, в отличие от Филопона, модель применявшегося в риторике доказательства посредством παράδειγμα (примера) (гл. 2–7) [4, с. 134–178] (подробнее см.: [1; 2]).

Принципиальным для данного типа доказательства является то, что в нем, в отличие от аподиктического силлогизма, в котором доказательство идет от общего к частному, и наведения, где, напротив, из частных мы выводим суждение об общем, равное доказывається и удостоверяється исходя из равного (*David In Isag.* 88.9–13) [3], т.е. часть соотносится с частью (*Philop. In Prior. Anal.* 475.19–22) [10]. Леонтий строго в соответствии с характером парадигматического метода, предполагающего частный характер всех логических элементов, составляющих малый крайний термин (протότυπον Христа) и пример (παράδειγμα человека) в доказательстве посредством παράδειγμα, рассматривает части в ипостаси каждого человека (душу и тело) и в ипостаси

Христа (Слово и человека) в качестве частных, индивидуальных природ. Соответственно, целое ипостаси Христа и целое ипостаси человека также представляют собой частные термины, и, в отличие от доказательства по аналогии, не требуют основания в общем понятии, относительно которого обнаруживается тождество мыслимого в них признака. При этом части каждой из целостностей в доказательстве через пример (πρωτότυπον Христа и παράδειγμα человека) не могут быть смешаны между собой и сохраняют определенность каждое в своем целом, что строго соответствует халкидонитскому утверждению о сохранении целостности божественной и человеческой природ во Христе.

В трактате *Contra Nestorianos et Eutychianos* Леонтий Византийский приводит и другие примеры, по его мнению, двусоставного по своим природам единичного сущего (гл. 7) (образцовый здесь пример светильника, в котором две разнородные по отношению друг другу природы – деревянная лучина и огонь – совмещаются, находясь одновременно друг подле друга и друг в друге, и составляют один светильник [4, с. 172.1–4]), тем самым отвергая тезис североан и, соответственно, Иоанна Филопона, о том, что у единичного сущего может быть только одна природа.

Примечательно, что пример Солнца Леонтий Византийский отказывается рассматривать в качестве адекватного для понимания Христа. В написанном после *Contra Nestorianos et Eutychianos* трактате *Solutio argumentorum a Severo objectorum*, именно пример Солнца, наряду с небом, предлагают его оппоненты-североане, в качестве точного аналога уникальной составной природы Христа в области тварных вещей (гл. 5). В ответ Леонтий сводит природу Солнца к природе всех остальных небесных тел, подводя их под один вид и указывая, что составляющие их простые элементы и качества (свет, воздух, вода) относятся к одной общей природе и соответствующему ей определению, которое относится к небесным телам как к отдельным ипостасям этой природы. Солнце не есть нечто уникальное, и, будучи составным телом, относится к определенному виду вещей: собственными для него являются только ипостасные свойства, как и у всякой вещи [4, с. 284.18–286.7].

Таким образом, Леонтий Византийский и Иоанн Филопон в своих сочинениях, помимо различных типов христологии, формулируют также и различные типы онтологии вещей тварного мира. Единственное, что объединяет этих авторов принципиальная приверженность философским методам доказательства в области богословия, привлечение к исследованию богословских вопросов инструментария научных теорий физического сущего, и отрицание аллегорического метода. Что касается последнего, то если Иоанн Филопон применительно к символу Солнца просто игнорирует его аллегорическую трактовку, то Леонтий Византийский во 2 гл. *Contra Nestorianos et Eutychianos*, по существу, ее отрицает [4, с. 136.25–28]. В полемическом обсуждении он указывает, что если бы мы использовали образ солнечного сияния применительно к Слову и

Диалог теолого-философских традиций Запада и Востока

Отцу по причине их связи и совечности, наши оппоненты злословили бы, что тем самым Слово делается безипостасным. Такой аргумент подразумевает, что использование тварной вещи или ее явления (в данном случае солнечного света) в качестве простой аллегории в христологии ведет к совершенно произвольным суждениям, когда объединение Отца и Слова в символике Солнца и исходящего от него света, лишает одну из ипостасей Троицы ипостасного бытия, поскольку Солнце одно, а значит и Бог имеет одну ипостась.

Литература:

1. *Ноговицин О.Н.* «Антропологическая парадигма» и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского *Contra Nestorianos et Eutychianos* и школьная неплатоническая философия (I) // Платоновские исследования. Вып. 12.1 (2020). С. 190–213.
2. *Ноговицин О.Н.* «Антропологическая парадигма» и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского *Contra Nestorianos et Eutychianos* и школьная неплатоническая философия (II) // Платоновские исследования. Вып. 12.2 (2020). С. 174–208.
3. *Busse A.* (ed.) *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*. Berlin: Reimer, 1904 (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XVIII. Pars 2).
4. *Daley B. E.* (ed.) *Leontius of Byzantium. Complete Works*. Oxford: Oxford University Press, 2017 (Oxford Early Christian Texts).
5. *King D.* Introduction // *Philoponus. On Aristotle Categories 1–5. A Treatise Concerning the Whole and the Parts*. London; New York: Bloomsbury Academic, 2015 (Ancient Commentators on Aristotle). P. 169–189.
6. *Lang U.-M.* *John Philoponus and controversies over Chalcedon in the six century. A Study and Translation of the “Arbiter”*. Leuven: Peeters, 2001 (Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents. Fascicule 47).
7. *Philoponus. On Aristotle Categories 1–5. A Treatise Concerning the Whole and the Parts*. London; New York: Bloomsbury Academic, 2015 (Ancient Commentators on Aristotle).
8. *Sanda A.* (ed.) *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi / Ed. Syriac text with Latin transl.* Beirut: Typographia Catholica PP. Soc. Jesu, 1930.
9. *Scholten C.* (ed.) *Johannes Philoponos. De opificio mundi. Über die Erschaffung der Welt. Teilband 2*. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien; Barcelona; Rom; New York: Herder, 1997 (Fontes Christiani. Bd. 23).
10. *Wallies M.* (ed.) *Ioannis Philoponi in Aristotelis analytica priora commentaria*. Berlin: Reimer, 1905 (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XIII. Pars 2).
11. *Wallies M.* (ed.) *Ioannis Philoponi in Aristotelis analytica posteriora commentaria cum Anonymo in librum II*. Berlin: Reimer, 1909 (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XIII. Pars 3).

Бирюков Дмитрий Сергеевич

Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН, Санкт-Петербург
Институт философии и права Сибирского отделения РАН

**КОСМОЛОГИЧЕСКАЯ ПОЛЕМИКА В «ПРОТИВ ЕВНОМИЯ» ГРИГОРИЯ
НИССКОГО: С КЕМ ПОЛЕМИЗИРУЕТ ГРИГОРИЙ?»¹**

Аннотация. Анализируется фрагмент из трактата «Против Евномия» Григория Нисского, в котором просматривается полемика Григория, связанная с космологией. Выдвигается предположение о том, что объектом этой полемики является космологическое учение Аристотеля, изложенное им в 8-й главе XII книги «Метафизики».

Ключевые слова: космология, Григорий Нисский, Аристотель, сферы.

Во второй книге трактата «Против Евномия» Григорий Нисский, желая пояснить свой тезис о непознаваемости сущности Бога, обращается к космологической проблематике, чтобы на ее примере продемонстрировать, что некое явление может быть известно и отчасти познаваемо без понимания обуславливающих его причин и его сущности. Григорий ставит риторические вопросы, указывающие, что человеческий ум неспособен понять причины наблюдаемых явлений, из чего, согласно Григорию, следует, что тем более он не способен понять сущность Божества. Сначала Григорий описывает астрономические явления – делая акцент на неявленности нам их причин – в позитивистском ключе [1, р. 247].

Так, он ведет речь о круговом движении небосвода, вращении планет, движении светил по зодиаку. Он указывает, что светила различаются по величине и яркости и движутся по фиксированным орбитам; их движение соответствует временам года. Григорий упоминает астрономические явления, такие как затмения светил и Солнца; исчезновение звезд из зоны видимости и возникновение их в зоне видимости снова; соединение светил. Григорий утверждает, что времена года зависят от меры близости или удаленности Солнца по отношению к земле. Интересно, что, как следует из текста, Григорий обладает и довольно специфическими знаниями из области астрономии, полученными им, прямо или опосредованно, как он сам упоминает, от профессиональных астрономов. Так, он говорит об известном уже ко времени Платона и осаждавшимся подробно учеником Платона Евдоксом Книдским феномене «блуждающих звезд» – т.е., аномалий движения небесных тел, которые проявляются в том, что небесные тела сначала движутся по орбите в том же направлении, что и движение Луны и Солнца, но через некоторое

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-41004 «Трактат Иоанна Филопона “О сотворении мира” в контексте ближневосточной сиро-палестинской и византийской богословской (христологической, антропологической, космологической) традиции».

время меняют свою орбиту и начинают двигаться в противоположном направлении, после чего снова меняют направление движения и т.п.¹

Далее, следуя той же стратегии, Григорий начинает высказывать астрономические положения в несколько критическом ключе, а его речь становится герметичной: «Οἱ δὲ γινώσκουν ταῦτα κομπάζοντες πρότερον μὲν περὶ τῶν ὑποβεβηκότων εἰπάτωσαν, τί τὸ οὐράνιον οἶονται σῶμα, τίνα δὲ τὴν κυκλοφοροῦσαν διὰ παντὸς μηχανήν, ἐν τίνι δὲ τὴν κίνησιν γίνεσθαι; ὅπερ γὰρ ἂν τις τῇ διανοίᾳ λογισηται, πάντως εἰς τὸ ἀμήχανόν τε καὶ ἀκατάληπτον ὁ λογισμός προῖών καταλήξει. εἴ τε γὰρ ἕτερον ὁμοιοσημάτιστον σῶμα λέγοι τις ἐν τύπῳ περιηρμοσμένον περικρατεῖν τὴν φορὰν, ὡς αἰεὶ τὸν δρόμον καμπτόμενον ὁμοιοτρόπως περὶ ἑαυτὸν ἐλίσσεσθαι, τῇ ἀνάγκῃ τοῦ περιέχοντος ἐξενεχθῆναι πρὸς τὸ εὐθὺ κωλυόμενον, πῶς ἐρεῖ διαμένειν ταῦτα τὰ σώματα, διὰ τῆς διηνεκοῦς τρίψεως ἐν ἀλλήλοις οὐ δαπανώμενα; πῶς δὲ καὶ ἐνεργεῖται ἡ κίνησις, δύο σωμάτων ὁμοφυῶν πρὸς τύπον ἀλλήλοις ἐναρμοσπόντων, ὅταν τὸ ἕτερον ἀκίνητον μένη; τῇ γὰρ ἀκίνησίᾳ τοῦ περιδεδραγμένου τὸ ἐντὸς διασφιγγόμενον ἀδυνατήσει πάντως πρὸς τὴν ἰδίαν ἐνέργειαν. τί δὲ καὶ τὸ ἐδράζον τοῦ περιέχοντος ἐκείνου τὴν παγιότητα, ὥστε διαμένειν ἄσειστον, ὑπὸ τῆς τοῦ ἐνηρμοσμένου κινήσεως μὴ τινασόμενον; εἰ δὲ κάκεινου κατὰ τὴν πολυπραγμοσύνην τῆς διανοίας εἶναι τις ἔδρα ὑποληφθεῖη ἢ συντηροῦσα ἐν τῷ παγίῳ τὴν στάσις, πάντως προῖών κατὰ τὸ ἀκόλουθον ὁ λόγος κάκεινης πολυπραγμονήσει βάσις τῆς βάσεως καὶ ταύτης ἄλλην καὶ τῆς ἐφεξῆς ἑτέραν καὶ οὕτω διὰ τῶν ὁμοίων ἢ ἐξέτασις ἀνιοῦσα πρὸς τὸ ἄπειρον ἐνεχθήσεται καὶ εἰς ἄπορον καταλήξει, τοῦ εἰς τὴν τοῦ παντὸς σύστασις ὑποβεβλημένου σώματος τὸ ἐπέκεινα πάλιν κατεξετάζουσα, ὡς μηδαμοῦ σῆναι τὸν λόγον τοῦ αἰεὶ περιέχοντος τὴν περιβολὴν ζητοῦντα». («А хвалящиеся знанием этих предметов пусть прежде скажут <...>: что такое, по их мнению, небесное тело? Что за механизм, всегда производящий круговращение? В чем возникает движение? Кто бы что ни придумал рассудком, размышление, продвигаясь вперед, непременно упрется в невообразимое и непостижимое. Ведь если кто скажет, что иное подобное по очертанию тело, плотно примыкающее по форме [к первому телу], контролирует движение, так что его траектория, всегда скругляемая, однообразно вращается вокруг себя, потому что объемлющее [его тело] с необходимостью препятствует ему унести по прямой, то как этот человек объяснит то, что тела эти продолжают существовать, не разрушая друг друга непрерывным трением? И как же совершается движение двух одинаковых по природе тел, по форме соответствующих друг другу, когда одно из них остается неподвижным? Ибо при неподвижности объемлющего [тела, тело] сжатое внутри будет абсолютно неспособно к собственному действию. А что скрепляет незыблемость этого объемлющего [тела] так,

¹ См.: *Аристотель*. Метафизика 1073b-1074a; *Симпликий*. Комментарий на О небе 493-506.

что оно остается непоколебимым, не сотрясаемым движением вставленного [в него первого тела]? Если же по любознательности мысли предположить, что есть у него некое основание, сохраняющее его положение неизменным, то, конечно, разум, последовательно идя далее, полюбопытствует и относительно основания этого основания, и потом иного основания для этого [последнего], и так далее. И таким образом исследование, восходя посредством подобных к бесконечности, упрется в непреодолимое [препятствие], снова исследуя то, что [находится] за телом, помещенным в состав вселенной, так что разум никогда не остановится, постоянно ища оболочку объемлющего [тела]» [1, с. 248–249].

Имея в виду специфику собственного космологического учения Григория Нисского и полемический запал, который можно разглядеть у Григория в этой цитате, я думаю, что Григорий здесь действительно ведет полемику, и это – полемика с разработанной Евдоксом Книдским теорией гомоцентрических сфер, в ее преломлении Аристотелем.

Действительно, собственная космология Григория Нисского, представленная им в его «Толковании на Шестоднев», имеет некоторые существенные различия с космологией, о которой Григорий ведет речь в этом фрагменте. В рамках же своей собственной космологии, опираясь на космологию, представленную в Книге Бытия, Григорий учит о происхождении светил в течение трех дней из огня-света (ср. Быт. 1:3-5). Этот огонь-свет, состоявший из элементов разной массы, согласно Григорию, с течением времени разделился на фракции в соответствии с легкостью/тяжестью элементов. Так в течение трех дней образовались небесные тела. Эти тела оказались распределены в космосе таким образом, что внешнюю область физического мира составляют звезды (различающиеся в зависимости от меры легкости/тяжести огненных элементов, составляющих их), в центре космоса находится земля, а посередине между уровнем звезд и Землей расположена область вращения Солнца, под которой (по направлению к Земле) вращается Луна¹.

При этом Григорий не задается вопросом о природе феномена блуждающих звезд (хотя знает о нем). Поэтому его космология не включает в себя распространенного в античности учения о гомоцентрических сферах. Именно этот феномен блуждающих звезд побудил Евдокса, ученика Платона, разработать свою теорию гомоцентрических сфер, в рамках которой сложные движения небесных тел объясняются на основании модели, в которой эти тела понимаются как жестко прикрепленные к комбинации скрепленных между собой космических сфер, вращение которых и обуславливает виды наблюдаемых движений этих тел. Сама астрономическая теория сфер присутствовала еще у Платона, в учении которого каждому из известных ему светил (Сатурну, Юпитеру, Марсу, Меркурию, Венере, Солнцу, Луне) соответствовала своя и единственная сфера.

¹ PG 44, 113.

Диалог теолого-философских традиций Запада и Востока

В свою очередь, Евдокс, желая объяснить природу блуждающих звезд, в трактате «О скоростях» (содержание которого отчасти известно нам из 12-й книги «Метафизики» Аристотеля и отчасти из комментариев на аристотелевский трактат «О небе» Симпликия, в свою очередь, цитирующего Сосигена¹), разработал учение, предполагающее большое количество космических сфер, комбинация которых должна описать особенности движений светил по небосводу. Эти сферы размещены одни внутри других; они вращаются вокруг различных осей с различными скоростями. Движение каждой из планет раскладывается в рамках этой системы на совокупность движений по орбите этих соприкасающихся сфер. Для Солнца и Луны Евдокс ввел по три сферы; для остальных планет – по четыре. Так же, как и космологическая система Платона, космология Евдокса геоцентрична.

В свою очередь, Аристотель в космологии следовал принципам системы Евдокса. В то же время, тогда как Евдокс ничего не говорил о статусе сфер, соответствующих планетам, – его модель была математической, – Аристотель наделил эти сферы онтологическим статусом, встроив учение о космических сферах в свою философскую систему. Согласно Аристотелю, причиной движения каждого движущегося является некий неподвижный двигатель. Специфика движения каждого небесного тела определяется несколькими двигателями, которые соответствуют сферам, двигающих то или иное тело. Сферу с самым простым, однопорядковым движением – внешнюю сферу неподвижных звезд, совершающую простейшее суточное движение по небосводу – движет Перводвигатель, единственный в собственном смысле слова неподвижный, являющийся источником всех остальных движений в космосе².

Из всех известных мне античных космологий именно эта, аристотелевская космология – основанная на онтологизированной евдоксовой теории космических сфер, – наиболее похожа на набросок космологии, являющийся предметом критики в приведенном выше фрагменте из «Против Евномия» Григория Нисского. Поэтому я предполагаю, что Григорий в этом фрагменте критикует космологию Аристотеля, каковая изложена в 8-й главе XII книги его «Метафизики».

Космологическую картину, представленную в этом приведенном выше фрагменте из «Против Евномия» Григория Нисского с его герметичным, не до конца прозрачным синтаксисом, я могу изобразить следующим образом. Вращение небесных тел обусловлено тем, что имеет место вращение вокруг своей оси небесных сфер, каждой из которых соответствует свое небесное тело внутри внешней неподвижной сферы³ (Григорий ведет речь об объемлющем и объ-

¹ См.: *Аристотель*. Метафизика XII, 8, 1073b-1074a; *Симпликий*. Комментарий на О небе 493–506.

² Аристотель. Метафизика XII, 8.

³ Григорий ведет речь только про одну внутреннюю сферу, но на мой взгляд, приво-

емлемом, под каковыми, я считаю, имеются в виду внешняя и внутренняя сферы). Я думаю, что под неподвижной сферой здесь имеется в виду сфера, соответствующая неподвижным звездам в аристотелевской системе (т.е. сфера движущаяся, но простейшим движением; она движима непосредственно Перводвигателем). При этом внешняя неподвижная сфера имеет ту же форму, что и сфера внутренняя. Под этой неподвижной сферой происходит движение внутренней сферы с соответствующим небесным телом. Соответственно, Григорий полемически указывает на возможность трения между этими сферами в рамках подобной космологии. Поэтому же Григорий удивляется, что в рассматриваемой и критикуемой им космологии вращающаяся внутренняя сфера не увлекает за собой неподвижную внешнюю сферу.

Еще один проводимый Григорием в разбираемом фрагменте полемический ход связан с темой основания неподвижности внешней сферы (т.е., как я предполагаю, аристотелевской сферы неподвижных звезд). Для Аристотеля таким основанием, обеспечивающем вечное неизменное простейшее движение этих звезд, является Перводвигатель, наделяемый у Философа и религиозным значением. Это не могло не послужить объектом для философской иронии Григория Нисского. Для последнего все сущее, помимо Бога, понимаемого в христианском смысле, является неустойчивым. Поэтому все кроме Бога претендующее на то, чтобы быть основанием устойчивости чего бы то ни было, для Григория логически требует такового основания для него самого, и так до бесконечности.

Таким образом, на мой взгляд, указанные полемические ходы в космологической полемике Григория Нисского, проявленной в его «Против Евномия», коррелируют с космологическо-философскими положениями, присутствующими в 8-й главе XII книги его «Метафизики». На основании этого я предполагаю, что объектом космологической полемики в рассматриваемом мною фрагменте из «Против Евномия» является Аристотель и его космологическое учение.

Литература:

1. Gregorii Nysseni opera. Pars prior. Liber I at II / Ed. W. Jaeger. Leiden: Brill, 1960.

димый им пример предполагает необходимость представить данную космологическую теорию в расширительном ключе.

Щукин Тимур Аркадьевич

Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН, Санкт-Петербург, Россия;

Российский гос. педагогический ун-т им. А. И. Герцена

**«ГЛАВЫ ФИЗИЧЕСКИЕ» ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ:
ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ, МОТИВАЦИЯ АВТОРА, АДРЕСАТ¹**

Аннотация. Данный доклад ставит перед собой две цели. Первая цель – дать ответ на вопрос, почему в «Главах физических» полемика против Варлаама и Акиндина, хотя и занимает большую часть трактата, подается как часть более широкой богословско-философской программы святителя, и какую роль играет в структуре трактата космологическая часть (1–14 главы). На мой взгляд, именно такая постановка вопроса позволит понять, чем руководствовался Григорий Палама при написании текста. Вторая цель – исходя из общей мотивации Григория Паламы, предложить социальный портрет адресата данного трактата, назвав конкретные имена представителей того слоя, на который ориентировался святитель.

Ключевые слова: Григорий Палама, исихазм, сущность, энергия, космология, антропология, Матфей Кантакузин, Николай Кавасила, Никифор Григора.

Трактат «Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам физическим, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы» (далее – «Главы физические») преподобного Григория Паламы занимает специфическое место в его интеллектуальной биографии. Данное сочинение не имеет полемического контекста, поскольку написано после окончания Гражданской войны 1341–1347 гг., в перерыве между двумя этапами исихастских споров [32, с. 54–55]. По сути, оно не направлено ни против одного из его ключевых оппонентов. Варлаам и Акиндин выступают в трактате уже не как действующие лица богословского спора, а как символы-имена для определенных богословских взглядов. Никифор Григора же в это время еще не вступил в открытую полемику с исихазмом. Вследствие этого «Главы физические» имеют характер не столько полемического трактата (хотя полемика в нем, несомненно, присутствует), сколько богословско-философского компендиума, в котором в развернутом виде представлено мировоззрение Григория Паламы, не ограниченное богословской конъюнктурой. Трактат отчетливо разбивается на три части: первая (1–33) посвящена естественнонаучным и философским вопросам (учению о космосе (1–2), небе (3–7) и земле (8–14), познавательных спо-

¹ Исследование выполнено при поддержке РФФИ, проект № 19-011-00952 «Учение Григория Паламы как философская система: историко-философский анализ».

собностях человека, в том числе в сравнении с ангелами (15–33)), вторая – вопросам богословской антропологии, а именно учению о человеке как образе Божиим (34–40) и как существе, нуждающемся в спасении (41–63). Третья часть – богословско-полемическая (63–150), хотя объект полемики, как сказано выше, предстает в условном и обобщенном образе. В этих главах обсуждается главный вопрос исихастских споров – учение о божественных энергиях, которые отличаются от божественной сущности, но все же являются Богом [1, с. 1–4].

Именно в этом трактате и почти исключительно только в нем мы встречаемся не только с Паламой-богословом, но и с Паламой-философом и даже Паламой-знатоком современного ему естествознания. Поэтому авторы наиболее обстоятельных исследований «Глав физических» Роберт Синкевич [1] и Яннис Димитракопулос [3; 4] с особым вниманием отнеслись к первым 14 главам трактата, посвященным чисто философским, а точнее космологическим, вопросам. Действительно, понимание цели написания данных 14 глав является ключом к объяснению трактата в целом. Не в том смысле, что указанные параграфы являются главными, наиболее важными, а в том, что их появление было вызвано исключительными обстоятельствами, характерными только для этого трактата. Другое дело, что ни объяснение Р. Синкевича, ни объяснение Я. Димитракопулоса не представляются удовлетворительным. В конечном счете, остались без ответа исследователей два вопроса. Во-первых, почему из многообразия неоплатонической философии критике подвергается именно учение о Мировой Душе, причем критике содержательной и развернутой. Во-вторых, какова была мотивация для этой критики именно в 1347–1348 гг. (такова наиболее обоснованная датировка трактата, предложенная Димитракопулосом [2, с. 110–113]). Я отвечаю на эти вопросы следующим образом.

Ключевым для понимания трактата в целом и в частности первых 14 его глав является 81-я глава [1, с. 176, 178]. Григорию Паламе нужно было показать: сторонники Варлаама и Акиндина, отказываясь принимать в Боге множественность Его действий при сохранении Его единства, его умозрительную делимость в энергиях при неделимости Его по сущности, совершают столь же грубую ошибку, как и те, кто полагает, что делимость геометрического объекта, природы как целого, универсалии и интеллекта противоречат их сущностному единству и даже неделимости. Григорий Палама указывает, что постижение любого элемента, любого звена тварной иерархии – от тела до интеллекта – предполагает парадоксальность, двойственность, поскольку любой объект воспринимается и как единый и как множественный. Но эта универсальная познавательная модель работает и в случае Бога, постигая которого еще более нелепо опираться на противопоставление делимого и неделимо-

го, единого и множества. Для Григория Паламы, впрочем, очевидно, что единое и множественное в Боге соотносятся как непознаваемое и познаваемое и что сам процесс познания предполагает «умножение». Именно за счет этого возможно познание Бога «от Его созданий», поскольку их множественность в мышлении дублирует множественность, соответствующих им энергий, а отвлечение от вещей, обнаружение их единства является отражением некоего единого «объекта». Для Григория Паламы это прописные истины, однако именно их не могут усвоить сторонники Варлаама и Акиндина, которые настаивают на том, что один и тот же объект может быть или единым, или множественным, а значит Бог, если умножается, то обязательно становится сложным или даже множественным в смысле многобожия.

Итак, смысл данной главы и, как представляется, замысел трактата в целом в том, чтобы показать: в пользу учения об энергиях Божиих, в соответствии с которым Бог умножается и делится, оставаясь абсолютно единым и неделимым, говорят не только богословские аргументы, не только слова Писания и древних отцов, но и вся структура мироздания: устройство небесной сферы, земли и человека. Такова идея, которую хочет донести до читателя Григорий Палама.

К кому обращается Григорий Палама? Матфей Кантакузин, сын императора Иоанна, будучи носителем гуманистического мировоззрения и при этом важной политической фигурой в 1347 г. и в более позднее время, стал объектом «вербовки» со стороны хотя на тот момент еще не враждующих, но противоположных богословских течений – сторонников и противников Григория Паламы. Именно в этот момент последний составляет «Главы физические», которые, являясь развернутым манифестом его богословия, подают его в рамках более широкой мировоззренческой программы, основанной на античном философском наследии и служащей для обоснования богословского ядра исихазма – учения о нетварности божественных энергий. Нельзя исключать, что «гуманизация» исихастского богословия за счет включения в него чисто философской аргументации и даже внутрифилософской дискуссии о статусе Мировой Души, на первый взгляд, не имеющей прямого отношения к богословскому ядру трактата, было вызвано необходимостью привлечь на сторону паламитов образованную, философски подкованную аудиторию, которую в это же время за другой рукав тянула к себе антипаламитская партия. Матфей Кантакузин, возможно, был лишь самым ярким и политически значимым представителем этого слоя.

В этом контексте совершенно необязательно искать у антипаламитов учение о Мировой Душе, которое Григорий Палама в силу приверженности этому учению его оппонентов и стремится опровергнуть. Достаточно указать, что подобная полемика воспроизводима в рамках античного философского

дискурса, понятного той аудитории, к которой обращается Григорий Палама. Для последнего вовсе не важно, кто прав – стоики или неоплатоники. Для него важно показать, что даже в рамках внебогословской парадигмы воспроизводится логика, работающая внутри православной догматики. Точно так же как космическое целое соотносится с небесной пустотой с божественной сущностью соотносятся божественные энергии. Точно так же как космос умозрительно отделен от того, чем он не является, будучи лишь условно ограничен небесной сферой, божественные энергии лишь умозрительно отделяются от божественной сущности, составляя с ней неделимое тождество.

Λιτερατυρα:

1. *Sinkewicz R.E.* (ed.) Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters: A Critical Edition, Translation and Study. Toronto: Pontifical institute of medieval studies, 1988.
2. *Διμητρακόπουλος Γ. Α.* Αὐγουστίνος καὶ Γρηγόριος Παλαμᾶς: τὰ προβλήματα τῶν ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν καὶ τῆς τριαδικῆς ψυχοθεολογίας. Ἀθήνα: Παρουσία, 1997.
3. *Διμητρακόπουλος Γ.Α.* Ὑστεροβυζαντινὴ κοσμολογία. Η κριτικὴ τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ στη διδασκαλία τῶν Πλωτίνου καὶ Πρόκλου περὶ κοσμικῆς ψυχῆς // Φιλοσοφία. 2001. Τ. 31. Σ. 175–191.
4. *Διμητρακόπουλος Γ.Α.* Ὑστεροβυζαντινὴ κοσμολογία. Η κριτικὴ τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ στη διδασκαλία τῶν Πλωτίνου καὶ Πρόκλου περὶ κοσμικῆς ψυχῆς. Β΄ μέρος // Φιλοσοφία. 2002. Τ. 32. Σ. 111–132.

Протопопов Иван Алексеевич

Санкт-Петербургский гос. ун-т аэрокосмического приборостроения;
Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН, Санкт-Петербург,
Россия

**ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО БЫТИЯ БОГА
В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ¹**

Аннотация. Статья посвящена анализу гегелевской интерпретации традиционного онтологического доказательства бытия Бога, выдвинутого еще в эпоху средневековой схоластики Ансельмом, а затем развиваемого, в эпоху Нового Времени Декартом. Гегель дает новое спекулятивное обоснование данного доказательства в аспекте кантовской его критики, которая утверждала его несостоятельность.

Ключевые слова: онтологическое доказательство, Бог, бытие, понятие, абсолютная идея, тождество мышления и бытия.

Одна из самых известных попыток оправдания и последующего развития традиционного онтологического доказательства после кантовской его критики принадлежит в западноевропейской философской традиции Гегелю. В гегелевской философии онтологический аргумент в том его виде, в котором он определяется у Ансельма, а затем у Декарта, Лейбница и Спинозы, считался безусловно достоверным, спекулятивным по содержанию, но рассудочно ограниченным по своей форме положением. В связи с этим Гегель выступает с критикой его опровержения в философии Канта. Согласно основному принципу онтологического доказательства, как оно представлялось после Декарта и Лейбница в вольфовской школе, и в каком виде оно затем критиковалось Кантом, Бог в своём понятии определяется как всереальнейшее существо в само понятие которого входит бытие.

В ходе этого доказательства, по мысли Гегеля, с помощью рассудочных рассуждений устанавливается, прежде всего, возможность понятия о Боге как о всереальном существе, следующая из отсутствия противоречий в нём. Затем, речь идёт, во-вторых, о том, что «*бытие* есть реальность, небытие отрицание, недостаток, противоположность бытия, и третье – это *умозаключение: следовательно, бытие есть реальность, принадлежащая к понятию бога*» [1, с. 218–219]. Кант своей критикой подорвал значение онтологического доказательства, но вместе с тем он сформировал разделяемый всеми предрассудок относительно того, что из понятия бога невозможно вывести бытие, поскольку бытие и понятие полностью различны и противоположны друг другу. При этом понятие не может содержать бытие, так как, с одной стороны,

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00746а.

мыслимое не означает действительное, а с другой – поскольку, бытие вообще, согласно Канту, не является содержательным определением, представляя собой чистую форму. Вспоминая известный кантовский пример, со ста талерами, Гегель указывает, что независимо от того являются ли они только мыслимыми или имеются у кого-то в действительности, – они сами по себе от этого не меняются, так как обладают одним и тем же содержанием [1, с. 218–219].

Данное представление о ста талерах, согласно Гегелю, однако, не имеет значения понятия и не может, поэтому в принципе сравниваться с понятием о Боге. Обращаясь к разбору примера ста талеров в Малой Логике, он замечает, что кантовская критика онтологического доказательства встретила такой, безусловно благоприятный приём, именно благодаря той видимости который им создаётся. Для обыденного рассудка нет ничего убедительнее того, что мышление или представление о какой-либо вещи, вовсе не делает эту вещь действительной [2, с. 174]. Возможно ли, однако, применять это рассуждение к понятию о Боге, в отношении которого мышление и бытие нераздельны? Ведь Бог вообще представляет собой предмет другого рода, чем сто талеров, а понятие о нем отличается от любого другого особенного понятия. Все сущее как конечное мы можем мыслить независимо от его бытия, поэтому его наличное бытие отличается от его понятия. В отличие от этого, бог может мыслиться только лишь как существующий, поэтому он есть то, понятие чего заключает в себя бытие. Само единство понятия и бытия и составляет понятие бога [2, с. 75–76].

Главный пункт онтологического доказательства, обозначенный уже у Ансельма, Гегель видит в том, что если в средневековой философии бог представлялся абсолютно сущим (т.е. он по своей сути и есть бытие), а его всеобщность вместе со всеми остальными определениями приписывалась ему в качестве предиката, то с Ансельмом начинается обратный ход мысли: бытие становится предикатом, а абсолютная идея полагается в качестве субъекта, но субъекта мышления. Тем самым, отказываются от бытия божия как предпосылки, и оно полагается только исходя из абсолютного единства с его мыслимым понятием. Разбирая, онтологическое доказательство по его форме, Гегель утверждает в своих «Лекциях по философии религии», что понятие бога предполагает реальность, потому, что бог есть нечто совершеннейшее. Таким образом, если мы только мыслим Бога как нечто совершенное, полагая его только в понятии, то по сравнению с предполагаемым его совершенством данное и только мыслимое понятие выступает как недостаточное [1, с. 119–221].

Поэтому Бог в своем понятии должен быть не только мыслимым, но и действительным. Однако согласно Гегелю, в той форме доказательства, которую изначально придал ей Ансельм, единство понятия и реальности является по сути только предпосылкой, что делает такой способ доказательства неудо-

влетворительным с позиции разума, так как предпосылкой здесь является как раз то, что необходимо доказать [4, с. 220–221]. Этот же недостаток Гегель находит затем в декартовской формулировке онтологического доказательства. Обоснование единства понятия и бытия у Декарта покоится исключительно на том, что мы находим в себе идею совершеннейшего существования; это представление, следовательно, выступает здесь лишь как предпосылка для его действительности. Но если чистое понятие о боге, которое имеется в нашем разуме, не содержит в себе его действительного существования, то оно не будет понятием о Боге как совершенном бытии [7, с. 493].

Тем самым, под понятием о Боге у Декарта подразумевается только субъективная мысль, имеющаяся в нашем разуме, а не абсолютное объективное понятие, мышление которого развивается в самом себе и для себя как изначально тождественное с бытием. Под понятием, согласно Гегелю, следует подразумевать вовсе не свойственные нашему разуму субъективные формы мысли, отличающиеся от действительного бытия вещей, но абсолютное умопостижимое бытие, представляющие безусловное единство мышления и бытия. В отношении этой высшей действительности, простое бытие представляет собой необходимое, свойственное ей определение [2, с. 546–548]. Но именно то, что такое понятие как абсолютное единство мышления и бытия действительно существует независимо от нашего разума, в классическом варианте онтологического аргумента вовсе не обосновывается. И только в философии самого Гегеля, как он считает, это доказательство Бога возводится в спекулятивную форму абсолютного тождества понятия и бытия. Излагая декартовское онтологическое доказательство в «Лекциях по философии религии 1831 года», он утверждает, что оно – главное и определяющее из всех возможных доказательств и понимает его как истину космологического и телеологического доказательств [7, с. 490–491].

Надо сказать, что гегелевский подход к классическим доказательствам бытия Бога вовсе не сводится к тому, как его интерпретирует, например, современный немецкий исследователь В. Йешке. По его мнению, «Гегель отнюдь не пытается реанимировать и обратить против Канта старые доказательства бытия Божьего. В систематическом отношении его интересует лишь онтологическое доказательство, да и оно лишь потому, что в нем фундаментальным образом затрагивается отношение между мышлением и бытием – а вовсе не потому, что в нем доказывалось существование «необходимого» или «самого реального существа» [5, с. 57].

Если Гегель в определенном смысле безусловно поддерживает кантовскую критику основных доказательств бытия Бога в их рассудочно ограниченной форме, то в то же время, он считает сами эти доказательства, в той спекулятивной форме, сообразно которой он их понимает, безусловно истинными. Причем относится вовсе не только к онтологическому, но и к космологическому и телеологическому доказательствам, в которых его интересует

именно обоснование бытия безусловно необходимого существа. Так в своих «Лекциях о доказательстве бытия Бога» Гегель положительным образом рассматривает основные принципы «космологического» и «телеологического» доказательств, которые по своей форме, как он считает, соответствуют спекулятивным положениям его Логики [6, с. 337].

Придавая онтологическому доказательству новый смысл, он говорит о том, что бытие Бога в нем необходимо понимать не в виде неопределенного непосредственного бытия, имеющего абстрактный характер, которое изначально предполагается в его понятии, но в виде такого тождественного с понятием о Боге конкретного бытия, в котором он осуществляется. При этом удивительным образом выясняется, что именно сознание конечного духа есть то конкретное бытие, в котором реализуется понятие бога. Причем согласно Гегелю, здесь вовсе не подразумевается какого-либо прибавления бытия к понятию, также как не имеется в виду просто единства понятия и бытия, каковые выражения он находит неверными. Бог осуществляется в таком тождественном с ним бытии, которое в то же время отличается от него самого, как он есть независимо от всего остального сущего.

Единство понятия о боге и его бытия в гегелевской трактовке онтологического доказательства следует постигать как абсолютный процесс самоосуществления Бога, так что он будет деятельностью его вечного самотворения в реальной действительности, в которой он раскрывается для себя как дух. В «Лекциях по философии религии» Гегель говорит о том, что человек в его конечной субъективности составляет необходимый момент в развитии самого понятия бога как абсолютного духа, через который это понятие реализуется в своей действительности. Определяя понятие Бога, которое реализует само себя в своем бытии через свое самопознание в единстве с его познанием со стороны нашего конечного духа, он утверждает, что бог есть абсолютная идея, которая становится для себя самого духом. Понятие духа, представляющего собой знающую себя действительную идею, отличается у Гегеля от абсолютной идеи в её логической форме.

Последняя мыслится как выражающая бытие Бога в его вечной сущности и в себе бытии, тогда как первая понимается как подлинная самореализация этой идеи в ее действительном для себя бытии: «*познание*, содержащееся уже в простой *логической* идее, есть только мыслимое нами понятие познания, а не познание, наличное само для себя, не действительный дух, а всего только возможность его. Действительный дух, который единственно только в науке о духе составляет наш предмет, имеет внешнюю природу своей ближайшей предпосылкой, подобно тому как логическую идею он имеет своей первой предпосылкой» [8, с. 389]. Как справедливо отмечал И. Ильин: гегелевская идея в своей логической форме выражает Божественную жизнь в ее непосредственном самомышлении, но не достигает высшего состояния Духа [10, с. 197]. Дух в качестве мысли еще не существует еще в элементе созна-

ния и само-со-знания. Таким образом, первоначальное логическое бытие по сравнению с высшими возможностями не настоящее для себя бытие ему только предстоит путь, восходящий к самосознанию [10, с. 197].

Дух как воплощение абсолютной идеи, достигает через свое самопознание в конечном духе реального единства понятия и бытия. Поскольку же это осуществление духа в его самопознании должно иметь в себе момент различия, «то в нем заключено и определение *конечного духа*, человеческой природы, которая в качестве конечной *противостоит* этому понятию; но поскольку мы называем *абсолютное понятие божественной* природой, то *единство божественной и человеческой природы* есть *идея* духа. Но *божественная* природа сама состоит лишь в том, чтобы быть *абсолютным духом*, следовательно, *единство* божественной и человеческой природы само и есть *абсолютный дух*. Однако в одном предложении невозможно высказать истину. Оба момента – абсолютное понятие и идея как абсолютное единство их реальности – *различны*. Поэтому дух есть живой *процесс*, в коем в-себе-сущее единство божественной и человеческой природы порождается и становится для себя. *Абстрактным* определением этой *идеи* является теперь *единство понятия с реальностью*. В форме *доказательства бытия бога* доказательство и есть этот переход, это опосредствование, при котором из *понятия* бога следует его *бытие*» [1, с. 215–216].

При этом форма, которую имеет это опосредствование, есть форма *онтологического* доказательства бытия бога, которое начинается с понятия [1, с. 218]. Таким образом, именно вочеловечивание божественной сущности, подразумеваемое в новой форме онтологического доказательства, сообразно которому, она непосредственно имеет форму действительного самосознания, составляет, по мысли Гегеля, простое содержание абсолютной религии или религии откровения, в которой человеческая субъективность познает себя в то же время как абсолютную и бесконечную. Божественную сущность познают именно потому, что ее знают как дух, как такую абсолютную самость, которая по самой своей природе есть самосознание. Абсолютная сущность становится через свое единство с человеческой природой действительной не только в себе или в своем чистом мышлении, но и для самой себя.

Сам божественный субъект действительно существует для себя как абсолютный дух т.е. в своем высшем бытии, которое реализует его понятие, только в виде всеобщей самости, воплощенной в человеческом самосознании. Тем самым, Бог обладает своей самостью благодаря тому, что он представляет собственную достоверность человеческого самосознания и его самости, для которой и в которой он действительно существует. Это основывается на том, что человеческое самосознание в его абсолютной субъективности не только равно божественной сущности как она существует сама для себя, но именно в человеческом познании, божественная сущность раскрывается в своем реальном самосознании и тождественном с ним действительном

бытии. Как отмечает Гегель в «Философии Духа»: «для того чтобы правильно постигнуть и определить в мысли, что представляет собой бог как дух, требуется основательная спекуляция. Сюда прежде всего относятся положения: бог есть бог лишь постольку, поскольку он знает самого себя; его знание самого себя есть, далее, его самосознание в человеке, а знание человека о боге развивается, далее, до знания себя человеком *в* боге» [8, с. 389].

Эти же положения мы находим в гегелевских «Лекциях о доказательстве бытия Бога», связанных с космологическим аргументом, но выражающих в данном случае высший принцип и форму всех возможных доказательств, и в этом отношении, главного по мысли Гегеля доказательства – онтологического. Гегель говорит, по этому поводу, что знание человека о Боге – это *«взаимное знание, то есть человек знает о боге постольку, поскольку бог в человеке знает о самом себе»*; это знание есть самосознание бога, но и знание бога о человеке, и это знание бога о человеке есть знание человека о боге. Дух человека, знающий о боге, есть только сам дух бога» [6, 449]. Это и есть высшая спекулятивная форма, в которой воплощается, критикуемое Кантом ансельмовско-декартовское доказательство, в философии Гегеля. Человеческое познание Бога в его абсолютном понятии – это познание Богом самого себя и его реализация через это самопознание в своём действительном бытии. Всеобщая спекулятивная форма онтологического доказательства представляет в гегелевской системе развитие абсолютной идеи из своего в себе бытия, которое предстаёт здесь лишь как возможность, к полагаению себя в инобытии, а затем через отрицание природы к реализации своей действительности в конкретном для себя бытии абсолютного духа.

Как трактует гегелевские понимание онтологического доказательства А. В. Кричевский: в гегелевской философии «единство понятия и бытия Бога постигается... через единство Бога и человека. Это единство определяет содержание религии и философии. Почва абсолютной манифестации этого единства – спекулятивное мышление», «здесь само утверждение о бытии вообще становится доказательным лишь как утверждение о бытии Бога, и притом Бога именно как Абсолютного Духа, ибо в гегелевской системе только Абсолютный Дух *необходимо* выступает в конечном счёте как поистине *свободное* для-себя-сущее *основание самого тождества мышления и бытия»* [9, с. 254–255]. В гегелевской системе «дух самим собой, на самом себе, через самого себя *доказывает* и вместе с тем *показывает* (в качестве абсолютного спекулятивного *события*) эту диалектику конечного и бесконечного. Именно поэтому «результат» такого доказательства есть уже не просто *усмотрение* конечным духом того что (*das*) есть абсолютный дух, а само же *действительное бытие* абсолютного духа» [9, с. 247].

Гегель приходит к обоснованию спекулятивного единства понятия и бытия в форме реализующей себя в наличном бытии Идеи, которая представляет собой понятие о Боге как абсолютном субъекте или Духе. Означает ли это,

что преобразованное им онтологическое доказательство приобретает те необходимые истинные основания, которых ему не доставало у Ансельма, а затем у Декарта, Лейбница и Спинозы? Или, напротив, оно остается и в этом спекулятивном виде несостоятельным, что в принципе ставит под вопрос всю гегелевскую концепцию философии Духа? Если речь идет о том, что Бог именно как Дух не имеет в подлинном смысле своего действительного бытия помимо своего откровения по отношению человеку, и это бытие реализуется только в единстве с человеческим познанием в форме объективного духа в государстве или в конкретных формах воплощения абсолютного духа, – искусства, религия и философия, то мы не можем говорить ни о каком высшем самостоятельном бытии Бога, независимо от бытия всего остального сущего.

Такого рода самостоятельное бытие в виде изначального в себе бытия божественной субстанции – это первое, что подвергается отрицанию у Гегеля уже в его Феноменологии, которая ставит задачу познать абсолютное не только как субстанцию, но и как субъект. На этом основании наше самосознание в его всеобщей природе может быть понято как то, в чем реализуется и осуществляется тождество бытия и мышления абсолютного духа и в чем соответственно находит свой конец и свое завершение его самопознание. Познаваемая природа предмета изначально относится к тому бытию, которым мы обладаем в нашем самосознании, тогда как самостоятельное бытие той высшей сущности, которая, существует сама по себе помимо нашего познающего сознания, отрицается. Никакого высшего действительного бытия Бога, которым он обладал бы сам по себе независимо от нашего его познания, согласно положениям гегелевской Феноменологии, в отличие от положений «Науки Логике» нет. Реализация действительного существования божественной сущности выражается через ее самоотрицание в ее абстрактности и недействительности, каковое прямо именуется в гегелевской Феноменологии и его Лекциях по философии религии как смерть. Гегель полагает, что необходимость такого самоотрицания содержится уже в самом понятии божественной сущности, определенной как в себе сущее.

Литература:

1. Гегель Г. Лекции по философии религии // Гегель Г. Философия религии в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1977.
2. Гегель Г. Наука логики СПб.: Мысль, 1997.
3. Гегель Г. Наука логики // Гегель Г. Энциклопедия философских наук в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975.
4. Гегель Г. Лекции по истории философии: в 3 кн. Кн. 3. СПб., 1994.
5. Йешке В. Об условиях возможности философии религии после эпохи просвещения // Вера и Знание. СПб., 2008.
6. Гегель Г. Лекции о доказательстве бытия Бога // Гегель Г. Философия религии в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1977.
7. Гегель Г. Изложение онтологического доказательства // Гегель Г. Философия религии в 2 т. Т. 2. М.: 1977.

Научные статьи

8. *Гегель Г.* Философия Духа // Гегель Г. Энциклопедия философских наук в 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1977.
9. *Быкова М.Ф., Кричевский А.В.* Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М., 1993.
10. *Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994.

Муравьев Андрей Николаевич

Санкт-Петербургский гос. ун-т

ГЕГЕЛЬ ОБ ИСТОКЕ РЕЛИГИОЗНОГО ФАНАТИЗМА В «ЛЕКЦИЯХ О ДОКАЗАТЕЛЬСТВЕ БЫТИЯ БОГА»¹

Аннотация. Современные исследования, посвященные терроризму и связанным с ним духовным феноменам, исходя из требований не только политкорректности, обходят вопрос о едином истоке религиозного фанатизма, объясняя эту разновидность фанатизма, как правило, множеством факторов более или менее случайного характера. В контрасте с этой установкой находятся «Лекции о доказательстве бытия бога», читанные Гегелем в 1829 г. в Берлинском университете. Гегелевские лекции раскрывают необходимую причину религиозного фанатизма, состоящую в редукции религиозной веры к чувству, вынуждающей дух чинить несправедный суд и расправу над тем, что этому чувству не соответствует.

Ключевые слова: Гегель, вера, знание, рассудок, разум, доказательство.

Современные исследования, посвященные терроризму и связанным с ним духовным феноменам, исходя из требований не только политкорректности, осторожно обходят вопрос о едином истоке религиозного фанатизма, объясняя эту разновидность фанатизма, как правило, множеством факторов более или менее случайного характера. В контрасте с этой установкой находятся «Лекции о доказательстве бытия бога», читанные Гегелем лишь один раз – в 1829 г. в Берлинском университете [См.: 1]. Эти гегелевские лекции уникальны еще и тем, что они есть единственный из всех курсов лекций Гегеля, который он ввиду общественной важности содержания предполагал опубликовать в письменном виде и даже успел подготовить рукопись к печати.

Причина эксклюзивного отношения великого немецкого философа к названному курсу была та, что кроме важнейшей для него темы логической природы доказательства Гегель обсуждает здесь тесно связанную с нею тему соотношения веры и знания [об этой теме у Гегеля см.: 2, очерк седьмой], публичные размышления о которой он начал во второй из двух своих больших ранних работ «Вера и знание, или философия рефлексии субъективности в полноте ее форм как кантовская, якобиевская и фихтевская философия», вышедшей в свет в 1802 г. Лекции о доказательстве бытия бога не только дополняют лекции Гегеля по логике, на что он указывает в первых своих словах, но и развивают основные положения названной работы, поскольку вера тогда обычно (за исключением близкого к Гегелю К. Ф. Гёшеля) воспринималась и трактовалась на немецкой почве так же, как это делал

¹ Статья написана при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00746 А.

Ф. Г. Якоби в своей *философии чувства и веры* – как непосредственное знание, не требующее доказательства в противоположность знанию, опосредствованному рассудком. «Если различие мышления и веры разрабатывается и достигает противопоставления, – замечает Гегель в адрес этой позиции, – то это противопоставление непосредственно содержит в себе уже то, что они, мышление и вера, стали формальными крайностями, где свершилось абстрагирование от какого бы то ни было содержания. Поэтому мышление и вера противостоят здесь друг другу не в конкретном определении – как религиозная вера и мышление религиозных предметов, а абстрактно – как вера вообще и как мышление вообще» [1, с. 343].

Гегель принимает во внимание возникшее на почве христианства противоречие между чувством и мышлением, которое вызвало глубокий и мучительный, но вместе с тем необходимый и потому весьма плодотворный для духа раскол, погрузивший его в сомнение и выраженный указанной противоположностью, вынудившей веру попытаться совершенно отрешиться от мышления в себе самой. «Именно на почве христианства, – указывает он, – впервые внутри самого человека возникает противоречие между верой и разумом, *сомнение* проникает в дух человека и достигает там ужасных высот, лишая человека всякого покоя» [1, с. 339].

Гегель подробно рассматривает в лекциях о доказательстве бытия бога соотношение веры и разума, в котором он признаёт действительный источник любого знания. Прежде всего, он разоблачает иллюзию рассудка, по которой вера и разум должны индифферентно существовать рядом друг с другом, не доходя до противоречия, и утверждает, что лишь благодаря осознанию их различия, являющегося зародышем этого противоречия, образуется дух как конкретное единство веры и мышления.

Необходимой исторической фазой этого *процесса образования духа*, чьим результатом, согласно Гегелю, выступает философско-научное познание религиозных истин, была христианская теология Средних веков, по праву претендовавшая на доказательное знание главнейшей из этих истин, состоящей в том, что бог существует. Вслед за античной философией, мыслившей абсолютное содержание в непосредственно разумной форме, средневековая теология в лице Ансельма Кентерберийского выдвинула такое доказательство бытия бога, которое развернуло форму непосредственного знания в знание, опосредствованное рассудком. Истинный смысл этого доказательства, констатирует Гегель, состоит в возвышении мыслящего человеческого духа к богу, который сам есть высшая мысль, отчего доказательство есть только разумное сознание собственного движения предмета мысли в нем самом.

В своих лекциях Гегель показывает, что, хотя конечная форма и бесконечное содержание рассудочного доказательства бытия бога не отвечают друг другу, оно, несмотря на это, демонстрирует, что вера отнюдь не проти-

Диалог теолого-философских традиций Запада и Востока

воположна мышлению и знанию, но, напротив, со своей субъективной и объективной стороны есть некоторое мышление и знание, причем лишь некоторая особенная форма мышления и знания истины. «Вера выражает *проникновенность достоверной убежденности*, наиглубочайшую, самую что ни на есть концентрированную уверенность в противоположность любому другому мнению, представлению, убеждению, желанию и т. д., но эта проникновенность, будучи наиглубочайшей, какая только может быть, в то же время непосредственно содержит в себе и самую абстрактную углубленность, то есть само мышление; если мышление противоречит вере – это мучительное раздвоение в глубинах духа.

Однако такое несчастье, к счастью, если можно так сказать, не тот единственный облик, в котором непременно должно находиться отношение веры и мышления, – убежден философ. – Напротив, это отношение предстает как вполне мирное в убеждении, что, с одной стороны, откровение, вера, позитивная религия, а с другой стороны, разум, мышление вообще отнюдь не обязаны пребывать в противоречии друг с другом и, более того, могут быть в полном между собой согласовании, ибо и бог не противоречит себе в своих творениях; не может противоречить себе и человеческий дух в своей сущности – в мыслящем разуме, в том, что изначально должно почитаться в нем божественным, – противоречить тому представлению о природе бога и об отношении человека к божественной природе, которое пришло к человеку благодаря озарению свыше» [1, с. 339-340]. Поэтому истинному содержанию веры как формы мышления надлежит быть развитым сначала в форму абсолютного знания, а затем в конкретность познания самого по себе всеобщего содержания.

В связи с этой необходимой перспективой Гегель выдвигает положение, что настаивание на том, будто религиозная вера может быть только непосредственной, а мышление как опосредующее и конечное губительно для истины как таковой и способно лишь усмотреть свою неспособность постичь бесконечную истину, сводит веру к определенности чувства. Чувственно пребывая в себе и тем самым – вне налично сущего предметного содержания, дух остается во внешнем и случайном отношении к нему. Толкаемый чувством, он искренне чинит над таким содержанием неправедный суд и расправу, что и является истинной причиной, или единым истоком всякого религиозного фанатизма.

Из этого положения следует вывод, что сведение веры к чувству чревато фанатизмом и вызываемым им терроризмом, а в эпоху сомнения, заражающего не только христианские народы, отнюдь не случайно порождает их. Этим такая редукция наносит непоправимый ущерб любой религии и церкви, ибо затрудняет движение духа людей к истинной вере, тождественной познанию истины, которая может сделать их свободными только через доказательное раскрытие мышлением необходимости разумно мыслимого им предмета.

Научные статьи

Литература:

1. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции о доказательстве бытия бога / Пер. А. В. Михайлова) // Гегель Г.В.Ф. Философия религии в 2 т. / Общ. ред. А. В. Гулыги. Пер. с нем. П. П. Гайденко и др. Т. 2. М.: Мысль, 1977. С. 337–498.
2. *Муравьев А.Н.* Философия и опыт: Очерки истории философии и культуры. СПб.: Наука, 2015.

Бирюков Дмитрий Сергеевич

Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН, Санкт-Петербург, Россия;

Институт философии и права Сибирского отдел. РАН

Хахалова Анна Алексеевна

Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН, Санкт-Петербург, Россия

**МИССИОНЕРСКИЙ МОТИВ В ВИЗАНТИНОЦЕНТРИЗМЕ
И. В. КИРЕЕВСКОГО И ЕГО ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ¹**

Аннотация. Одним из ее лейтмотивов статьи И.В. Киреевского «О характере просвещения Европы» (1852) является «миссионерский мотив». Он возникает вследствие заявляемой Киреевским оппозиции между целостностью европейского Востока (России), проявляющего в себе византийское просвещение, и односторонностью европейского Запада. Согласно Киреевскому, Западу необходимо преодолеть эту оппозицию, восприняв полноту и цельность, характерные для византизма европейского Востока (России). Эта миссионерская интенция проводится мыслителем систематически и распространяется не только на современность, но и на прошлое. По Киреевскому, попытки проникновения византийского просвещения на Запад были и ранее. В связи с этим он упоминает паламитские споры XIV в., в результате которых оппонент Григория Паламы Варлаам Калабрийский эмигрировал в Италию, и эмиграцию византийцев после захвата турками Константинополя в XV в. В итоге у Киреевского, а вслед за ним и в позднейшей русской академической литературе трактовка ординарных исторических фактов – эмиграции в Италию Варлаама Калабрийского, а затем греков после захвата турками Константинополя в XV в. – становится идеологически заряженной и в некотором смысле маркером отношения того или иного ученого к определенной партии в споре между славянофилами и западниками. Такую идеологическую заряженность, обусловленную миссионерским месседжем, проявленным у Киреевского, можно обнаружить у различных российских историков, византинистов и ренессансоведов второй половины XIX в. – первой половины XX в., когда они ведут речь об эмиграции греков в Италию в XIV–XV вв.

Ключевые слова: И.В. Киреевский, славянофильство, Византия, Варлаам Калабрийский, историография.

В середине XIX в. – после «греческого проекта» Екатерины II, но до появления в России академической византистики – в русской интеллектуальной культуре начинает играть заметную роль образ Византии. Так, Византия играет ключевую роль в программной статье представителя

¹ Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 20-68-46021, «Славянофильство в религиозно-философском диалоге: 1836–1917».

славянофильского движения Ивана Васильевича Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России (письмо к гр. Е.Е. Комаровскому)», опубликованной в первом (единственном изданном) томе альманаха славянофилов «Московский сборник» за 1852 г.¹ (с. 1-68)² (современное переиздание: [7]). Здесь Киреевский проводит представление о Византии как о цивилизации, воплотившей совершенный тип просвещения, в рамках которого достижим совершенный вид познания. В этом качестве Византия, в аспекте того типа просвещения, который воплощает собой эта цивилизация, фактически предстает у Киреевского в качестве идеального «Я» по отношению к России, унаследовавшей у Византии этот вид просвещения, но не воплотившей его ее еще в полной мере. По крайней мере, такая историософия просматривается в тех текстах Киреевского, где он выступает как публицист; образ же Византии, представленный в переписке Киреевского более сложен, но его я здесь касаться не буду.

Коллективный разум Европы, утверждает Киреевский, в его эпоху достиг собственных границ и осознания этих границ; он убедился, что для полноценного мышления требуются иные источники познания, чем те, которые мышление может обрести в себе самом [3, с. 252-253]. Вследствие этого разочарования, вызванного самой природой западноевропейского просвещения, европейский человек (и западно-, и восточноевропейский, т.е. русский человек) утерять веру в возможности разума и стоит на распутье. Он может оставаться в наличном, разлагающем положении, либо вернуться к утерянной первоначальной чистоте основополагающих начал [3, с. 253]. Согласно Киреевскому, таковая чистота воплощена в альтернативном к западноевропейскому византийском (точнее: византийско-христианском) типе просвещения и, соответственно, в просвещении древнерусском, которое является продолжением просвещения византийского, поскольку Древняя Русь переняла христианство из Византии, причем, с чистого листа, не будучи отягощенной античным элементом в своей национальной культуре [3, с. 258-259]. В чем же специфика основополагающих, философских начал этого типа просвещения? Как правило, указание на византийско-древнерусский тип просвещения и соответствующий образ мышления и познания дается у Киреевского в описательном ключе. Так, он говорит, что для этого типа просвещения характерна обращенность к живой, внутренней сути вещей в противовес

¹ Подобные идеи, в менее развернутом виде, выражены Киреевским в статье «В ответ А.С. Хомякову» (1839) и в статье «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856).

² В этом издании сочинение И.В. Киреевского было опубликовано с цензурными сокращениями. Без цензурных правок впервые оно было опубликовано в издании [4, с. 174-222]. Здесь реконструкция полного текста была осуществлена М.О. Гершензоном на основании статьи [2, с. 287-291].

западной внешней рассудочности и наружной логической стройности [3, с. 260–261]; для него характерна цельность, связность внутреннего и внешнего в противовес западной односторонности и разрозненности сил разума [3, с. 288–290]. Согласно Киреевскому, византийская христианская мысль, особенно развивавшаяся после разделения церквей, имеет внутреннюю связь с философией Платона и платонизмом, для которого характерна цельность и гармония [3, с. 272]. Соответственно, богословы римской церкви, по Киреевскому, тяготели к Аристотелю, облекая в одежды аристотелизма истины церковного предания [3, с. 267–268, 271–272]. Киреевский утверждает, что эти начала византийско-древнерусского просвещения не могут быть механически перенесены в сегодняшний день. Современность требует развития просвещения и философии на материале современных наук и с включением достижений западного просвещения, но на основании именно тех истин, которые даны в византийско-древнерусском типе просвещения [3, с. 293].

В этом контексте я хочу обратить внимание на важную интенцию, в том или ином своем аспекте присутствующую в обсуждаемых текстах Киреевского. Эту интенцию я мог бы назвать миссионерской. Так, уже в начале статьи «О характере просвещения Европы» Киреевский, говоря о тупике, в который, по его мнению, зашла западноевропейская образованность, в качестве желаемой альтернативы упоминает о возврате мыслящих людей Европы к первоначальной чистоте основных убеждений, каковые еще замечаются в России; однако он признает это уже почти невозможным [3, с. 253–255].

Внимательно читая эту статью, мы можем заметить, что через весь текст лейтмотивом проходит мотив миссионерства. Он возникает вследствие самой заявляемой оппозиции между целостностью европейского Востока и односторонностью европейского Запада, на которой построен весь ход рассуждений Киреевского: сама эта оппозиция заряжена представлением о необходимости восприятия европейским Западом, с характерной для него односторонностью, той полноты и цельности, которые может разделить с Западом сохранивший их европейский Восток. Поэтому эта миссионерская интенция оказывается не чем-то случайным и проходным для хода мысли Киреевского, но проводится мыслителем систематически и распространяется не только на современность, но и на прошлое.

Действительно, по Киреевскому, попытки проникновения византийского просвещения на Запад были и ранее. В связи с этим мыслитель упоминает, во-первых, паламитские споры XIV в., в результате которых оппонент Григория Паламы Варлаам Калабрийский эмигрировал в Италию, где просвещал Петрарку и основал ученую академию (в этом отношении Киреевский, очевидно, спутал Варлаама с Виссарионом Никейским). Однако этот опыт соприкосновения цивилизаций, по Киреевскому, был неудачным, поскольку Варлаам, не понявший догматы православной церкви и выступивший против них, сам оказался зараженным аристотелевским рационалистическим духом

[3, с. 271, ср. с. 274]. Здесь мы встречаем одно из редчайших упоминаний в русской литературе первой половины-середины XIX в. паламитских споров, которые еще не вошли в узус русской культуры того времени как светской, так и религиозной (контексту и возможным источникам представлений Киреевского о паламизме я посвящу отдельную статью).

И во-вторых, византийское просвещение попало на европейский Запад через греков, оказавшихся там после захвата турками Константинополя в XV в. Согласно видению Киреевского, это привело к разрушению всего здания западной схоластики, хотя и для кардинального переформатирования способа мышления, характерного для западноевропейской цивилизации, было уже слишком поздно. При этом схоластическая односторонность естественным образом продолжила играть ведущую роль в Западной Европе [3, с. 258, 269].

И здесь мы обнаруживаем интересный феномен: у Киреевского и его окружения, а вслед за ними и в позднейшей русской академической литературе трактовка ординарных исторических фактов – эмиграции в Италию Варлаама Калабрийского в XIV в., а затем греков после захвата турками Константинополя в XV в. – становится идеологически заряженной, и в некотором смысле маркером отношения к той или иной партии в споре между славянофилами и западниками. Эту идеологическую заряженность, обусловленную описанным мною выше миссионерским месседжем Киреевского, связанного с представлением о просвещении Запада греками в XIV–XV вв., мы обнаруживаем у таких российских историков, византинистов и ренессансоведов второй половины XIX в. – первой половины XX в., как М.М. Стасюлевич [8, с. 317, 319], Ф.И. Успенский [9, с. 63, ср. 58, 60], М.С. Корелин [5, с. 998–999], Ю.А. Кулаковский [6, с. 12], А.А. Васильев [1] (раздел «Византия и итальянское Возрождение»), когда они ведут речь об эмиграции греков в Италию в XIV–XV вв.

Неявной причиной для этого, на мой взгляд, нередко являлся вчитывание в эти исторические факты миссионерского мотива, который, как мы видели, обнаруживается в историософии Киреевского, т.е. которым заряжена трактовка этого факта в одном из изводов славянофильства; точнее – отношение к этому миссионерскому мотиву (и соответствующей славянофильской историософии) того и иного автора. Таким образом, имея в виду это наблюдение, пристальный взгляд позволяет различать обусловленный временем идеологический контекст в, казалось бы, бесстрастных изложениях исторических фактов.

Литература:

1. *Васильев А.А.* Слава Византийской империи. М.: Алгоритм, 2013.
2. *Веневетинов М.А.* И.В. Киреевский и цензура «Московского сборника» // Русский архив. Кн. 10. 1897. С. 287–291.

Диалог теолого-философских традиций Запада и Востока

3. *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979.
4. *Киреевский И.В.* Полное собрание сочинений: В 2 т. Т. 1. М., 1911.
5. *Корелин М.* Ранний итальянский гуманизм и его историография. Критическое исследование. Вып. II. М., 1892.
6. *Кулаковский Ю.А.* История Византии. Киев, 1910.
7. Московский сборник. Издание подготовил В.Н. Греков. СПб.: Наука, 2014.
8. *Стасюлевич М.* Общий курс истории средних веков (от падения З.Р. империи в 476 г. до падения В.Р. империи в 1453 г.). СПб., 1856.
9. *Успенский Ф.И.* Философское и богословское движение в XIV веке // Журнал Министерства Народного Просвещения. I. 1892.

Бирюков Дмитрий Сергеевич

Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН, Санкт-Петербург, Россия;

Институт философии и права Сибирского отделения РАН

**ТЕМА САМОСОЗЕРЦАНИЯ УМА У ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ:
ИУДЕЙСКИЙ БЭКГРАУНД¹**

Аннотация. Публикация развивает наблюдения А. Орлова и А. Голицина об иудейском бэкграунде у Григория Паламы, проявленном в присутствии следов иудейской традиции Целем в текстах Паламы. Орлов и Голицын находят следы этой традиции в трактате Паламы «Сто пятьдесят глав». Автор публикации обнаруживает следы этой традиции также в «Триадах» Паламы и детализирует характер присутствия традиции Целем в антропологии Паламы.

Ключевые слова: Григорий Палама, иудаизм, самосозерцание, свет.

Антропологическое учение Григория Паламы включает в себя тему самосозерцания умом самого себя. Согласно Паламе, у человека, избавившегося от страстей, ум проникается умопостигаемым божественным светом (который является онтологической причиной всех действий ума). Палама здесь вводит в понятие ума рефлексивный аспект: в своем естественном (и одновременно преестественном), свободном от страстей состоянии ум созерцает самого себя и, таким образом, и себя видит как свет (νοῦς ὡς φῶς αὐτός ἐαυτόν ὀρᾷ) (1.3.7), и в себе видит умный божественный свет (νοῦς αὐτός ἐαυτόν ὀρῶν, ὡς φῶς ὀρᾷ) (1.3.8), который есть «одежды обожения» (1.3.5). Поэтому ум в собственном смысле Палама определяет, как созерцающий самого себя умный свет (νοερόν ἐαυτόν βλέπει φῶς) (1.3.8, 1.2.5). Данная тема имеет в первую очередь неоплатонический бэкграунд. Но в данной работе я прослежу следы иной, иудейской линии в этом отношении. На эту линию указывают А. Орлов и А. Голицин в своем исследовании, посвященном иудейскому бэкграунду парадигм видения в Макариевском корпусе [1, пер. с англ. яз. по: 4] (как и тексты Евагрия, значительно повлиявшем на антропологию Паламы).

Орлов и Голицин выделяют две традиции в описании мистического опыта в иудейских источниках. Это, с одной стороны, традиция, связанная с понятием *Кавод* (Слава Божия), проявленная в Книге пророка Иезекииля и в библейских текстах, относящихся к священнической традиции. Данная традиция, в рамках которой Бог представлен в антропоморфизированном виде,

¹ Исследование выполнено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, грант № 19-011-00952, «Учение Григория Паламы как философская система: историко-философский анализ».

предполагает, что Бог присутствует на земле в специальном месте – скинии, и это присутствие описывается посредством символики огня и окутывающего облака. Развитие этой традиции привело к тому, что лицо и тело пророка (Моисея, Еноха), как отражающие Славу Божию и испускающие свет. К этой традиции относится и само описание в синоптических Евангелиях Преображения Христа на горе Фавор [1, прим. 54 на с. 318], трактовка которого оказалась камнем преткновения в паламитских спорах. Важно, что в рамках этой традиции свет явлен внешним образом; его источник находится вне зрящего [1, с. 300–304].

С другой стороны, это традиция, связанная с понятием *Целем* (образ), знаменующая интериоризацию мистического света и делающая акцент на внутреннем аспекте мистического переживания. Эта традиция, сформировавшаяся в агадической литературе, включает в себя представление о светоносном *образе*, которым был наделен Адам (ср. Быт. 1:26) и который был Адамом утрачен в результате грехопадения. Следы этой традиции обнаруживаются, например, в христологии апостола Павла, с ее адамическими импликациями, когда он говорит о Христе как об «образе Бога невидимого» (Кол. 1:15).

Эта традиция находит свое проявление и в Макариевском корпусе, где «понятие светоносного образа-*целем* постепенно стало использоваться для целей описания внутреннего преображающего видения» [1, с. 310], вытесняя традицию *Кавод*. Отзвуки этой темы проявляются, например, когда Макарий говорит, что Адам, нарушив заповедь, утратил как свою природу, сотворенную по образу Бога, так и сам образ [2, с. 107–108]; а также когда он ведет речь о том, что Адам и Ева до грехопадения были облечены в Славу Божию вместо одеяний [2, с. 110–111].

Наконец, эта тема, соединенная с традицией *Кавод*, проявляется в словах Макария о том, что слава, сиявшая на Лице Христа-Слова Божия (на горе Фавор), ныне сияет ярким светом в сердцах христиан [2, с. 114]. Такое преломление иудейской традиции *Целем* в Макариевском корпусе повлияло на формирование темы видения в себе божественного Фаворского света в исихастской литературе.

Орлов и Голицин видят проявление этой традиции *Целем* и у Григория Паламы [1, с. 312–313]. В этом отношении они указывают на место из «Ста пятидесяти глав» Паламы, где последний говорит, что Адам до грехопадения был причастным к божественному сиянию и облечен в одеяние славы¹. Можно согласиться с этим наблюдением Орлова и Голицина о проявлении здесь

¹ А. Орлов и А. Голицин не указывают на конкретную главку из «Ста пятидесяти глав», ссылаюсь на страницы по английскому переводу этого сочинения в составе «Добротолюбия» [1, прим. 41 на с. 313]. Укажу, что имеемое в виду место относится к 67-й главке «Ста пятидесяти глав» [5, с. 160–162].

следа традиции *Целем* у Паламы, с тем уточнением, что источником в этом отношении для Паламы служили не какие-то древние предания, на которых он якобы основывается, как утверждают Орлов и Голицин [1, с. 312, ср. прим. 42 на с. 313], но непосредственно тексты Макария и, возможно, Исаака Сирина, каковые он хорошо знал.

Я нахожу следы этой традиции *Целем* также в «Триадах» Паламы. Так, в этом сочинении богослов утверждает, что Адам, пав, не сохранил соответствия образу (τό κατ' εἰκόνα) (1.1.22: [3, р. 63.3-4]). А ум очистившегося от страстей исихаста, созерцая себя, видит сияние (божественный свет), запечатленное божественной благодатью в собственном образе (2.3.11: [3, р. 407.19–20])¹.

Здесь проговариваются ключевые моменты традиции *Целем*: утрата Адамом образа в результате грехопадения, и обретение человеком светоносного образа, дарованного ему Богом. При этом, пришедшая к Паламе через Макария иудейская традиция *Целем*, органично совмещается у Паламы с евагрианской темой созерцания умом божественного света внутри себя. Таким образом, эта очерченная мною выше иудейская линия у Паламы позволяет увидеть в новом свете тезис Иоанна Мейендорфа о синтезе евагрианской и макариевской составляющих в антропологии Григория Паламы.

Литература:

1. Орлов А., Голицин А. «Множество светильников, зажженных от одного»: Парадигмы преображающего видения в Макариевских беседах // Традиции преображающего видения в иудаизме и христианстве / Под ред. Т. Гарсии-Уидобро, А. А. Орлова. М.: Институт св. Фомы, 2020. Т. 1. С. 301–325.
2. Dörries H. et al. (ed.). Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios. Berlin: De Gruyter, 1964.
3. Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes / Introd., texte crit., trad. et notes: J. Meyendorff. Louvain, 1959.
4. Orlov A., Golitzin A. “Many Lamps Are Lightened from the One”: Paradigms of the Transformational Vision in the Macarian Homilies // Vigiliae Christianae. 55, 2001. P. 281–298.
5. Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters // A critical edition, transl. and study by R. E. Sinkewicz, C.S.B. Toronto, 1988. (Studies and Texts 83).

¹ Палама говорит также о возникающем внутри умном и невидимом чувстве (νοεράν αὐτοῦ καί ἀόρατον αἰσθητέ μορφοσίν) образе будущего века, который исихаст может узреть в себе (1.3.39: [3, с. 195.4-5]).

**ВЫСШАЯ ШКОЛА ПЕТЕРБУРГА И
ПЕТЕРБУРГСКАЯ ФИЛОСОФИЯ**

ТЕЗИСЫ ДОКЛАДОВ

Долгова Евгения Андреевна

Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

РАЗМЫШЛЕНИЯ «О ПРОБЛЕМАХ КОЧЕВНИКОВЕДЕНИЯ»:

НЕОПУБЛИКОВАННОЕ ПИСЬМО П. А. САВИЦКОГО Н. И. КАРЕЕВУ,
1928¹

Переписка дает важные опорные точки для установления последовательности научных проектов, влияния встреч, контактов при исследовании той или иной научной биографии. Ее изучение позволяет не только восстановить отдельные детали жизненного пути ученых, но и охарактеризовать научную повседневность, реконструировать события и взаимодействия внутри научного сообщества. Тем более это оказывается важным при выстраивании не только горизонтальных, но и вертикальных взаимодействий, раскрытии диалогов ученых, относящихся к разным методологическим поколениям.

Одно из таких писем было найдено в Научно-исследовательском отделе рукописей Российской государственной библиотеки. Это интереснейшее письмо географа, экономиста, геополитика, культуролога, философа, поэта, одного из главных деятелей евразийства Петра Николаевича Савицкого (1895–1868) патриарху отечественной школы истории Французской революции, социологу, философу и методологу науки Николаю Ивановичу Карееву (1850–1931) от 30 сентября 1928 г. [НИОР РГБ. Ф. 119. К. 11. Д. 9–10]. Письмо было отправлено из Праги в Ленинград и стало не единственным в диалоге двух ученых. Его текст представляет собой развернутое, яркое размышление молодого евразийца о соотношении расы и культуры, написанное в ответ на полемические замечания Н.И. Кареева. П.Н. Савицкий сожалел, что не успел закончить книгу «Культура Древней Евразии», над которой работал все последние месяцы, и взамен посылал, по его выражению, «слабый подмалювок к этой работе» – емкую, синтезирующую концепцию и ставшую ключе-

¹ Тезисы подготовлены в рамках гранта РФФИ, № 19-09-00109\19.

вой для направления евразийства статью «О задачах кочевниковедения». Тон письма – доброжелательно-отвечающий: молодой автор, встретившийся с критикой маститого ученого, благодарил за отзыв, старался пояснить недостаточно явно прописанные положения своей концепции.

Один из самых спорных моментов – ответ на филологическую критику термина «месторазвитие»: на исторических примерах (от скифов Геродота и трипольской археологической культуры до исторического типа «англичанина-бороздителя морей») П.Н. Савицкий подробно обосновывал связь между культурой, ее носителем-народом и «месторазвитием», понимая под последним «соответствие между культурной ориентацией данной группы и избранной ею территорией». Важным сюжетом письма являются рассуждения П.Н. Савицкого об историческом развитии – он называл его номогенезом и усматривал сходство идеи «предопределения» с теорией биологической эволюции. В заключение П.Н. Савицкий уточнял возможность получения им книг от Н.И. Кареева – его сочинений по философии и методологии истории.

Безусловно, выявленный документ – лишь фрагмент переписки Н.И. Кареева с евразийцами, сам факт которой нуждается в дальнейшем изучении. Известно, как минимум еще о 4 отправлениях – от 2 декабря 1927 г. (письмо Н.И. Кареева), 27 сентября 1928 г. (письмо Н.И. Кареева), 30 сентября 1928 г. (письмо П.Н. Савицкого с посылкой статьи «Задачи кочевниковедения»), от 15 марта 1929 г. (почтовая карточка П.Н. Савицкого). Тексты переписки нуждаются в публикации: она прекрасно проиллюстрирует отдельные аспекты взаимодействия различных научных традиций и поколений, позволяет уточнить степень взаимного интеллектуального влияния.

Тоноян Лариса Грачиковна

Русская христианская гуманитарная академия

РУКОПИСНАЯ «ЛОГИКА» Е. Б. СЫРЕЙЩИКОВА И ЕЕ РОЛЬ В УНИВЕРСИТЕТСКОМ ОБРАЗОВАНИИ¹

Евгений Борисович Сырейщиков (1757–1790) – русский философ, педагог, филолог, писатель и переводчик философской и этической литературы, экстраординарный профессор Императорского Московского университета. В связи с его назначением 22 мая 1784 г. в комиссию об устройстве народных училищ оставил Московский университет и переехал в Петербург, где преподавал в Главном народном училище.

¹ При поддержке гранта РФФИ № 18-78-10051 «Византийский фактор в формировании русской логической традиции».

Тезисы докладов

Стал известен более как переводчик, редактор журнала «Растущий виноград», а также автор учебников по русской грамматике. Между тем, ему принадлежит «Логика», написанная в 1788 г. «для употребления будущих Университетов и гимназий». Комиссия об учреждении народных училищ Министерства народного просвещения признала «Логик» Е. Б. Сырейщикова «весьма способною» к употреблению. Однако рукопись не была опубликована.

Дореволюционные издания, сообщающие о Е. Б. Сырейщикове [1, с. 478–479; 2], не содержат сведений о работах ученого в области логики. В современных справочниках по истории русской философии также не отражена роль его учебника в преподавании логики.

В 1956 г. студентами философского факультета ЛГУ в Центральном государственном архиве СССР (ЦГИАЛ) эта рукопись была обнаружена [3, с. 133–134]. Выпускник кафедры логики ЛГУ В. М. Зверев [4] приступил к исследованию рукописи, однако результаты этого исследования также не были опубликованы. В докладе будет представлен анализ рукописи Е. Б. Сырейщикова – одного из первых учебников по логике на русском языке – в контексте европейской истории логики.

Литература:

1. Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Московского университета за истекающее столетие со дня учреждения января 12-го 1755 года, по день столетнего юбилея января 12-го 1855 года, составленный трудами профессоров и преподавателей, занимавших кафедры в 1854 году, и расположенный по азбучному порядку. – Москва: В Университетской Типографии, 1855. Т. II. 673 с.
2. *Шевырев С.П.* История Императорского Московского университета, написанная к столетнему его юбилею ординарным профессором русской словесности и педагоги Степаном Шевыревым: 1755–1855. М.: Унив. тип., 1855.
3. *Кушков Г.Н.* Работа студентов над архивами. Вестник Ленинградского университета, 1958, № 23, с. 133–134.
4. *Зверев В.М.* Петр Лодий в истории русской логико-философской мысли. Дис. ... канд. филос. н. Л.: ЛГУ, 1964.

Слискова Валерия Викторовна

Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

**ФРАНЦУЗСКИЙ ДИАЛОГ Н. И. КАРЕЕВА:
ПЕРЕПИСКА 1910–1920-Х гг.¹**

Выдающийся русский ученый Николай Иванович Кареев (1850–1931) известен своими многочисленными научными работами по всеобщей истории, теории и методологии исторической науки, философии и социологии. Однако прежде всего его имя связывается с изучением истории Франции – Великой Французской революции, различных аспектов социально-экономической истории. Исследования Кареева привлекали внимание не только отечественных, но и зарубежных специалистов, публиковались и были заметны в мировом научном – прежде всего, французском – пространстве. Об этом свидетельствуют его публикации в таких французских изданиях как «Annales historiques de la Revolution Française», «Revue historique», «Revue d'histoire moderne» и др. Однако в связи с политическими событиями второй половины 1910-х гг. научные контакты Кареева были ограничены, а публикационная деятельность значительно снизилась. Тем не менее французскими.

Эту неизученную страницу в научной биографии ученого раскрывают материалы переписки, отложившиеся в фонде ученого в Научно-исследовательском отделе рукописей Российской государственной библиотеки (НИОР РГБ). Так, среди документов представлены письма, полученные Кареевым из редакции журнала «Annales historiques de la Revolution Française» в 1926 г. [1] и из Международного института социологии (Париж) в 1916 г. В последнем сообщалось об избрании Кареева президентом Института, а также был отмечен его вклад в развитие социологической науки [2].

В фонде также представлена переписка ученого с французским историком Анри Сэ, по просьбе которого Кареев готовил к публикации статью, посвященную современной истории Франции. Специалист по социально-экономической истории Анри Сэ обратился к Карееву от имени редакции журнала «Revue d'histoire moderne» в июле 1930 г.: «У Вас, безусловно, найдутся исследования, которые могли бы вызвать живой интерес у наших читателей, например, в отношении изучения французской истории в современной России. Нам известен ваш уровень компетенции в историографии» (с фр.) [3]. Статья была отправлена в редакцию журнала в декабре 1930 г., однако, ее публикация состоялась уже после смерти автора в 1931 г. [4]

Таким образом, выявленные в фонде Н.И. Кареева материалы переписки дополняют его научную биографию сведениями о его контактах с представи-

¹ Тезисы подготовлены в рамках гранта РФФИ, № 19-09-00109\19.

телями французского научного сообщества, а также дают некоторое представление о том, какое место он ему отводилось во французской исторической науке.

Литература:

1. Письмо Н. И. Карееву. 14 сентября 1926 г. // НИОР РГБ. Ф. 119. П. 32. Д. 33. Л. 1–2.
2. Письмо Н. И. Карееву. 5 июля 1930 г. // НИОР РГБ. Ф. 119. П. 32. Д. 21, Л. 1.
3. Les études sur l'histoire de France depuis vingt ans (1911–1931) // Revue d'histoire moderne. Paris, 1931. № 35 (sept.-oct.). P. 196–209.

Пешперова Изольда Юрьевна

Северо-западный ин-т управления Российской академии народного хозяйства и гос. службы при Президенте РФ

СОВРЕМЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ ПЕТЕРБУРГСКОЙ ФИЛОСОФИИ¹

Систематическое изучение истории преподавания философии в Санкт-Петербурге началось сравнительно недавно. Традиционная историко-философская наука, как правило, ограничивается био-библиографическим обзором и пересказом или, в лучшем случае, интерпретацией учения того или иного мыслителя. Она сосредоточена на истории идей, которая может иллюстрироваться сведениями о жизни философа. Значительно реже предметом изучения становится философское направление или целая эпоха, требующее привлечение большого фактического и историографического материала. Более того, до сих пор отсутствуют монографические исследования о знаковых фигурах петербургской философии, например, о А.И. Введенском, Э.Л. Радлове, И.И. Лапшине, которые во многом определяли лицо столичной философии в начале XX в. Практически неизученным остается «петербургское славянофильство». Примеров таких историко-философских лакун можно привести не мало. При этом до сих пор почти не предпринимались попытки рассмотрения профессиональной или университетской философии в целом как историко-философского явления, уточнения существовавших научных школ, исследовательских традиций, идейных течений, дискуссий, профессиональных изданий и т. п.

Долгое время профессиональная философия в Петербурге сосредоточивалась исключительно в Санкт-Петербургском университете и связанном

¹ Исследование выполнено в рамках гранта РФФИ «Университетская философия в Санкт-Петербурге: опыт просопографического исследования» (№ 20-011-000719).

с ним Философском обществе. Исследования по схолярной проблематике, изучение профессиональной корпорации, в том числе, например, философов столичного университета в XIX в. или ленинградских философов в XX в. требует привлечения новых методов, прежде всего, просопографических. Просопография не противостоит, а дополняет традиционные историко-философские исследования, раскрывая социальную, динамическую, нормативную сторону жизни научного сообщества. Использование просопографических методов требует большой подготовительной работы: сбора и обработки однотипной информации в виде базы данных, позволяющей проводить в том числе количественный анализ материалов. Просопографические исследования позволяют установить образ «нормальной науки» для определенной научной дисциплины и эпохи и тем самым существенно скорректировать наукометрическую презентацию научного знания. Плодотворным представляется дополнение просопографических исследований интеркультурной методологией (философией полилога) [1].

Изучение философии в Санкт-Петербургском университете проводится, в том числе, в рамках исследовательских проектов [2–6]. Оно является частью более масштабного исследования по истории Санкт-Петербургского университета, информационным ресурсом которого выступает сайт «Биография СПбГУ», наполнение которого продолжается [7]. Историками под руководством проф. Е.А. Ростовцева проделана большая работа по сбору биографических данных, прежде всего на основе материалов Объединенного архива СПбГУ. Предварительные итоги этой работы нашли отражение в ряде публикаций [8–12].

Изучение коллективной биографии преподавателей Санкт-Петербургского университета сопровождается серией исследований, в которых конкретизируется как историческая, так и идейная сторона петербургской университетской науки. Таковы, в частности, работы по истории кафедры философии [13] или историко-филологического факультета [14]. В отдельных исследованиях рассматривается идейное наследие таких петербургских мыслителей, как А.И. Введенский, Э.Л. Радлов, О.Ф. Миллер [15–18], А.С. Лаппо-Данилевский [19], В.И. Ламанский [20] и др. Исследование корпорации философов Санкт-Петербургского университета продолжается уже в рамках нового проекта Университетская философия в Санкт-Петербурге: опыт просопографического исследования».

Литература:

1. *Малинов А.В.* Философия полилога // Философский полилог. 2017. № 1. С. 7–11.
2. *Ростовцев Е.А., Амосова А.А., Янченко Д.Г.* Проекты по истории Санкт-Петербургского университета на историческом факультете // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2013. Серия 2. История. Вып. 3. С. 203–206.
3. *Потехина И.П.* История Санкт-Петербургского университета как предмет коллективных исследовательских проектов // Клио. 2016. № 8 (116). С. 14–21.

Тезисы докладов

4. *Ростовцев Е.А.* Проблематика проектов по университетской истории и истории высшей школы (Санкт-Петербургский университет) // Новое прошлое. 2016. №3. С. 145–157.
5. *Ворочай В.В.* Университетская философия в контексте социальных процессов: интеллектуальная история и коллективная биография. Итоги проекта // Вече. 2017. № 29. С. 323–331.
6. *Сидорчук И.В.* Проект «Российская наука в эпоху системных трансформаций, 1914–1934 гг.»: достижения историографии и исследовательские перспективы // Академик А.С. Лаппо-Данилевский в памяти научного сообщества / Отв. ред. В.В. Козловский, А.В. Малинов. СПб., 2019. С. 558–572.
7. Биографика СПбГУ / Отв. ред. Е.А. Ростовцев, веб-мастер Д.А. Сосницкий. URL: <http://bioslovhist.history.spbu.ru> (дата обращения: 08.09.2020).
8. *Сосницкий Д.А.* История С.-Петербургского университета в сетевом пространстве // Клио. 2013. №10 (82). С. 145–148.
9. *Сидорчук И.В.* Биографика в контексте современных исследований по истории Петербургского университета // Международные отношения и диалог культур. 2016. № 4. С. 224–235.
10. *Ростовцев Е.А.* Информационные ресурсы как инструмент исследований по просопологии и исторической биографии (на примере сетевых проектов по университетской истории) // Научный вестник Крыма. 2016. № 4 (4).
11. *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.
12. *Потехина И.П.* Портал «Биографика СПбГУ» и новые возможности в изучении петербургской медиавистики // Средние века. 2018. Т. 79. № 3.С. 180–195.
13. *Ростовцев Е.А., Сидорчук И.А.* Кафедра философии Петербургского университета (1819–1917) // Философские науки. 2016. № 3. С. 135–147.
14. *Ростовцев Е.А., Баринов Д.А.* Историко-филологический факультет Петербургского университета: проблемы коллективной биографии (1819-1917) // Клио. 2013. № 10 (82). С. 36-41.
15. *Малинов А.В.* Историко-философские этюды. СПб.: Изд-во Петербургского философского общества, 2007. – 336 с.
16. *Малинов А.В.* Русская философия: исследования, история, историография. СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2013. – 208 с.
17. *Малинов А.В.* Философия и методология истории в России. СПб.: Интерсоцис, 2015. – 380 с.
18. *Малинов А.В.* Исследования и статьи по русской философии. СПб.: РХГА, 2020. – 608 с.
19. *Малинов А.В.* Социологическое наследие А.С. Лаппо-Данилевского: исследования и материалы. СПб.: РХГА, 2017. – 336 с.
20. *Куприянов В.А., Малинов А.В.* Академик В.И. Ламанский: Материалы к биографии и научной деятельности. СПб.: Изд-во Дмитрий Буланин, 2020. – 560 с.

Ростовцев Евгений Анатольевич

Санкт-Петербургский гос. ун-т

ЦИФРОВОЙ ПОВОРОТ И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ НАУКИ¹

Аннотация. В статье предпринимается попытка проанализировать влияние цифрового поворота в историографии, прежде всего в области истории науки. Отмечается, что такие сферы исследований, как биографика ученых и просопография академических сообществ, в наибольшей степени оказались затронуты последствиями цифрового поворота. По наблюдениям автора, эти последствия заключаются не только в интенсификации работ в этих полях научного познания, но и в создании нового исследовательского инструментария, а также в распространении нового типа гипертекстового научного нарратива.

Ключевые слова: история науки, просопография, цифровой поворот, научный нарратив.

Современная информационная и технологическая ситуация предопределяет новый статус *цифровой истории*, которая развивается в контексте цифровой гуманитаристики – одной из наиболее бурно растущих отраслей научных исследований в гуманитарной сфере [см., напр.: 1, 2, 3, 4]. Можно сказать, что «информационный поворот», обусловивший тектонические сдвиги в укладе современной жизни, предопределил две параллельные тенденции в историографии – с одной стороны, бурное развитие исторической информатики (появление которой связано с так называемой традицией количественных/математических штудий) и, с другой стороны, постепенные изменения самого существа профессиональных практик ремесла ученого-гуманитария [5, 6]. Разумеется, в какой-то степени первое влияет на второе, что дает воз-

¹ Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ «Университетская философия в Санкт-Петербурге: опыт просопографического исследования» (№ 20-011-00071). Благодарю за помощь в работе к.и.н. Д. А. Сосницкого.

возможность труженикам на ниве исторической информатики не без гордости заявлять о том, что «являясь неотъемлемой частью исторической науки, наша научная дисциплина во многом обеспечивает не только полноценное место истории в рамках информационного общества, но и дает ответы на вызовы цифрового поворота – стадии информационного общества, когда цифровые технологии становятся реальным сектором не только науки и образования, но и экономики, культуры, а также повседневной жизни» [7]. Утверждается, что возможности современного программирования дают новый обширный «цифровой арсенал» историку – в работе с самыми различными типами источников и исторической информацией [8]. В то же время высказывается точка зрения о том, что цифровая эпоха не создала какого-либо нового направления в историографии (вернее создала новое направление только на начальном этапе), а радикально поменяла инструментарий исторической науки в целом [9].

Отметим, что пока эти утверждения кажутся довольно смелыми, и, как справедливо констатируется в литературе, «главным вопросом дальнейшего развития ДН становится возможность аналитического использования цифрового потенциала гуманитарных данных» [10, с. 9]. В современной историографии есть интересные проекты, направленные на разработку аналитических цифровых платформ, включающих систему навигации по датам, историческим персонажам, источникам разных типов [см., напр.: 11, 12], однако пока большинство историков удовлетворяется общими для всех пользователей или общенаучными системами навигации (прежде всего, сетевой интерфейс библиотек и профессиональных баз данных). Несомненно, что уже один этот ставший обязательным навык кардинально преобразил бытовую сторону профессиональной культуры историка. Вряд ли можно представить современного ученого, не владеющего компьютером и основными информационными технологиями, связанными с его областью знаний. Очевидно, что в этом смысле происходящие изменения в профессиональной практике свидетельствуют скорее о новых навыках и технических приемах, нежели о новых методах, научных вопросах или объектах исследования, и инструментарий историка в этом смысле эволюционировал не больше, чем специалиста в других отраслях науки. Как отмечает один из наиболее известных специалистов в области *digital history*, существенной и постоянной психологической проблемой для исследователя-гуманитария является то обстоятельство, что у него подспудно присутствует убеждение в том, что «создание программного обеспечения – это сокровенная тайна; дальнейшее развитие технологий нельзя предугадать, поэтому его нужно принимать как непостижимое творение высшей сущности, неподвластной человеческому влиянию» [13]. Действительно, гуманитарий, не имеющий специального технического образования, является заказчиком и потребителем того инструментария, который разрабатывают программисты. Эта ситуация непривычна, а потому некомфортна для

реализации научно-исследовательских программ и отдельных проектов в гуманитарной, в том числе исторической науке. В литературе периодически звучат сетования, связанные с неопределенностью метода цифровой истории в рамках *digital humanities*, отсутствием «собственной комнаты» с собственной обстановкой во дворце цифровой гуманитаристики [см., напр.: 14].

В то же время уже сегодня нельзя не указать на области, где цифровые технологии позволяют историкам *формулировать задачи так, как до цифровой революции не представлялось возможным*. По справедливому наблюдению современных исследователей, «компьютерное источниковедение предлагает иной подход к установлению пределов расширения комплексов источников: возможность репрезентации (и последующего изучения) количественно неограниченных совокупностей источников в сети Интернет позволяет сделать процесс реконструкции комплексов “открытым” – стремящимся к полноте и завершенности, но никогда не завершенным» [15, с. 48; ср.: 16, с. 132], а сам процесс оцифровки должен открывать новые исследовательские горизонты [ср.: 17, с. 145]. Среди таких областей в мировой и отечественной историографической практике одно из первых мест занимают просопографические изыскания.

Действительно, с одной стороны, современные просопографические исследования и развитие связанных с ними баз данных – один из мощных трендов мировой историографии, а цифровой поворот, наряду с другими факторами развития отечественной историографии, в постсоветский период стимулировал обращение к просопографическим методам исследования [18, с. 311; 19, с. 96-98; 20, с. 148]. С другой стороны, просопография и по сей день воспринимается многими историками (в том числе отечественными) как универсальный способ познания социальной истории [21]. Как показано в литературе, основное внимание просопографических штудий в российской историографии, основанных на обработке массовых источников (а также связанных с этой работой баз данных), приходится на историю XX в. [см., напр.: 22]. Социальные группы, являющиеся объектом этих исследований, – самые разные – политические заключенные [23], репрессированные [24], священнослужители «одного прихода» [25], присяжные поверенные [26] и т.п. Показательно, между тем, что просопографические предприятия в современной российской историографии отнюдь не ограничиваются сюжетами и объектами недавней истории. В последнее десятилетие интенсивные просопографические изыскания ведут также исследователи социальной истории России допетровского периода. В этой связи можно указать на работы А.П. Павлова, Д.М. Володихина, И.О. Тюменцева, А.В. Малова, А.Л. Корзинина и целого ряда других исследователей [27, 28, 29, 30, 31, 32 и др.]. Интересно, что в стороне от подобных просопографических опытов не осталась также и российская медиевистика, ориентированная на изучение Западной Европы [см., напр.: 33, 34, 35]. Отчасти внимание к средневековым сюжетам в просопогра-

фии обусловлено относительно ограниченным кругом источников для формирования базы для исследования в сравнении с Новым временем [21], неслучайно в историографии постоянно звучат сетования по поводу длительности проектов, связанных с созданием и анализом больших баз данных [см., напр.: 36].

Подчеркнем, что этот недостаток в отношении сюжетов Нового и Новейшего времени вполне компенсируется новыми возможностями и, как следствие, новыми задачами просопографических штудий, в которые входит создание не только и не столько баз данных, но и продуктов для исследователей [37; ср.: 10]. В этом контексте профессиональные базы данных становятся инструментом исследования и открытыми для дальнейшего развития системами [ср.: 38] и, таким образом, сами превращаются в точки роста для развития цифровой инфраструктуры и создания нового исследовательского знания. Яркий пример таких штудий – база данных депутатского корпуса Государственной думы и Государственного совета эпохи «думской монархии». Ресурс дает инструментарий для просопографических исследований, в частности, возможность поиска по комбинации данных (ФИО, Дума, даты жизни, партийность, национальность, вероисповедание, образование и др.) [39, 40].

Проблемы становления цифровой просопографии нашли отражение в истории науки и академических сообществ. С 1990-х гг. создание коллективных портретов различных академических сообществ становилось задачей, решаемой в рамках серии научно-исследовательских проектов [см., напр.: 41, 42]. Часто такие работы относились к междисциплинарной проблематике, являясь предметом как истории, так и социологии науки. Многочисленны теоретические и методологические тексты, в которых разрабатываются различные вопросы проведения подобных биографических изысканий, в том числе обсуждаются сюжеты, связанные с историографией биографических и просопографических исследований [43, 44], их классификацией [45], понятийным аппаратом [46], их интеграцией с информационно-библиографическими системами [Примером такой системы, имеющей биографический пакет данных, может быть «Информационно-библиографическая система по содержанию Журнала Министерства народного просвещения». См.: 47], иным методологическим инструментарием [48, 49].

Одним из направлений биографических проектов подобного рода является поиск ответов на вопросы: кем являлись профессора и преподаватели высших учебных заведений, сотрудники научно-исследовательских институтов? «как делается» наука на определенном хронологическом этапе? в чем особенности структуры конкретного научного сообщества? какие научные связи объединяют исследователей в рамках научных школ? В литературе существуют попытки реконструкции коллективного портрета того или иного академического сообщества. Например, в рамках проведенного Е.А. Вишленковой и И.А. Лягушкиным исследования была создана база данных об уче-

ных-зоологах, участвовавших в тринадцати съездах русских естествоиспытателей и врачей. Было определено социальное представительство таких съездов, особенностей участия в них [50]. Академической мобильности (перемена места службы) преподавателей высшей школы посвящены работы М.В. Лоскутовой [см., напр.: 51]. Примером другого проекта этого типа является исследование под названием «Опыт диссертационных исследований ученых-историков второй половины XIX – первой половины XX в. в дисциплинарной памяти и культурном пространстве России», в основе которого анализ баз данных об историках, защищавших свои диссертации в Санкт-Петербургском, Московском, Казанском, Новороссийском, Киевском, Дерптском, Харьковском и Варшавском университетах в XIX – начале XX вв. [52, 53]. Авторам, в частности, удалось не только показать общую динамику диссертационных защит, но и наглядно продемонстрировать лидирующую роль столичных университетов в исторической науке, траектории «диспутной миграции» по российским университетам, рост среднего возраста диссертантов и многое другое [54]. В качестве одного из объектов цифровой истории выступают научные школы, а в качестве одного из инструментов предлагается использовать учет соавторства – выделять методом сетевого анализа «незримые научные коллективы» и фигуры, решать проблемы визуализации результатов таких подсчетов, описывать выявленные научные школы, узловые проблемы исследований [55]. Некоторая спорность (недостаточность) такого подхода заключается в том, что соавторство само по себе не означает принадлежность к одной научной школе, но вполне может маркировать участие в одном научном предприятии. Следует обратить внимание и на проекты, в которых рассматривается коллективная биография конкретной академической группы конкретного учреждения. Разумеется, предметом такого просопографического анализа может быть и сравнительно небольшая академическая группа [к числу таких работ можно, например, отнести: 56]. Однако начиная с 2000-х гг. развиваются интернет-порталы, посвященные истории конкретного университета, цифровая среда которых формирует базу для масштабных просопографических изысканий. В качестве яркого примера многопланового сетевого ресурса укажем на портал, посвященный истории МГУ [57], на который уже обращалось внимание в историографии [58]. Портал содержит биографические справки, документы, летопись событий, библиографию о МГУ. Одна из версий портала предполагала развернутую навигацию по параметрам биографической справки, однако в настоящее время она не функционирует [59]. Впрочем, в работах историков Московского университета широко используются просопографические методы, основанные на обработке данных посредством цифрового инструментария [см., в частности, текст А.Ю. Андреева: 60]. На обширной биографической базе данных профессоров и преподавателей университетов дореволюционной России основывается выполняемый в настоящее время коллективный исследовательский

проект «Коллективная биография преподавателей российских университетов в зеркале социальной истории (вторая половина XVIII – начало XX в.») (руководители С.Ф. Фоминых, С.А. Некрылов). Интерфейс позволяет осуществлять поиск по комбинации параметров: место и гг. службы, образование, факультет [61]. Параллельно в рамках того же проекта формируется портал «История Российской высшей школы в виртуальном пространстве», в рамках которого проходит оцифровка и презентация комплекса источников и исследований по истории университетов Российской империи [62].

Цифровой подход к построению коллективной биографии академического сообщества активно реализуется в СПбГУ [см.: 63-71]. Примером исследовательского проекта, сочетающего разные принципы формирования базы данных научных биографий (институциональный и предметный), является портал «Биографика СПбГУ» [72]. В основе портала, создаваемого с 2012 г., лежит конструкция сетевых баз данных как взаимосвязанных и взаимодополняющих модулей (в настоящее время: Сетевой биографический словарь историков Санкт-Петербургского университета XVIII–XX вв., Сетевой биографический словарь профессоров и преподавателей Санкт-Петербургского университета (1819–1917), База данных «Преподавательский корпус Петроградского-Ленинградского университета, 1914–1934 гг.», Петербургская историческая школа (XVIII – начало XX вв.): информационный ресурс; Сетевой ресурс «Историки Петрограда-Ленинграда» (1917–1934); Биографический словарь философов Петербургского университета). В зависимости от модуля (словаря) одна и та же биографическая информация конструируется с определенными различиями и дополнениями (например, годы работы в университете или годы профессиональной деятельности; этапы карьеры в университете/этапы научной карьеры), в некоторых модулях присутствуют дополнительные опции (например, годы пребывания персоны в СПб). В любом случае система навигации позволяет осуществлять поиск по комплексу параметров, связанных с социальным портретом и научной карьерой (год рождения, образования, год окончания вуза, факультет, кафедра, учителя, ученики, диссертации и т.п.). Отметим, что портал «Биографика СПбГУ», охватывающий около 3000 научных биографий, тесно интегрирован с другим ресурсом – «История Санкт-Петербургского университета в виртуальном пространстве» [73], основной целью которого является репрезентация источников и литературы по истории университета. Однако кроме многочисленных указаний на этот ресурс гипертекст «Биографики СПбГУ» содержит большой объем ссылок на другие сетевые материалы (в том числе ведущих библиотек и архивов), иными словами, контент портала аккумулирует научную информацию, представленную в цифровом и сетевом формате. По аналогии с популярной Википедией портал сочетает, таким образом, экстенсивный и интенсивный векторы развития. Однако от Википедии портал «Био-

графика СПбГУ» отличает как наличие строгого формуляра биографической справки и программного инструментария для просопографических построений, так и более высокий уровень верификации информации. Иначе говоря, речь идет о цифровой форме научного нарратива, организующего информацию в виде *обновляемого гипертекста*.

Приведенные выше наблюдения над историографической ситуацией и конкретными современными проектами в области цифровой истории в России наглядно показывают, что современная историография (в том числе в история науки) находится в противоречивой ситуации. С одной стороны, в основном цифровой инструментарий является уже в какой-то степени обычной технологией и используется, главным образом, в эвристических целях. С другой стороны, появляются очевидные прорывные области знаний, прежде всего связанные с анализом BigData, больших массивов данных (в сфере истории науки к ним можно отнести просопографию академических сообществ), которые позволяют не только ставить принципиально новые задачи, но и способствуют формированию нового типа гипертекстового научного нарратива.

Литература:

1. *Володин А.Ю.* Digital humanities: междисциплинарность в цифровую эпоху // Информационный бюллетень Ассоциации «История и компьютер». 2014. № 42. С. 14–16.
2. *Бородкин Л.И.* «Цифровой поворот» в дискуссиях на XXII Международном конгрессе исторических наук (Китай, 2015 г.) // Историческая информатика. 2015. №3–4. С. 56–67.
3. *Advancing digital humanities: research, methods, theories / Ed. by Katherine Bode (Australian National University), Paul Longley Arthur (University of Western Sydney).* Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2014. 384 p.
4. Историко-ориентированные информационные системы. Проект Центра цифровой гуманитаристики Пермского университета [Электронный ресурс]. URL: <http://digitalhistory.ru>. (дата обращения: 24.07.2020).
5. *Бородкин Л.И.* Инварианты исторической информатики в изменяющемся мире // Историческая информатика. 2019. № 1. С. 1–7.
6. *Бородкин Л.И.* Становление исторической информатики в России: первые шаги историков на пути «микрокомпьютерной революции» // Историческая информатика. 2017. № 3. С. 155–172.
7. *Владимиров В.Н.* Историческая информатика: поступательное движение вперед // Историческая информатика. 2018. № 2. С. 1–5.
8. *Бородкин Л.И.* Рец. на: T. Arnold, L. Tilton. Humanities Data in R: Exploring Networks, Geospatial Data, Images, and Text. Springer, 2017. - 211 p. // Историческая информатика. 2018. № 2. С. 126–132.

Научные статьи

9. History in the digital age / Edited by Toni Weller. London; New York: Routledge, 2013. 212 p.
10. Володин А.Ю. Digital humanities (Цифровые гуманитарные науки): в поисках самоопределения // Вестник Пермского университета. 2014. № 3 (26). С. 9.
11. О проекте // История современной России [Электронный ресурс]. URL: http://prohistory.info/about_project (дата обращения: 24.07.2020).
12. Яник А.А., Попова С.М. Информационно-аналитическая платформа «История современной России» как инструмент построения цифровой инфраструктуры междисциплинарных исследований отечественной истории конца XX – начала XXI века // История современной России: Цифровая инфраструктура междисциплинарных исследований / Общ. ред.: А.А. Яник, С.М. Попова. М., 2014. С. 158–193.
13. Таллер М. Дискуссии вокруг Digital Humanities (пер. с англ. Е.А. Лубанец, ред. перевода И.М. Гарскова) // Историческая информатика. 2012. № 1. С. 5–13
14. Robertson S. The Differences between Digital Humanities and Digital History // Istoriya. 2016. V. 7. Issue 7 (51). URL: <http://history.jes.su/s207987840001648-1-1> (дата обращения: 24.07.2020).
15. Варфоломеев А.Г., Иванов А.С. Компьютерное источниковедение. Семантическое связывание информации в репрезентации и критике исторических источников. Петрозаводск, 2013. – 204 с.
16. Володин А.Ю. 20 лет компьютерному источниковедению: per aspera ad astra? // Историческая информатика. Информационные технологии и математические методы в исторических исследованиях и образовании. 2014. № 2-3 (8-9). С. 130–134.
17. Володин А.Ю. Цифровые гуманитарные науки (Digital humanities): вызовы и типики междисциплинарности // «Стены и мосты»–IV: междисциплинарные исследования в истории: Материалы международной научной конференции, Российский государственный гуманитарный университет, 22.05.2015 г. / Г.Г. Ершова, Б.Н. Миронов, М.М. Кром, В.А. Шкуратов, Е.А. Долгова. М., 2016. С. 139–147.
18. Гарскова И.М. Историческая информатика: методологические и историографические аспекты развития: дис. ... доктора исторических наук: 07.00.09. М., 2018. – 611 с.
19. Гарскова И.М. Базы и банки данных в исторических исследованиях. Геттинген, 1994. – 215 с.
20. Юмашева Ю.Ю. Историко-биографические исследования: методы и базы данных // Уральский исторический вестник. 2015. № 4 (49). С. 146–152.
21. Кистерев С.Н. Перспективы просопографии // Вестник «Альянс-Архео». 2017. № 22. С. 54–61.
22. Юмашева Ю.Ю. Историография просопографии // Известия Уральского государственного университета. 2005. № 39. С. 95–127.
23. Сальцева А.Д. Анализ базы данных по материалам общества помощи политическим заключенным «Московский Политический Красный Крест» (1918–1922): динамика арестов и их причины // Историческая информатика. 2017. № 2. С. 5–23.
24. Мишина Е.М. Реконструкция социального портрета репрессированных на Алтае

- и в Ойротской АО в 1935–1937 гг.: опыт сравнительного статистического анализа // Историческая информатика. 2017. № 2. С. 33–51.
25. *Давыдова А.Л.* О конструировании биографий священнослужителей одного прихода // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2019. № 4 (181). С. 75–82.
 26. *Благодетелева Е.Д.* Московская корпорация присяжных поверенных: формирование профессиональной группы (1866-1914): автореферат дисс. ... кандидата исторических наук. М., 2012. – 18 с.
 27. *Павлов А.П.* Государев двор и политическая борьба при Борисе Годунове (1584-1605 гг.). СПб., 1992. – 278 с.
 28. *Володихин Д.М.* Русское высшее командование полевых соединений в царствование Федора Ивановича (1584-1598 гг.) // Историческое обозрение. 2014. № 15. С. 30–38.
 29. *Малов А.В.* Пушкарского чина люди по данным расходных книг Казенного приказа в завершающий период Смутного времени (1613–1619 гг.) // История военного дела: исследования и источники. 2016. Специальный выпуск VI. Русский «бог войны»: исследования и источники по истории отечественной артиллерии. Ч. II. С. 159–217. URL: <http://www.milhist.info/> 2016/05/20/malov (дата обращения: 24.07.2020).
 30. *Корзинин А.Л.* Государев двор Русского государства в доопричный период (1550-1565 гг.). М.; СПб., 2016. – 663 с.
 31. *Корзинин А.Л., Сосницкий Д.А.* Электронный портал «Правящая элита Русского государства последней четверти XV – середины XVI века: электронная база данных и историко-генеалогическое исследование» и цели его создания // Мавродинские чтения 2018. Материалы Всероссийской научной конференции, посвященной 110-летию со дня рождения профессора Владимира Васильевича Мавродина / Под ред. д-ра ист. наук А. Ю. Дворниченко. СПб., 2018. С. 233–236.
 32. *Тюменцев И.О.* Боярская дума Лжедмитрия I в 1604–1606 годы: пути формирования // Мавродинские чтения 2018. Материалы Всероссийской научной конференции, посвященной 110-летию со дня рождения профессора Владимира Васильевича Мавродина / Под ред. д-ра ист. наук А. Ю. Дворниченко. СПб., 2018. С. 241–252.
 33. *Стасевич В.А.* Титулованная знать в составе мировых судей при Генрихе VIII // Вестник СПбГУ. 2015. Серия 2. Вып. 1. С.122–131.
 34. *Праздников А.Г.* Социальный состав участников сражения при Блор Хит 23 сентября 1459 года // Вестник ВолГУ. Серия 4. История. Регионоведение. Международные отношения. 2017. Т. 22. № 1. С. 24–29.
 35. *Потехина И.П.* Богатство и бедность святого Петра. Административно-финансовая система средневекового папства (VI–XIV вв.). СПб., 2018. – 320 с.
 36. *Варганова Г.В.* Просопографические исследования в библиотековедении: методологический аспект // Библиосфера. 2015. № 3. С. 3–7.
 37. *A New Companion to Digital Humanities* / Ed. Susan Schreibman, Ray Siemens, John Unsworth. Wiley-Blackwell, 2016. – 592 p.
 38. *Брюханова Е.А., Владимиров В.Н., Иванов Д.Н., Чекрыжова О.И.* Информационная интернет-система «Профессии и занятия населения Российской империи конца XIX – начала XX в.» как источник для профессиональных исследо-

- ваний // Историческая информатика: информационные технологии и математические методы в исторических исследованиях и образовании. URL: http://kleio.asu.ru/2014/1/hcsj-12014_3-15.pdf.
39. Парламентская история поздней имперской России. URL: <http://parliament.psu.ru/pls/parlament/frames.html> (дата обращения: 24.07.2020).
 40. *Кирьянов И.К., Корниенко С.И., Сенина А.В.* Депутатский корпус Государственной Думы поздней имперской России: от текста источника к статистическим компьютеризованным методам анализа // Историческая информатика. 2019. № 1. С. 118–127.
 41. *Гутнов Д.А., Перевертень В.А.* Российские историки XVIII – начало XX вв.: проект и информационная система // Круг идей: новое в исторической информатике. М., 1994.
 42. *Гутнов Д.А., Перевертень В.А.* Просопографическая информационная система «Просис»: вариант практического применения (о компьютеризованном создании биобиблиографического словаря) // Информационный Бюллетень Ассоциации «История и компьютер». 1996. № 17. С. 39–41.
 43. *Бекжанова Н.В., Жабрева А.Э., Сидоренко Н.А.* Деятели отечественной науки, техники, медицины на страницах изданий коллективной биографии второй половины XX века // Библиографические чтения памяти Константина Илларионовича Шафрановского (1900–1973). М., 2014. С. 23–30.
 44. *Александров Е.П.* Историческая биография как историографическая проблема: к изучению вопроса // Ученые записки Российского государственного социального университета. 2008. № 4 (60). С. 223–227.
 45. *Медведева Е.В.* Классификация биографий как один из методов биографики в контексте исследований библиотечной отрасли // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2016. № 2 (22). С. 198–205.
 46. *Рябков В.М.* Понятие, объект, предмет в исследовании биографики социально-культурной деятельности // Вестник современной науки. 2015. № 8(8). С. 125–130.
 47. *Гутнов Д.А.* Информационная биобиблиографическая система по содержанию Журнала министерства народного просвещения (1834–1917) // Историческая информатика. Информационные технологии и математические методы в исторических исследованиях и образовании. 2012. № 1(1). С. 22–29.
 48. *Бакун Д.Н., Ермолаева М.А., Шегай О.Е.* Биография ученых – деятелей книжной культуры: основные подходы к изучению // Книга. Исследования и материалы. 2018. № 1. С. 103–108.
 49. *Меркулов С.А., Казакова Е.А.* Эволюция взглядов и трансформация подходов в составлении строго документированных научных биографий // Вестник Томского государственного университета. История. 2014. № 2 (28). С. 64–47.
 50. *Лягушкин И.А., Вишленкова Е.А.* Профессиональная самоорганизация русских ученых (опыт просопографического анализа зоологической секции на съездах русских естествоиспытателей и врачей второй половины XIX – начала XX века) // История и историческая память. 2013. № 7–8. С. 172–190.
 51. *Лоскутова М.В.* Географическая мобильность профессоров и преподавателей российских университетов второй половины XIX века: постановка проблемы и

- предварительные результаты исследования // «Быть русским по духу и европейцем по образованию»: университеты Российской империи в образовательном пространстве Центральной и Восточной Европы XVIII – начала XX в. / Отв. сост. А.Ю. Андреев. М., 2009. С. 183–221.
52. *Алеврас Н.Н., Гришина Н.В., Скворцов А.М.* К созданию коллективного портрета историков-соискателей ученых степеней в России XIX – начала XX в.: разработка базы данных и предварительный анализ // Учитель истории в социокультурном пространстве Евразии в конце XX – начале XXI в.: материалы Всероссийской научно-практической конференции. Казань, 2016. С. 32–40.
53. *Алеврас Н.Н., Выдрин О.В.* База данных по диссертационной культуре российских ученых-историков (1814–1919): информационный ресурс и опыт его анализа // Актуальные проблемы и современные подходы к преподаванию: сб. науч. статей. Челябинск, 2018. С. 10–18
54. *Алеврас Н.Н., Гришина Н.В., Выдрин О.В.* Диссертационная культура российских университетов XIX – начала XX века // Вестник РФФИ. Гуманитарные и общественные науки. 2019. № 2. С. 100–110.
55. *Гарскова И.М.* Сетевой анализ историографии: динамика формирования региональных центров исторической информатики // Историческая информатика. 2017. № 3. С. 94–115.
56. *Рафикова Г., Ибрагимова Ф.* Биографика Казанского университета: Андерсоны // Гасырларавазы. 2016. № 1–2. С. 134–142.
57. Летопись Московского университета. URL: <http://letopis.msu.ru/content/professora-i-prepodavately> (дата обращения: 24.07.2020).
58. *Григорьева О.И.* Знание о Московском университете в цифровую эпоху // Историческая информатика. 2017. № 2. С. 24–32.
59. Профессоры Московского университета URL: <http://museum.guru.ru/personalii/professors.phtml> (дата обращения: 24.07.2020).
60. *Андреев А.Ю.* “DiegespalteneUniversitdt”. MoskauerGelehrten 1911-1917. In: “Kollegen – Kommilitonen – Kdmpfer. Europdische Universitdten im Ersten Weltkrieg”. Franz Steiner Verlag. Stuttgart, 2006. P. 159–176.
61. Профессора и преподаватели российских университетов (вторая половина XVIII – начало XX в.). URL: <http://persons.russianuniversityhistory.tsu.ru> (дата обращения: 24.07.2020).
62. История российской высшей школы в виртуальном пространстве. URL: <http://russianuniversityhistory.tsu.ru> (дата обращения: 24.07.2020).
63. *Сосницкий Д.А.* История С.-Петербургского университета в сетевом пространстве // Клио. 2013. №10 (82). С. 145–148.
64. *Сосницкий Д.А.* Цифровой поворот в просопографических исследованиях высшей школы // Русский логос-2: модерн - границы контроля. СПб., 2019. С. 674–678.
65. *Ростовцев Е.А., Амосова А.А., Янченко Д.Г.* Проекты по истории Санкт-Петербургского университета на историческом факультете // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2013. Серия 2. История. Вып. 3. С. 203–206.
66. *Потехина И.П.* История Санкт-Петербургского университета как предмет коллективных исследовательских проектов // Клио. 2016. № 8 (116). С. 14–21.

Научные статьи

67. *Потехина И.П.* Портал «Биографика СПбГУ» и новые возможности в изучении петербургской медиавистики // *Средние века*. 2018. Т. 79. № 3. С. 180–195
68. *Ворочай В.В.* Университетская философия в контексте социальных процессов: интеллектуальная история и коллективная биография // *Мысль. Журнал Петербургского философского общества*. 2016. № 20. С. 155–160.
69. *Ростовцев Е.А.* Проблематика проектов по университетской истории и истории высшей школы (Санкт-Петербургский университет) // *Новое прошлое*. 2016. №3. С. 145–157.
70. *Сидорчук И.В.* Биографика в контексте современных исследований по истории Петербургского университета // *Международные отношения и диалог культур*. 2016. № 4. С. 224–235.
71. *Сидорчук И.В.* Проект «Российская наука в эпоху системных трансформаций, 1914-1934 гг.»: достижения историографии и исследовательские перспективы // Академик А.С. Лаппо-Данилевский в памяти научного сообщества / Отв. ред. В.В. Козловский, А.В. Малинов. СПб., 2019. С. 558–572.
72. *Биографика СПбГУ* / Отв. ред. Е.А. Ростовцев, веб-мастер Д.А. Сосницкий. URL: <http://bioslovhist.history.spbu.ru> (дата обращения: 24.07.2020).
73. *История Санкт-Петербургского университета в виртуальном пространстве (Культурное наследие, музейные коллекции, биографика)* / Руководитель проекта Е.А. Ростовцев, веб-мастер Д.А. Сосницкий. URL: <https://history.museums.spbu.ru> (дата обращения: 24.07.2020).

Баринов Дмитрий Андреевич

Санкт-Петербургский институт истории РАН

Сидорчук Илья Викторович

Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН, Санкт-Петербург, Россия;

Санкт-Петербургский гос. ун-т

«У НАШЕЙ НАТАЛЬИ ВСЕ ЛЮДИ КАНАЛЬИ»:

ДМИТРИЙ МАРТЫНОВИЧ МИХАЙЛИН – ДЕКАН ФИЛОСОФСКОГО
ФАКУЛЬТЕТА ЛГУ 1948–1951 ГГ.¹

Аннотация. Статья посвящена биографии Дмитрия Мартыновича Михайлина, декана философского факультета Ленинградского университета с 1948 по 1951 гг. Для написания работы авторы обратились к ранее не введенным в научный оборот архивным материалам, которые позволили реконструировать основные вехи его жизни и дополнить представления по истории философского факультета Ленинградского университета. Авторы приходят к выводу, что деятельность Д. М. Михайлина в качестве руководителя одного из ведущих центров подготовки философов в стране можно оценивать исключительно негативно. Он не только последовательно проводил «очистку» факультета от «космополитов», но и развалил научную и преподавательскую работу, сокращая штаты и не допуская к защите диссертаций. Будучи полностью несостоятельным в качестве ученого или педагога, Д. М. Михайлин являлся во многом типичным для позднесталинского периода развития науки беспринципным приспособленцем и карьеристом, готовым на слепое следование любым, даже самым абсурдным властным установкам.

Ключевые слова: история науки, история философии, Ленинградский университет, Д. М. Михайлин, космополитизм, наука и власть.

Позднесталинские годы стали одним из самых тяжелых периодов для истории отечественной науки и образования, характеризующимся масштабной перестройкой политики в этих областях с целью продвижения национально-патриотической идеи, борьбы с космополитизмом и достижения абсолютной политической лояльности интеллигенции. Многочисленные исследования отечественных и зарубежных ученых о наиболее драматичных сюжетах научной жизни (лысенковщина, марризм, «низкопоклонством перед Западом», борьба за национальные приоритеты в науке и технике и др.) [1-6] позволяют получить представление о климате эпохи и тех условиях, в кото-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00071 «Университетская философия в Санкт-Петербурге: опыт просографического исследования».

рых приходилось существовать научному сообществу. Ученые зачастую были вынуждены подстраиваться под государственный заказ, что могло приводить к торжеству весьма сомнительных подходов и направлений и негативно сказываться на качестве их исследований. Реализация деструктивных проектов зависела в том числе и от руководящих кадров на местах, значительную часть которых составляли далекие от истинной науки персонажи, сделавшие карьеру исключительно благодаря активному участию в борьбе с очередными врагами на идеологическом фронте.

Одним из подобных антигероев являлся декан философского факультета Ленинградского университета с 1948 по 1951 г. Дмитрий Мартынович Михайлин. Для специалистов по истории высшей школы привычно видеть во главе университетов, институтов, а также их факультетов и отделений известных ученых, преподавателей и профессоров, для которых административные должности являются своего рода признанием их академических заслуг. Михайлин – является заметным исключением. Информация о нем крайне скудна – в литературе нельзя встретить не только его биографии или ссылок на научные труды, но даже и дату его рождения или сведения об образовании. Собрав материалы личных дел, воспоминаний и внутриуниверситетской документации, мы попытались реконструировать биографию этого неизвестного декана и дополнить представления об истории философского факультета Ленинградского университета.

Михайлин родился в сентябре 1899 г. в деревне Плюсково Калужской губернии в многодетной семье крестьянина-батрака, вместе с ним росло четыре брата и две сестры [7]. До 1916 г. жил в деревне, где окончил сельскую школу [8]. Согласно анкете, в 1916–1919 гг. работал плотником в Брянске, Курске и Серпухове. В 1919–1920 гг. служил в рядах Красной Армии, однако в боях не участвовал.

После армии перешел на партийную службу, в 1921–1922 гг. являлся секретарем ячейки комсомола в родной деревне. В это же время занялся образованием: являлся курсантом губсопартшколы школы Козельска (1921–1922) и Калуги (1922–1923). В 1923–1926 гг. работал в Калужской партийной школе в качестве преподавателя. Там же в 1924 г. вступил в ряды РКП(б).

В 1926 г. Михайлин переехал в Москву и начал учебу в Академии коммунистического воспитания. Окончив ее в 1930 г., продолжил обучение в аспирантуре (которое так и не завершил). Во время учебы с ним произошел неприятный инцидент. В 1931 г. весь партком Академии коммунистического воспитания получил взыскание (от Фрунзенского районного комитета ВКП(б) Москвы) «за проявление гнилого либерализма к троцкизму» [9]. Уже в 1950-х гг. Михайлин пытался его снять, однако безуспешно.

Хотя Михайлин не имел ни ученой степени, ни звания, ни большого преподавательского стажа, в начале 1930-х гг. его карьера в столице резко пошла вверх. В 1932–1934 гг. он являлся деканом философского факультета

Коммунистического университета преподавателей общественных наук, в 1934–1935 гг. он заведовал аспирантурой во Всесоюзном коммунистическом сельскохозяйственном университете им. Свердлова. После работы «по специальности» Михайлин продолжил свое образование, поступив в 1935 г. в Институт Красной профессуры, что, вероятно, помогло ему получить в 1938 г. звание доцента.

После окончания Института год (1938–1939) он проработал на партийной должности в комитете по делам искусств при СНК СССР. В 1939–1941 гг. являлся членом аппарата ЦК ВКП(б), в годы войны был эвакуирован в Ташкент, где до 1943 г. работал в ЦК КП(б) Узбекистана. Оттуда был переведен на другую партийную должность в г. Орел, где прожил до 1947 г., преподавая в местном Педагогическом институте. За работу в годы войны Михайлин получил Орден «Трудового Красного знамени» и медаль «За доблестный труд».

В 1947 г. Михайлин предпринял новую попытку окончить аспирантуру, на этот раз успешно: в 1948 г. в Академии общественных наук при ЦК ВКП(б) состоялась защита его диссертации «Н.Г. Чернышевский – критик немецкой идеалистической философии». Надо сказать, что о печатных трудах Михайлина ничего неизвестно: в 1935 г. он прямо писал, что печатных трудов не имеет [10]. В дальнейших анкетах и автобиографиях указывал только на защищенную диссертацию. Впрочем, имеются сведения, что в начале 1950-х он работал над докторской по теме «В.И. Ленин и И.В. Сталин об основных вопросах истории русской философии», которую готовил в Институте философии АН СССР [11]. Очевидно, она так и не была защищена, в том числе из-за сменившейся политической конъюнктуры.

После защиты диссертации и получения степени кандидата философских наук Михайлин был переведен в Ленинград, где возглавил философский факультет ЛГУ. Возникает справедливый вопрос – как человек, не имевший ни научного признания, ни опыта преподавания в крупных вузах, и даже не являясь крупным партийным чиновником смог возглавить факультет одного из самых престижных университетов страны? Наиболее очевидный аргумент в пользу такого назначения – подготовка к «Ленинградскому делу», для проведения которого требовался опытный партийный работник с незапятнанной репутацией и надлежащим социальным происхождением. Справедливо также предположить, что длительная работа в Москве помогла обзавестись необходимыми связями, которые позволяли в течение 7 лет занимать высокие посты в Ленинграде.

В личном деле хранится отзыв за первый год его работы на посту декана, написанный членом партбюро факультета К.П. Панкратовым. Его текст, выдержанный в духе партийной риторики, сообщает о том, что Михайлин «навел порядок», руководит «вдумчиво, но по-деловому критически» [12]. На посту декана Михайлин старался последовательно проводить в жизнь уста-

новки в отношении науки, транслировавшиеся сверху. В первую очередь, речь шла о борьбе с космополитизмом и «очистке» факультета от нежелательных сотрудников.

За дело новый декан взялся решительно. В частности, в марте 1949 г. на закрытом собрании факультета он выступил с докладом «Задачи партийной организации философского факультета в борьбе с космополитизмом в науке, искусстве и философии», в котором заклеил космополитизм «идеологией современного империалистического мира», служащего «для разнузданной деятельности самых реакционных сил англо-американского империализма» [13, л. 63]. Он также обозначил, что «безродные космополиты, антипатриоты в нашей стране стремились подорвать основы социалистической культуры, вели свою подрывную работу против всего нового, коммунистического в нашей литературе, в искусстве, науке и философии» [13, л. 63]. Признавалось, что борьба с ним еще достаточно не развернута и «некоторые научные работники Университета и философского факультета выступали проповедниками идей космополитизма, объективизма и аполитичности, не получая современного и должного отпора со стороны партийной и научной общественности» [13, л. 64]. На факультете среди объектов атаки нового декана оказался целый ряд преподавателей и сотрудников. Так, утверждалось, что «в течение продолжительного времени на философском факультете доц. Андреевым [Николай Николаевич Андреев (1876–1954), доцент кафедры истории философии. – Д.Б., И.С.] читались антимарксистские курсы истории русской философии и истории социологических учений, в которых доц. Андреев грубо извращал историю русской философии и проповедовал космополитические идеи». Пристального внимания удостоился и М.И. Шахнович: «Только благодаря отсутствию должной большевистской бдительности могла выйти в свет вредная антимарксистская книга члена кафедры истории философии космополита М. Шахновича («От суеверия к науке»). До последнего времени работниками факультета не был вскрыт антимарксистский, объективистский характер курсов истории религии и атеизма, а также и теории этики, читаемых доц. Шахновичем» [13, л. 64–65]. Также звучали выпады против доцентов Г.Л. Зельмановой, З.Н. Мелещенко и В.И. Свидерского. Последний «проявил низкопоклонство перед буржуазной наукой (Гейзенберг, Шредингера, Бор и др.) и умалил роль и значение советской физики в развитии мировой науки. Это явилось следствием того, что В. Свидерский предал забвению ленинский принцип партийности науки, стал на немарксистские позиции буржуазного объективизма» [13, л. 65]. Уже в октябре 1949 г. Михайлин констатировал, что факультет очистился от значительного числа «космополитов» [14, л. 167]. Среди уволенных, в частности, был и признанный психолог, и педагог А.В. Ярмоленко.

Современники, имевшие возможность опубликовать мемуары в более позднее время и без цензуры, не оставили о Михайлине позитивных отзывов.

Не обходилось и без абсурдных, на первый взгляд, но типичных для эпохи обвинений. Так, выпускник философского факультета 1952 г. Л.Н. Столович вспоминал: «Новый декан – некто Михайлин, бывший секретарь какого-то провинциального обкома, был личностью психопатологической <...> При Михайлине было запрещено читать лекции по физике студентам философского факультета одному из лучших наших преподавателей, профессору Григорию Самуиловичу Кватеру, за то, что он однажды сказал на лекции, что закон всемирного тяготения действует в Москве так же, как в Лондоне» [15, с. 118].

Помимо борьбы с «космополитами» не меньше внимания (согласно его словам) декан уделял вопросу подготовки студентов и аспирантов. Основную задачу он видел в подготовке «настоящих философских кадров-большевиков» [14, л. 168]. Для этого было необходимо «воспитывать наших студентов на идеях Ленина и Сталина», изучения биографий которых он требовал от преподавателей [16, л. 226]. Основной задачей в работе с аспирантами он видел подготовку их «должным образом», необходимость «обеспечить и потребовать своевременной защиты диссертаций» [14, л. 167].

Сам Михайлин читал курсы о творчестве Н.Г. Чернышевского и по истории русской философии. В лекциях о Н.Г. Чернышевском он находил возможность и для высказываний на злобу дня: «Безродный космополит опорачивал не только великую нацию Советского народа, но и всячески извращал благородные традиции лучших представителей русского народа в прошлом <...> Пленум Областного комитета партии подчеркнул мысль, что отдельные космополиты в нашей стране оказались зараженными крупными пороками в области критики, космополитические взгляды протаскивались и в области философской и экономической науки, гражданской истории. Подчеркивая эту мысль, пленум делает вывод <...> задача советских философов – вести борьбу с проявлением буржуазной идеологии в лице некоторой части советской интеллигенции», – так Михайлин актуализировал критику Н.Г. Чернышевским творчества немецких философов-идеалистов [17, л. 23, 25].

Исторический курс был построен на пересказе биографий известных общественных и политических деятелей, начиная с И.Т. Посошкова [18, л. 2]. Как отмечает в своей статье В.Г. Иванов, лекции по истории философии не были подготовлены им самостоятельно, он пользовался выписками из «Очерка русской философии» Э.А. Радлова, которые сделала для него лаборант. Вот как описывали атмосферу, царящую на его занятиях: «Почтенный лектор читал курс в буквальном смысле, не отрываясь от текста, однако запинался на каждом слове, что же до аудитории – она жила “сама по себе”, не затрудняясь вслушиванием в не очень внятное бормотание с кафедры» [19, с. 26–27].

Этот недостаток отмечался и коллегами Михайлина по факультету. Об этом говорилось и на факультетских партсобраниях. Так, в Партсобрание от 2 апреля 1951 г. по итогам слушания доклада секретаря партбюро т. Чушахи-

на постановило: «Слабо организован контроль за качеством проводимых на факультете занятий. До сих пор имеют место случаи сухих, неинтересных лекций, семинарских занятий, с недостаточно обоснованными теоретическими положениями (т.т. Иванов, Михайлин, Ананьев) и разноречивой в ряде теоретических вопросов» [20, л. 15].

Несмотря на последовательное стремление отстаивать позиции партии и способность оперативно адаптироваться под быстро меняющуюся конъюнктуру и изменения в научной и образовательной политике, уже в 1950 г. Михайлин начал подвергаться критике. На закрытом партийном собрании факультета 17 апреля 1950 г. после его доклада о работе факультета, член парткома тов. Топылов указал, что «в партийном комитете имеются отдельные сигналы о неблагополучии на философском факультете» [21, л. 2]. Он также заявил, что доклад был «чисто бухгалтерский, партийного анализа состояния работы в нем не было. Нужно быть действительно коммунистом, уметь решительно не только вскрывать, но и устранять недостатки» [21, л. 2]. Наиболее яркий выпад против декана сделал аспирант Васечко, заявивший, что у Михайлина «нет большевистского, чисто партийного руководства факультетом»: «Нужно всегда бороться за новое, Вы же беретесь за старое, отжившее, гнилое, что тянет вниз» [21, л. 6]. По мнению аспиранта, Михайлин в кадровой работе цеплялся «за гнилых людей», окружил себя не квалифицированными специалистами, докторами и профессорами, а студентами и аспирантами. Тов. Топылов, хоть и признал доклад Васечко клеветническим, также обратил внимание на кадровый вопрос и отсутствие защищенных диссертаций: «Создалось ненормальное положение с кадрами. На факультете квалифицированных преподавательских кадров единицы. Речь идет о подготовке наших партийных философских кадров. Из года в год декан тов. Михайлин не допускает к защите готовые диссертации. Надо выдвигать молодые кадры» [21, л. 13]. Подводя итог собранию, инструктор Горкома ВКП(б) тов. Калиновский, признал выступление Топылова верным, хотя и призвал не валить все шишки на декана. Впрочем, подавляющее большинство выступавших все еще поддерживало декана, отмечая его заслуги в борьбе с космополитизмом на факультете.

Среди главных проблем факультета была низкая кадровая обеспеченность. Нежелание Михайлина решить ее настраивало против него значительную часть подчиненных. Это, в частности, широко обсуждалось при подведении итогов 26 партконференции Василеостровского района и IV Университетской партконференции и задачах парторганизации философского факультета в мае 1950 г., где критика со стороны подчиненных зазвучала громче. Доцент кафедры диалектического и исторического материализма П.Г. Степанов жаловался парторганизации факультета на то, что на его кафедре из-за нехватки преподавателей (после увольнений) он был вынужден пригласить преподавателей со стороны (Института им А.И. Герцена и Военно-медицинской академии), однако Михайлин сначала всячески задерживал

их прием, а потом не платил зарплату [22, л. 41-43]. Задерживали зарплату и самому П.Г. Степанову: «На мои неоднократные просьбы к доц. Михайлову распространить действие Сталинской Конституции на меня – основным законом которой является от каждого по способностям, а каждому по труду – Михайлина всегда мне заявлял: вопрос согласован, зарплату получите. При проверке я каждый раз получал разочарование» [22, л. 43]. Степанов также обратил внимание на то, что декан не допускает к защите ни одной диссертации: «На факультете имеется свыше десятка диссертаций, которые ждут своей защиты. Некоторые диссертации лежат свыше двух лет. Даже авторефераты, по которым диссертации разосланы около года тому назад (Лифанов, Романов). Настроение у диссертантов естественно тяжелое. С октября 1948 г. не было защиты ни одной диссертации. Причина этого одна – перестраховки, наплевательское отношение к кадрам, не только работающим на философском фак-те, но и к тем философам Ленинграда, которые представили на философский фак-т для защиты диссертации» [22, л. 44]. Михайлин говорил, что будет допускать диссертации только после того, как сам их прочтет, но за 1949–1950 г. ни с одной диссертацией подобного не произошло. Степанов постарался ударить декана и в самое больное место – подозрение в троцкизме в начале 1930-х гг.: «Для троцкистов характерно издевательское отношение к кадрам, преданным Советской Родине. Это общеизвестно. Тов. Михайлин получил выговор за примиренческое отношение к троцкистам. Историю борьбы нашей партии с троцкистами он обязан хорошо знать и не забывать. Казалось бы, он не должен в своих действиях, поступках к кадрам, преданным нашей Родине допускать ничего такого, что бы напоминало действия троцкистов. Почему же тов. Михайлин и ныне относится к кадрам так, что невольно его отношение к ним связывается с отношением троцкистов к преданным Советской Родине кадрам. Мой вывод такой – я считаю недопустимым на посту декана философского фак-та и заведующего двумя кафедрами человека, который своими действиями в прошлом связал себя с троцкистами, а ныне в практике применяет те методы, которые создают массовое недовольство» [22, л. 45].

Профессор М.В. Серебряков на том же заседании призвал необходимым «констатировать, что среди научных работников Д.М. Михайлин не пользуется никаким авторитетом», а в своей работе «совершает ошибку за ошибкой» [22, л. 60]. В итоге партсобрание признало заслуги Михайлина в деле очистки факультета от чуждых элементов, но постановило, что руководство и партбюро факультета «недостаточно работали для сплочения профессорско-преподавательского коллектива и студенческого актива», а декан «не проявил достаточного внимания и заботы о кадрах на факультете» [22, л. 76].

Несмотря на рост критики работы факультета, в том числе и в прессе, Михайлин умудрялся счастливо избегать увольнения. Возможно, свою роль играли его связи в министерстве или покровительство со стороны других сил.

В своей политике он продолжал придерживаться изначально взятого курса, что лишь накаляло обстановку и увеличивало рост недовольства.

Финал карьеры Михайлина на факультете пришелся на осень 1951 г. В решении общего закрытого партийного собрания философского факультета от 3-9 октября 1951 г. после обсуждения отчетного доклада секретаря партбюро тов. Чупахина о работе партбюро философского факультета за период октябрь 1950 г. – сентябрь 1951 г. было принято решение признать «работу партийного бюро за истекший период неудовлетворительной» [23, л. 54]. Деятельность декана получила следующую характеристику: «Партийное собрание отмечает, что т. Михайлин, будучи деканом факультета и зав. кафедрой истории философии, практиковал неправильный, непартийный, порочный стиль руководства. Тов. Михайлин систематически зажимал критику и самокритику, преследовал коммунистов за критику в его адрес (Андреев, Курчиков, Дроздов, Караваев и др.). В своей работе т. Михайлин насаждал бюрократизм, недовольство, не гнушаясь при этом подлогами и клеветой (Панкратов, Кедров, Серебряков и др.), запугиваниями (коммуниста Караваева, б/п Луканик [нрзб. – Д.Б., И.С.]), что приводило к ослаблению и разобщенности коллектива.

Все поведение тов. Михайлина раскрывает его моральный облик, не совместимый с высоким званием члена партии.

Поэтому партийное собрание обязывает партбюро привлечь т. Михайлина к строгой партийной ответственности» [23, л. 56].

Резкая критика в адрес Михайлина звучала от студентов и аспирантов. В частности, аспирант 3-го курса Казаков на отчетно-выборном закрытом партийном собрании факультета от 8–9 октября 1951 г. заявил: «До сего времени партбюро не заняло принципиальной позиции по отношению к т. Михайлину, и человека, развалившего работу, увольняют “по собственному желанию”. И я думаю, что надо поставить все точки на т. Михайлине, моральное лицо которого нечисто, который оценивал нас по пословице “У нашей Натальи все люди каналы”. Мы не преувеличиваем роль личности, говоря здесь о т. Михайлине, как выразился сейчас тов. Тугаринов, но вы знаете поговорку, что паршивая овца все стадо портит. Мы все, поработавшие с Михайлиным более 3 лет, хорошо уже его изучили. Он пользуется ложью (примеры) и клеветой (примеры), бюрократ и зажимщик критики и самокритики. Это не похожий на коммуниста человек. Когда мы думаем об этом человеке – удивляемся, как может такой человек руководить на философском факультете в 1951 году. И партбюро должно подвести “итоги” его работы и непартийных поступков» [24, л. 14].

В 1951 г. Михайлин покинул должность декана, а уже в 1952 г. ушел из университета, возглавив Ленинградский филиал Музея В.И. Ленина. На новом месте, очевидно, он также не смог сработаться с коллективом. В личном деле можно найти справку с такой оценкой его пребывания во главе музея: «Тов. Михайлин не сумел установить нормальных отношений с коллективом,

допускает высокомерное, пренебрежительное отношение к работникам филиала, проявляет формализм в работе, в результате чего потерял всякий авторитет у коллектива филиала. Коммунисты парторганизации филиала дважды не избрали т. Михайлина в состав бюро на партконференцию». Иллюстрацией такому поведению вновь могут послужить воспоминания Л.Н. Столовича: «Он теперь имел в распоряжении Мраморный дворец, ездил на ЗИСе. Рассказывали, как он вызывал художника, написавшего по заказу музея портрет Ленина, и выносил вердикт: “Этот портрет написан с троцкистских позиций!”» [15, с. 118].

Получив несколько предупреждений от райкома и обкома КПСС, Михайлин «выводов не сделал» и продолжал «руководить коллективом порочными методами» [25]. В ноябре 1954 г. он был снят с должности директора и, после отпуска в марте 1955 г. назначен лектором отдела пропаганды и агитации Ленинградского обкома КПСС. На новой должности он также долго не задержался и из-за невозможности устройства на полную ставку летом был переведен в ЛГПИ им. Герцена на должность преподавателя кафедры философии.

В 1956 г. Михайлин переехал в Тамбов, где занял должность заместителя директора по учебной части Педагогического института [26]. Известно, что он был дважды женат, имел 3-х сыновей и 2-х дочерей [27]. В 1959 г. вышел на пенсию, получив повышенную республиканскую. О дальнейшей его судьбе сведений найти не удалось.

Личность Михайлина и его судьба отражает всю сложность и противоречивость социальных, политических и культурных особенностей советской истории. С одной стороны, именно большевистская власть дала возможность невиданной до этого социальной мобильности, позволявшей молодым людям, вчерашним крестьянам, делать завидную карьеру. С другой стороны, в науке среди них были далеко не только истинные таланты, но и беспринципные приспособленцы, готовые на слепое следование любым, даже самым абсурдным установкам. Именно таким выскочкой являлся Михайлин, в силу невероятной общественной и политической конъюнктуры занявший руководящую должность в одном из старейших и ведущих научных центров страны. Он был последовательным проводником сталинистской политики в области науки, и не будучи ученым сам, был готов ломать судьбы тех настоящих ученых, чьи имена и труды, в отличие от его собственных, известны до сих пор.

Литература:

1. Сталин и космополитизм. 1945–1953. Документы Агитпропа ЦК / Под общ. ред. акад. А.Н. Яковлева; Сост. Д.Г. Наджафов, З.С. Белоусова. М., 2005. – 768 с.
2. *Borejsza J.W. Stalin and cosmopolitanism (1945-1953) [Staline et le cosmopolitisme (1945-1953)] // Vingtieme Siecle: Revue d'Histoire. 2010. Vol. 108. Issue 4. P. 113–126.*

Научные статьи

3. *Borinskaya S.A., Ermolaev, A.I., Kolchinsky, E.I.* Lysenkoism against genetics: The meeting of the Lenin all-union academy of agricultural sciences of august 1948, its background, causes, and aftermath // *Genetics*. 2019. Vol. 212. Issue 1. P. 1–12.
4. *Gordin M.D.* How Lysenkoism Became Pseudoscience: Dobzhansky to Velikovsky // *Journal of the History of Biology*. 2012. Vol. 45. Issue 3. P. 443–468.
5. *Kojevnikov A.* Rituals of Stalinist culture at work: Science and the games of intraparty democracy circa 1948 // *Russian Review*. 1998. Vol. 57. Issue 1. P. 25–52.
6. *Sidorchuk I.V.* “Combating bourgeois pseudoscience”: a campaign for national priorities in science and technology and Soviet higher education institutions // *Perspektivy nauki i obrazovania – Perspectives of Science and Education*. 2020. Vol. 43. Issue 1. P. 354–365.
7. [Михайлин Д.М.] Автобиография. 1949 г. // Центральный государственный архив историко-политических документов Санкт-Петербурга (ЦГАИПД СПб). Ф. Р-25. Оп. 93. Д. 1059. Л. 5.
8. [Михайлин Д.М.] Автобиография. 1951 г. // ЦГАИПД СПб. Ф. 24. Оп. 12. Д. 1053. Л. 4.
9. [Михайлин Д.М.] Личный листок по учету кадров. 1951 г. // ЦГАИПД СПб. Ф. 24. Оп. 12. Д. 1053. Л. 1об.
10. Выписка из приказа № 167 Ректора Всесоюзного коммунистического сельскохозяйственного университета им Я.М. Свердлова, гор. Москвы. 27.07.1935 // Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 5521. Оп. 43. Д. 50. Л. 4.
11. [Записка] в Василеостровский РК ВКП(б). 1951 г. // ЦГАИПД СПб. Ф. 24. Оп. 12. Д. 1053. Л. 7об.
12. Отзыв руководителю кафедры истории философии, декану философского факультета доценту Михайлину Д.М. // ЦГАИПД СПб. Ф. Р-25. Оп. 93. Д. 1059. Л. 12.
13. Постановление закрытого собрания философского факультета ЛГУ по докладу декана факультета тов. Михайлина Д.М. «Задачи партийной организации философского факультета в борьбе с космополитизмом в науке, искусстве и философии». Приложение к проколу № 4 от 21–23 марта 1949 г. // ЦГАИПД СПб. Ф. 984. Оп. 3. Д. 128. Л. 63–70.
14. Протокол № 9 Закрытого партийного собрания парторганизации философского факультета ЛГУ от 10–12.10.1949 г. // ЦГАИПД СПб. Ф. 984. Оп. 3. Д. 128. Л. 160–169.
15. *Столович Л.Н.* «Не только я окунулся в социологию, но и социология окунулась в меня» // *Социологический журнал*. 2010. № 4. С. 113–135.
16. Протокол № 10 закрытого собрания парторганизации философского факультета ЛГУ им Жданова от 16 декабря 1949 г. // ЦГАИПД СПб. Ф. 984. Оп. 3. Д. 128. Л. 221–231.
17. Стенограмма лекции доцента Д.М. Михайлина по курсу философии на тему: «Общественно-политические взгляды Н.Г. Чернышевского» // Центральный государственный архив Санкт-Петербурга (ЦГА СПб). Ф. Р-7240. Оп.15. Д. 151.
18. Стенограмма лекции доцента Д.М. Михайлина по курсу истории русской философии // ЦГА СПб. Ф. Р-7240. Оп.15. Д. 152.
19. *Иванов В.Г.* Время Тугаринова: эпоха возрождения философского факультета // Тугариновские чтения: Материалы научной сессии. Серия «Мыслители» Выпуск

Высшая школа Петербурга и петербургская философия

1. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского философского общества, 2000. С. 26–30.
20. Решение Партсобрания философского факультета ЛГУ от 2 апреля 1951 г. // ЦГАИПД СПб. Ф. Р-984. Оп. 6. Д. 107. Л. 15–16.
21. Протокол закрытого партийного собрания философского факультета ЛГУ от 17 апреля 1950 г. // ЦГАИПД СПб. Ф. Р-984. Оп. 3. Д. 213. Л. 1–29.
22. Протокол общего закрытого партийного собрания парторганизации философского факультета ЛГУ от 25–26 мая 1950 г. // ЦГАИПД СПб. Ф. Р-984. Оп. 3. Д. 213. Л. 41–85.
23. Решение общего закрытого партийного собрания философского факультета ЛГУ от 3-9/Х-1951 г. // ЦГАИПД СПб. Ф. Р-984. Оп. 6. Д. 107. Л. 54–57.
24. Протокол №1 Отчетно-выборного закрытого партийного собрания философского факультета ЛГУ от 8-9 октября 1951 г. // ЦГАИПД СПб. Ф. Р-984. Оп. 6. Д. 107. Л. 9–20.
25. Справка о т. Михайлине Д.М. – директоре Ленинградского филиала Центрального музея В.И.Ленина // ЦГАИПД СПб. Ф. 24. Оп. 12. Д. 1053. Л. 15–15об.
26. Справка об установлении персональной пенсии Д.М. Михайлину. 1959 г. // ГАРФ. Ф. 539. Оп. 6. Д. 7368. Л. 4.
27. [Михайлин Д.М.] Автобиография // ГАРФ. Ф. 539. Оп. 6. Д. 7368. Л. 11.

Потехина Ирина Павловна

Санкт-Петербургский гос. технологический ин-т (технический ун-т)

**ПЕТЕРБУРГСКАЯ МЕДИЕВИСТИКА И КРАХ
ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ШТУДИЙ
В ПЕРВЫЕ ДЕСЯТИЛЕТИЯ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ¹**

Аннотация. Основная цель настоящей статьи – исследовать историю и содержание научных изысканий по истории средневекового папства, проводившихся в стенах Санкт-Петербургского университета с момента его открытия до начала советских времен. Основываясь на результатах некоторых предыдущих исследований, автор сравнивает самые яркие достижения петербургской/петроградской историографии западной церкви, сделанные в дореволюционный период, с достижениями в этой области советской медиевистики. По убеждению автора, установление советской власти пагубным образом сказалось на развитии отечественной (в частности ленинградской) историографии папства, поскольку большинство вопросов истории религии оказалось фактически выведено из сферы научного исследования и стало достоянием разного рода популяризаторов и пропагандистов.

Ключевые слова: история Петербургского университета, история средневекового папства, история высшей школы, петербургская историческая школа, медиевистика в России.

Вопрос о развитии отечественной – и, в частности, близкой нам петербургской – медиевистики в XX в. и наличии преемственности в науке о средних веках досоветского и советского периодов уже не раз затрагивался в историографии. При этом исследователи в разное время с одинаковой готовностью как постулировали тотальное новаторство советских медиевистических штудий, их разрыв с канонами и методами прежней научной школы, так и выявляли возможные элементы и пути научного наследования [ср., напр.: 1, с. 1135; 2, с. 28 и пр.; 3, с. 7–13; 4, с. 3–4, 13–14; 5, с. 199–201; 6, с. 68; 7, с. 4, 7; 8, с. 6–7, 8; 9; 10, с. 89; 11, с. 5; 12, с. 190–194 и пр.]. Последняя точка зрения, как кажется, стала весьма популярна именно в постсоветские годы (и, в том числе, в наши дни), когда особую ценность в глазах некоторых историков гуманитарной науки начали приобретать реальные или мнимые ученые «традиции», невзирая на трансформацию идеологии и социального заказа будто бы проносимые в научных трудах через десятилетия. В то же время проблема перехода досоветской медиевистики в новые институциональные и идеологические условия, воцарившиеся в высшей школе (а также научных учреждениях) Петрограда/Ленинграда, на наш взгляд, нуждается в более де-

¹ Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ «Историческая наука Петрограда-Ленинграда (1917-1934): центры, направления исследований, коллективная биография» (№ 19-011-00782).

тальном рассмотрении. И в первую очередь, необходимость такого внимания к «деталям» обуславливается *крайне неравномерным* освоением в работах петроградских/ленинградских медиевистов самой средневековой проблематики. Особый интерес в этой связи для нас представляет тема, чрезвычайно важная для понимания средневекового периода, однако в течение долгого времени оставшаяся «на периферии» общих медиевистических изысканий, – история средневековой западной церкви и папства.

Как удалось установить в ходе предшествующих исследований [13; 14], традиция преподавания (и изучения) истории св. Престола в рамках петербургской университетской науки сложилась сравнительно поздно – и в этом смысле СПбУ заметно отличался от других научных (университетских) центров Российской Империи [13, р. 145–150, 153–154; 15, с. 68, 114–116 и пр.]. Отчасти причину этого можно увидеть именно в столичном статусе нашего университета – и, соответственно, в большей активности разнообразных «надзирающих» инстанций, излишнее рвение которых (а также идеологическая ангажированность и зашоренность), к примеру, стало основанием для выдворения из университета первого профессора всеобщей истории Е.Б. Раупаха [16, с. 35, 37–38; 17, с. 153–154; 18, с. 49–50, 74–75; 19, с. 441–442]. Впрочем, в условиях «освященного» государством идеологического доминирования РПЦ изучение истории «инославных» исповеданий (иначе как в разоблачительно-обличительном ключе) в продолжение почти всего XIX в. вообще было делом затруднительным (см., напр.: [20, с. 1350; 21, с. 71]). Лишь ближе к концу XIX – началу XX в. в расписание учебных занятий начали на более-менее постоянной основе включать как общие, так и специальные курсы, посвященные средневековому папству и католической церкви (и читавшиеся профессорами кафедр всеобщей истории и истории церковной) [13, р. 145–149], а из-под пера университетских историков стали выходить разного рода учебные и научные тексты по данной проблематике. Особого упоминания в этом контексте, конечно же, заслуживает научная школа профессора по кафедре всеобщей истории И.М. Гревса [6, с. 34–36; 12; 22], в недрах которой и развилось то самое специфическое историко-культурное и историко-религиозное исследовательское направление, которое, по мнению современных авторов, явилось своеобразной «визитной карточкой» петербургской дореволюционной медиевистики [5, с. 201; 7, с. 7; 12, с. 191]. Ученики И.М. обращались к истории западной церкви и в том числе к папским сюжетам, начиная со своих учебных рефератов и курсовых [см., напр.: 6, с. 89], и едва ли не каждому из них довелось соприкоснуться с соответствующими материалами в ходе самостоятельной научной и педагогической деятельности – в рамках лекционных курсов и семинаров или же в работе в отделе средних веков редакции «Нового энциклопедического словаря» Брокгауза и Ефрона [13, р. 150, 155; 22]. Из «школь» И.М. Гревса вышел и первый петербургский специалист, целенаправленно избравший историю

папства (преимущественно в Раннее средневековье) основной областью своих научных интересов – П.Б. Шаскольский [23; 12, с. 98–107; 24]. Однако, несмотря на заметную невооруженным глазом готовность петербургской/петроградской медиевистики к качественному скачку в сфере папских штудий и складывавшиеся с начала века новые институциональные возможности для этого (в частности, обсуждавшиеся с 1895 г. планы по открытию Русского института в Риме [25, с. 170–173]), развиваться «школе» в интересующем нас направлении было не суждено.

С установлением советской власти ситуация с научным освоением церковно-исторической проблематики вообще и западно-церковных сюжетов в частности радикально изменилась. И дело здесь заключалось не только во внедрении сугубо материалистического взгляда на церковную историю и в подчинении ее новому «идеологическому императиву» – не сразу, но все же коснувшемуся далекой от «политической актуальности» медиевистики [26, с. 86; 12, с. 172; 7, с. 8–11; 8, с. 7; 27, с. 367–368; 10, с. 89]. Сворачивая профессиональные университетские курсы церковно-исторической тематики (см., напр.: [6, с. 48, 116; 28]) и одновременно пытаясь построить идеологически выверенную, а заодно и общепонятную и общедоступную картину развития различных религиозных организаций и сообществ, новая власть фактически спровоцировала «вытеснение» церковных (и в том числе «папских») штудий из сферы традиционного научного исторического исследования (этому вдобавок способствовал приход в науку и высшую школу людей, ранее реализовывавших себя на ниве журналистики, публицистики и пр. [2, с. 53]). По существу, с 1920-х гг. любым изысканиям по истории церкви начинает отводиться роль популяризирующая, обучающая, знакомящая широкие массы советских читателей с идеологическим врагом – в нашем случае с условным «Ватиканом» (в различных его исторических проявлениях), «являющимся центром антисоветской пропаганды» [2, с. 136]. История св. Престола становится, таким образом, «добычей» по преимуществу популярных и научно-популярных сочинений (таких как первая и единственная советская «История папства» ленинградского профессора С.Г. Лозинского [29; 30, с. 369–371; 31; 2, с. 96]), а заодно и первых религиозных музейных экспозиций, развивающихся в том же популяризаторском (и идейно-обличительном) ключе [30; 32].

Одним из немногих исследовательских направлений, в рамках которых средневековое папство продолжало рассматриваться ленинградскими специалистами с чисто научных позиций, к началу – середине 1930-х гг. оставалась история его взаимоотношений со славянским миром и Русью. Развитие этой тематики, шедшее рука об руку со становлением советского политического режима в определенном смысле объединяло научные интересы медиевистов и русистов и со временем сделало возможным появление таких ярких исследований, как, например, книга Б.Я. Рамма «Папство и Русь в X–XV веках»

[33; 2, с. 113, 304; 7, с. 85–86; 30, с. 374–378]. Вместе с тем, несмотря на такие эпизодические успехи, советский период – и притом практически с самого своего начала – оказался, на наш взгляд, эпохой гибельной для ленинградской (да и в целом отечественной) историографии истории св. Престола. В отсутствие собственных систематических исследований (в том числе в папских архивах), в условиях изоляции и крайне слабого знакомства с постоянно развивающейся зарубежной историографией вопроса отечественные историки, по сути, не имели стимула всерьез обращаться к западно-церковным и папским средневековым сюжетам – да и вряд ли видели в этом какую-либо актуальность, помимо идеологической. Что до советских читателей, то они, не имея возможности познакомиться с результатами сколь-нибудь компетентных изысканий, зачастую становились жертвами разного рода околоначных рассуждений, а то и вовсе псевдонаучных поделок – и последствия этого на примере отдельных примеров папской истории (периода так называемой «порнокрапии», Авиньонского пленения пап, Великой Западной схизмы и пр.) мы можем наблюдать до сих пор.

Литература:

1. *Косминский Е.А.* Итоги изучения истории средних веков в СССР за двадцать лет // Известия АН СССР. Отделение общественных наук. 1937. №5. С. 1133–1141.
2. *Вайнштейн О.Л.* История советской медиевистики (1917–1966 гг.). Л., 1968. – 424 с.
3. *Алексеева Г.Д.* Октябрьская революция и историческая наука в России (1917–1923 гг.). М., 1968. – 300 с.
4. *Вольфшун Л.Б.* Медиевисты Публичной библиотеки (1920–1940-е гг.): Историко-биографические исследования: Автореф. дисс. ... к.и.н. СПб., 2003. – 16 с.
5. *Лебедева Г.Е.* Кафедра истории средних веков // Исторический факультет Санкт-Петербургского университета. 1934–2004: Очерк истории / Отв. ред. А.Ю. Дворниченко. СПб., 2004. С. 199–230.
6. *Каганович Б.С.* Русские медиевисты первой половины XX века. СПб., 2007. – 244 с.
7. *Лебедева Г.Е., Якубский В.А.* Cathedra medii aevi: Материалы к истории ленинградской медиевистики 1930–1950-х годов. СПб., 2008. – 125 с.
8. *Вольфшун Л.Б.* От Корбийского скриптория до века Просвещения. Из истории изучения западноевропейской культуры в России. СПб., 2008. – 248 с.
9. *Клюев А.И., Свешников А.В.* Основные подходы к изучению истории отечественной медиевистики 1920–1940-х годов // Вестник Омского университета. 2013. №3. С. 57–62.
10. *Дьяков Ю.Л.* Историческая наука и власть (советский период). Тула, 2008. – 456 с.
11. *Лебедева Г.Е., Якубский В.А.* Первый университетский учебник по истории Средних веков и кафедра медиевистики Ленинградского университета // Проблемы социальной истории и культуры Средних веков и раннего Нового времени. / Под ред. Г.Е. Лебедевой. СПб., 2013. Вып. 10. С. 5–13.
12. *Свешников А.В.* Иван Михайлович Гревс и петербургская школа медиевистов

Научные статьи

- начала XX века. Судьба научного сообщества. М.; СПб., 2016. – 415 с.
13. *Potekhina I.P.* The History of the Medieval Papacy at the Imperial St. Petersburg University // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2018. Т. 64. №1. С. 136–158.
 14. *Потехина И.П.* Что знали о средневековом папстве в Петербургском – Петроградском – Ленинградском университете? // Русский Логос – 2: Модерн – границы контроля. Материалы международной философской конференции. СПб., 2019. С. 652–656.
 15. *Бузескул В.П.* Всеобщая история и ее представители в России в XIX и начале XX века. Часть первая. Л., 1929. – 218 с.
 16. *Григорьев В.В.* Императорский С.-Петербургский университет в течение первых пятидесяти лет его существования. СПб., 1870. 432, 96, СХХII, – 15 с.
 17. *Марголис Ю.Д., Тишкин Г.А.* «Единым вдохновением»: Очерки истории университетского образования в Петербурге в конце XVIII – первой половине XIX в. СПб., 2000. – 227 с.
 18. *Жуковская Т.Н.* Университеты и университетские традиции в России: курс лекций. Петрозаводск, 2011. – 140 с.
 19. *Жуковская Т.Н., Казакова К.С.* Anima universitatis: студенчество Петербургского университета в первой половине XIX века. М., 2018. – 576 с.
 20. *Shakhnovich M.M., Chumakova T.V.* From the history of Religious Studies in Russia: The Study of the History of Christianity (in the second half of the 19th – early 20th century) // Былые годы. Российский исторический журнал. 2017. №46(4). С. 1345–1356.
 21. *Шахнович М.М.* Изучение истории Западного христианства в России в XIX – начале XX века // История религиоведения и интеллектуальная история России XIX – первой половины XX века. Архивные материалы и исследования / Отв. ред. М.М. Шахнович, Е.А. Терюкова. СПб., 2018. С. 71–77.
 22. *Потехина И.П.* Гревс Иван Михайлович // Биографика СПбГУ. URL: <https://bioslovhist.spbu.ru/person/40-grevs-ivan-mikhaylovich.html> (дата обращения: 26.02.2020).
 23. *Свеиников А.В.* П.Б. Шаскольский как историк раннего папства // Античный вестник: Сборник научных трудов. 2002. Вып. 6. С. 18–26.
 24. *Потехина И.П.* Шаскольский Петр (Теодор) Борисович (Бернгардович) // Биографика СПбГУ. URL: <https://bioslovhist.spbu.ru/person/1569-shaskol-skiy-petr-teodor-borisovich-berngardovich.html>.
 25. *Ростовцев Е.А.* А.С. Лаппо-Данилевский и петербургская историческая школа. Рязань, 2004. – 352 с.
 26. *Свеиников А.В.* Советская медиевистика в идеологической борьбе конца 1930–1904-х годов // Новое литературное обозрение. 2008. №2(90). С. 86–112.
 27. Введение в историю церкви. Часть 2: Обзор историографии по общей истории церкви: Учебное пособие / Под ред. В.В. Симонова. СПб., 2015. – 728 с.
 28. *Потехина И.П.* Андреев Иван Дмитриевич // Биографика СПбГУ. URL: <https://bioslovhist.spbu.ru/person/314-andreyev-ivan-dmitriyevich.html>
 29. *Лозинский С.Г.* История папства. Т. 1. М., 1934. – 325, [2] с.
 30. *Рашкова Р.Т.* Научные исследования по истории католической церкви, свободо-мыслия и атеизма на Западе в Музее истории религии АН СССР // История ре-

Высшая школа Петербурга и петербургская философия

лигиоведения и интеллектуальная история России XIX – первой половины XX века. Архивные материалы и исследования / Отв. ред. М.М. Шахнович, Е.А. Терюкова. СПб., 2018. С. 368–380.

31. *Амосова А.А., Тихонов И.Л., Сосницкий Д.А.* Лозинский Самуил Горациевич // Биографика СПбГУ. URL: <https://bioslovhist.spbu.ru/person/1534-lozinskiy-samuil-goratsiyevich.html>.
32. *Шахнович М.М.* Изучение истории религии в 1920-е годы и первые анти-религиозные экспозиции в Ленинграде // Труды IV Конгресса российский исследователей религии «Религия как фактор взаимодействия цивилизаций». Благовещенск, 2018. С. 67–73.
33. *Рамм Б.Я.* Папство и Русь в X–XV веках. М.; Л., 1959. – 282 с.

Сосницкий Дмитрий Александрович

Российская национальная библиотека;

Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН, Санкт-Петербург, Россия

**МАТЕРИАЛЫ О ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВЕ А. А. ШАХМАТОВА
В СОБРАНИИ ОТДЕЛА РУКОПИСЕЙ РНБ
(К 100-ЛЕТНЕЙ ГОДОВЩИНЕ СО ДНЯ СМЕРТИ)¹**

Аннотация. В статье представлен обзор материалов фонда Алексея Александровича Шахматова, хранящегося в собрании Отдела рукописей Российской национальной библиотеки. Описаны основные виды документов, представленных в собрании, охарактеризована их значимость. Рассматривается переписка А. А. Шахматова с известными деятелями науки и культуры, среди которых библиограф П. А. Богданов, историк А. А. Васильев, пушкинист Н. О. Лернер и многие другие. В статье упоминаются документы фонда, связанные с именами В. А. Шахматова, О. Брока и др. В исследовании также уделено внимание документам, связанным с именем А. А. Шахматова, хранящимся в других фондах ОР РНБ.

Ключевые слова: А. А. Шахматов, рукописи, ОР РНБ.

Исследованию жизни и творчества Алексея Александровича Шахматова – выдающегося русского историка и филолога, специалиста по изучению древнерусской летописной традиции, посвящено множество работ. Во многих из них уделено внимание архивному наследию ученого, однако не все личные фонды А.А. Шахматова рассмотрены специально. Большая часть материалов историка – 2781 единица хранения, находится в фонде 134 Санкт-Петербургского филиала архива Российской Академии наук. Описанию содержания этого фонда посвящена статья Н.С. Прохоренко [1]. Автор статьи упоминает документы, хранящиеся в фонде, и рассматривает историю комплектования и описания материалов. Существуют исследования, посвященные разработке различных комплексов документов, входящих в фонд 134 СПФАРАН. К их числу принадлежит, например, статья В.И. Макарова о переписке А.А. Шахматова с П.И. Житецким [2]. Существуют работы об отдельных рукописях А.А. Шахматова, находящихся в различных отечественных хранилищах [3]. Опубликованы некоторые рукописи А.А. Шахматова, хранящиеся в Отделе рукописей РНБ [4]. Цель данной работы – обзор самого малочисленного по количеству единиц хранения среди других личных архивов А.А. Шахматова (в Институте русской литературы РАН представлено 67

¹ Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ «Историческая наука Петрограда-Ленинграда (1917-1934): центры, направления исследований, коллективная биография» (№ 19-011-00782).

дел), фонда № 846, хранящегося в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки.

Фонд 846 насчитывает 18 единиц хранения и имеет три раздела: «Работы А.А. Шахматова», «Письма к А.А. Шахматову» и «Бумаги родственников А.А. Шахматова и др. лиц». Большой интерес представляет переплет, в котором объединены напечатанные работы историка, прочитанные им курсы лекций, отзывы о различных научных сочинениях, отчет о присуждении премии митрополита Макария и мн. др. [5]. В фонде также имеется черновой вариант статьи «Полемическая литература против латинян» [6]. В фонде 846 в качестве самостоятельных единиц хранения представлено 5 писем. Три из них адресованы А.А. Шахматову – это письмо известного историка, востоковеда А.А. Васильева, послание от известного пушкиниста Н.О. Лернера и письмо Ольги Алексеевны Новиковой (Киреевой) – известной писательницы и переводчицы. Что же касается писем, отправленных самим А.А. Шахматовым, то их непосредственно в фонде 846 только три – это письмо А.Д. Мину, о присуждении его отцу, профессору Д.Е. Мину премии им. А.С. Пушкина (посмертно), ответ на письмо библиографа П.М. Богданова, в котором А.А. Шахматов выражает сожаление, что не сможет принимать участие в деятельности Общества библиотековедения и вынужден отказаться от избрания в него [7], а также послание к дочери, написанное 8-10 августа 1920 г.

Большая часть материалов 846 фонда – это бумаги родственников А.А. Шахматова и других лиц, так или иначе принадлежащих к кругу общения ученого. Четыре документа связаны с именем Вячеслава Александровича Шахматова – подполковника отдельной кавалерийской бригады, занимавшегося также краеведческими и генеалогическими исследованиями. Одно из них – «О замечательной святыне, имеющейся в роде г. г. Шахматовых», представлено в фондах Отдела рукописей РНБ [8]. Очевидно, это оттиск из XXVIII выпуска «Трудов Саратовской Ученой архивной комиссии». В деятельности этой комиссии В.А. Шахматов принимал активное участие. Интерес также представляют его письма к сыну В.В. Шахматову и машинописный сборник стихотворений, с автографами автора. В стихотворении «Моя родословная», стилизованном под древнерусскую песнь, В.А. Шахматов рассказывает историю своего старинного дворянского рода: «От татарина я свой род веду; / от того мурзы золотой орды, / Что ярлык привез на великий стол / Князь – Василию, сыну Дмитрия / Прозывался, слышь, тот мурза Шахмат» [9, л. 2]. Это стихотворение, судя по датировке, написано Вячеславом Александровичем 20 января 1900 г. Про знаменитого родственника, уже ставшего к тому моменту ординарным академиком Академии наук, в стихотворении упоминаний нет. Интерес представляет также рукопись известного норвежского филолога-слависта Олафа Брока, на страницах которой он вспоминает об истории своего знакомства и дружбы с А.А. Шахматовым [10]. Вот как О. Брок описывает свои первые впечатления от будущего академика: «Его

нельзя было не заметить. Везде – у профессоров-учителей, в скромной кухмистерской, после обеда около самовара (по очереди у одного из товарищей по занятиям), на Сухаревой площади по Воскресениям в погоне за книгами, в Книгохранилище Синодальной Библиотеки, Патриаршей Ризнице, Румянцевском Музее – везде и всюду Ал. Ал. как-то выделялся пред прочими, хотя в числе их был целый ряд выдающихся и интересных личностей <...> Вскоре же наше знакомство с Ал. Ал. Стало очень сердечным и близким, несмотря на то, что он, сравнительно с другими, обладал некоторой сдержанностью при сближениях с новыми лицами» [10, л. 1]. Многочисленные воспоминания об историке, списки его трудов, а также некрологи, визитные карточки, и другие личные документы, объединены в 12 деле 846 фонда [11]. В составе этого дела есть и машинописная копия уже упомянутого письма, написанного А.А. Шахматовым к своей дочери Софье Алексеевне Коплан-Шахматовой по случаю ее дня рождения. В этом письме, написанном во время предсмертной болезни, ученый рассуждает о смысле жизни: «...смысл жизни вижу во всестороннем развитии личности – умственном и эмоциональном <...> Итак и исхожу от мысли о необходимости для каждого лица, желающего понять и использовать смысл жизни, всесторонне развить в себе ум, чувство и волю» [11, л. 253].

В различных фондах Отдела рукописей РНБ хранится целый ряд писем А.А. Шахматова. В числе его адресатов – филолог П.А. Горчинский, историк М.А. Дьяконов и С.Ф. Платонов, историк и литератор И.В. Егоров, шталмейстер двора Великого князя Константина Константиновича Н.Н. Ермолинский и др. Особый интерес с точки зрения характеристики личных качеств А.А. Шахматова, представляет письмо ученого к директору Публичной библиотеки Д.Ф. Кобеко, в котором он просит оказать содействие в устройстве на службу своего ученика, филолога-слависта Д.И. Абрамовича: «Позволяю себе обратиться к Вам со следующей горячей просьбой. Вы знаете об увольнении профессора Д.И. Абрамовича из СПб. Духовной Академии. Д.И. Абрамович – видный ученый, снискавший своими трудами уважение специалистов; труды его доказывают не только его научную талантливость, но также и трудоспособность, и добросовестность. Весьма желательно было бы сохранить Абрамовича для науки. Если правда, что штат Публичной библиотеки в скором времени увеличится на шесть мест, не будете ли Вы так добры признать Абрамовича желательным на них кандидатом? Вас поблагодарят за это все почитатели этого скромного и достойного ученого. Я знаю, что Абрамович на днях подаст Вам докладную записку» [12, л. 1]. Известно, что в 1910 г. Д.И. Абрамович стал сотрудником Отдела рукописей Императорской Публичной библиотеки и оставался на работе в этом учреждении вплоть до своего ареста в 1927 г.

Несмотря на то, что личный фонд академика А.А. Шахматова не представлен большим количеством единиц хранения, имя знаменитого историка и

филолога упоминается во многих документах, хранящихся в фондах Отдела рукописей Российской национальной библиотеки. Так, в фонде Д.И. Абрамовича имеются материалы по описанию библиотеки А.А. Шахматова [13]. А.А. Шахматов упоминается в письмах филологов И.М. Белоруссова, Н.М. Каринского, Б.И. Каплана, Е.Ф. Карского, П.А. Лаврова, П.В. Никитина, А.Л. Погодина, В.В. Сиповского, П.К. Симони, А.И. Соболевского; историков Ю.В. Готье, В.Г. Дружинина, Е.П. Казанович, И.И. Лаппо, В.В. Майкова, П.Н. Милокова, С.Ф. Платонова, В.И. Саввы; краеведа Н.И. Драницына; этнографа Н.Е. Ончукова; художника А.М. Ремизова; великого князя Константина Константиновича и мн. др.

Подводя итог данному краткому обзору, отметим, что несмотря на то, что личный фонд академика А.А. Шахматова в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки представлен совсем небольшим количеством документов, имеющиеся в нем (а также в других фондах отдела) материалы могут послужить вспомогательным источником для реконструкции жизненного и творческого пути знаменитого ученого.

Литература:

1. *Прохоренко Н.С.* Фонд А.А. Шахматова в Санкт-Петербургском филиале архива РАН // Академик А.А. Шахматов: жизнь, творчество, научное наследие. Сборник статей к 150-летию со дня рождения ученого. СПб.: Нестор-История, 2015. С. 81–96.
2. *Макаров В.И.* Переписка А.А. Шахматова и П.И. Житецкого // Ученые записки. Электронный журнал Курского государственного университета. 2012. № 3-2 (23). С. 194–207.
3. *Колгушкина Н.В.* Рукописный листок А.А. Шахматова в университетском музее академика И.И. Срезневского РАН // Академик А.А. Шахматов: жизнь, творчество, научное наследие. Сборник статей к 150-летию со дня рождения ученого. СПб., 2015. С. 105–110.
4. Письма А.А. Шахматова к П.Н. Тиханову // Брянский вестник. URL: <https://brvestnik.ru/tihanov/archive/letters/shahmatov>.
5. *Шахматов А.А.* Работы его, печатные и гектографированные. 1900-1918 // ОР РНБ. Ф. 846. Д. 1. – 282 л.
6. *Шахматов А.А.* Полемическая литература против латинян. Б.д. // ОР РНБ. Ф. 846. Д. 2. – 15 л.
7. *Шахматов А.А.* Письмо Павлу Александровичу [Богданову]. 6.11.1910 // ОР РНБ. Ф. 846. Д. 16. – 1 л.
8. *Шахматов В.А.* «О замечательной святыне, имеющейся в роде г.г Шахматовых». Оттиск статьи из неустановленного издания. Б.д. // ОР РНБ. Ф. 846. Д. 8. – 2 л.
9. *Шахматов В.А.* «Стихотворения». Сборник. Машинопись и автографы. 1887-1904 // ОР РНБ. Ф. 846. Д. 16. 29 л.
10. *Брок О.И.* Из воспоминаний о А.А. Шахматове. После 1920 г. // ОР РНБ. Ф. 846. Д. 13. – 6 л.

Научные статьи

11. «О А.А. Шахматове». Сборник-конволют, содержащий статьи, некрологи, воспоминания о Шахматове, личные документы и визитные карточки его, последнее письмо к дочери, список его трудов и др. 1875-1925 // ОР РНБ. Ф. 846. Д. 12. – 296 л.
12. *Шахматов А.А.* Письма (3) к Дмитрию Фомичу Кобеко. 1909-1910 гг. // ОР РНБ. Ф. 354. Д. 168. – 3 л.
13. *Абрамович Д.И.* Материалы к описанию библиотеки А.А. Шахматова. 1920-? // ОР РНБ. Ф. 4. Д. 24.

Тихонов Игорь Львович

Санкт-Петербургский гос. ун-т

РЕПРЕССИИ В ГАИМК:

СЛУЧАЙ ПАРТИЙЦЕВ С. Д. ДМИТРОВА И А. И. КАУЛЯ¹

Аннотация. Начиная с 1929 г. в ГАИМК внедрялись члены ВКП(б) для усиления марксистского направления. Несмотря на отсутствие какого-либо опыта по части археологии, они занимали руководящие посты. В 1936–1937 гг. почти все они, имевшие связи с партийной оппозицией, подверглись политическим репрессиям. Судьба таких руководителей ГАИМК, как С. Н. Быковский и Ф. В. Кипарисов, хорошо известна. В статье рассмотрены биографии и деятельность двух значительно менее известных партийцев-сотрудников ГАИМК. Болгарский революционер Страшемир Димитриевич Димитров (1904–1938) стал директором Института истории феодальной формации и руководителем Эски-Керменской экспедиции. Бывший высокопоставленный сотрудник органов ЧК–ОГПУ Александр Иосифович Кауль (1887–1958) возглавил Институт археологической технологии.

Ключевые слова: ГАИМК, репрессии, 1930-е годы, С. Д. Димитров, А. И. Кауль.

Впервые о репрессиях среди советских археологов написал вскоре после своего последнего визита в СССР, профессор Хельсинкского университета А.М. Тальгрэн, но он смог указать всего несколько фамилий [1, р. 149]. Более полный список репрессированных археологов Ленинграда появился в книге М.А. Миллера «Археология в СССР», изданной в Мюнхене в 1954 г. [2, с. 79–84]. Автор – бывший профессор педагогического института в Ростове-на-Дону, оказавшийся после войны в Германии, привел двадцать фамилий ленинградских коллег, репрессированных, по его мнению, в 1930–1934 гг. В действительности же некоторые из них были арестованы позднее, в 1936–1937 гг. О подлинной судьбе многих пострадавших он не знал, и указал только тот факт, что они были сосланы, хотя некоторые из них, после ареста были расстреляны. Советским археологам эта книга, считавшаяся антисоветской и поэтому помещенная в спецхран, стала доступна только в конце 1980-х гг. с наступлением перестройки и эпохи гласности.

В 1998 г. к теме репрессий среди русских археологов обратился А.А. Формозов, опубликовав статью в журнале «Российская археология» [3]. Позднее материалы этой публикации вошли в два издания его книги «Русские археологи в период тоталитаризма» [4, с. 187–218; 5, с. 185–218]. Говоря о репрессиях в Государственной академии истории материальной культуры (ГА-

¹ Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ «Историческая наука Петрограда-Ленинграда (1917–1934): центры, направления исследований, коллективная биография» (№ 19-011-00782).

ИМК), сотрудниками которой были практически все известные ленинградские археологи, А.А. Формозов назвал всего одиннадцать фамилий: С.И. Руденко, Г.И. Боровко, Ю.В. Готье (он был членом московской секции ГАИМК), А.А. Миллер, С.А. Теплоухов, Г.А. Бонч-Осмоловский, Ф.И. Шмидт, М.П. Грязнов, Р.Р. Фасмер, Е.В. Ернштедт, М.В. Фармаковский. Это все крупные, выдающиеся ученые, о которых написано немало. Помимо статей биографического характера или сборников материалов конференций, посвященных их жизни и научной деятельности, есть и отдельные публикации, рассказывающие об их жизненных коллизиях, связанных с репрессиями [6].

Практически полный список сотрудников РАИМК-ГАИМК-ИИМК, приведенный в издании, подготовленном к юбилею Института истории материальной культуры РАН и выпущенном в свет в 2013 г., позволяет выявить сорок восемь фамилий сотрудников ведущего в те годы археологического учреждения СССР, затронутых в той или иной степени политическими репрессиями с 1930 по 1941 г. [7, с. 327–400]. К выше упомянутым надо добавить имена археологов В.С. Адрианова, К.Э. Гриневича, Б.А. Койшевского, Б.А. Латынина, М.Г. Худякова, востоковедов А.А. Аджяна, А.И. Васильева, М.М. Гирса, Л.Т. Гюзальяна, этнографов Д.А. Золотарева, М.Ю. Пальвадре, византинистов В.Б. Бенешевича, Н.В. Малицкого, А.П. Смирнова, папиролога О.О. Крюгера, историков С.М. Дубровского, Н.П. Лихачева, искусствоведов Н.П. Сычева, М.Д. Философова и еще нескольких менее известных сотрудников ГАИМК.

Среди жертв репрессий 1930-х гг. оказались и члены партии, «внедряемые» в ГАИМК с 1929 г. для усиления марксистского направления. До этого времени членов ВКП(б) среди научных сотрудников Академии вовсе не было. Рабоче-крестьянская комиссия по чистке называла основной причиной недочетов в ее работе «недостаточное количество марксистов-коммунистов в составе учреждения» [8].

Председатель ГАИМК Н.Я. Марр, быстро уловивший новые требования времени, сам выступил инициатором приглашения «марксистов» и в 1931 г. докладывал в Наркомпрос: «Взамен уволенных сотрудников были приглашены новые... Академией были приняты и другие меры, выразившиеся в перестройке организационных форм работы Академии, в создании Методологического бюро и приглашении целого ряда новых сотрудников с марксистскими установками, в частности членов ВКП(б)» [9, с. 125]. Тем не менее, даже в 1935 г. после целого ряда «внедрений» партийная организация Академии насчитывала не более десяти членов [10, с. 151].

В «эпоху бури и натиска» партийность ценилась выше знаний и профессиональных навыков, поэтому не удивительно, что фактически все партийцы сразу же занимали руководящие посты, становились заместителями председателя Академии, директорами ее институтов. И это при том, что никто из них до своего прихода в ГАИМК не занимался археологией, в лучшем случае работая на историческом «фронте». О судьбе таких из них, как Ф.В. Кипари-

сов, С.Н. Быковский, А.Г. Пригожин, С.Г. Томсинский, М.М. Цвибак известно достаточно хорошо [11]. Обвиненные в участии в троцкистско-зиновьевской контрреволюционной группе, готовившей покушения на руководителей партии, все они были арестованы и расстреляны в 1936–1937 гг. Для вынесения расстрельного приговора не имело значения, признавали ли они свою вину на следствии и в суде, как Кипарисов, или до последнего дня отрицали, как Быковский [9, С. 140–141].

Значительно менее известны такие сотрудники ГАИМК как С.Д. Димитров и А.И. Кауль, также направленные для усиления партийного влияния в Академии. Страшемир Димитриевич Димитров родился в 1904 г. в г. Брацигово в Болгарии в семье портного. Учился в прогимназии и ремесленном училище, где получил специальность столяра. В 1920 г. вступил в болгарский комсомол и в 1923 г. активно участвовал в Сентябрьском восстании, поднятом Болгарской коммунистической партией против правительства А. Цанкова, был арестован. После освобождения перешел в подполье и в начале 1925 г. нелегально перебрался в Югославию, затем в Австрию и во второй половине этого же года оказался в СССР в качестве политэмигранта. Вступил в партию большевиков и стал студентом Ленинградского коммунистического университета им Г.Е. Зиновьева (в 1930 г. этот «комвуз» был переименован во Всесоюзный коммунистический университет имени И.В. Сталина) и окончил его в 1928 г. со специализацией по истории Коминтерна, защитив работу «Сентябрьское восстание в Болгарии 1923 г.».

По окончании учебы был направлен в Харьков на завод «Серп и молот», но вскоре вернулся в Ленинград и стал работать на Октябрьской железной дороге, затем занимался организацией 7-й Совпартшколы для рабочих текстильных предприятий и заведовал ею. С 1930 по 1934 гг. учился в Институте красной профессуры, где был председателем профсоюзной организации и даже заместителем директора по учебной части. (В то время и такое совмещение функций обучающегося и обучающего было возможным). В своей автобиографии Димитров указывал, что в 1931 г. вместе с другими слушателями он был снят с учебы и послан «на работу в Ленинградскую область по обследованию совхозного строительства в Новогеоргиевском районе, где практически проводил ликвидацию кулачества» [12, л. 4].

1 ноября 1934 г. Димитров был принят на должность старшего научного сотрудника Института истории феодальной формации ГАИМК с окладом 300 рублей в месяц. Полное отсутствие печатных работ не помешало назначить его в начале следующего года исполняющим обязанностями директора этого института. В ГАИМК темой научной работы Димитрова стала история Богумильского религиозного движения в средневековой Болгарии. Однако каких-либо его публикаций по этой тематике не известно. Партийность ценилась выше любых печатных работ и научных заслуг! Являясь членом парткома ГАИМК, он становится председателем Крымской секции академии, чле-

ном Археологической комиссии, руководит кружком научных работников по изучению истории партии. Как руководитель Института истории феодальной формации Димитров оказался ответственным редактором сборника материалов Эски-Керменской экспедиции 1931–1933 гг., изданного в 1935 г., и состоящего в основном из статей исследователей Эски-Кермена Н.И. Репникова и Е.В. Веймарна [13]. Полное отсутствие хотя бы малейшего опыта полевых исследований у Димитрова не помешало руководству ГАИМК назначить его в 1936 г. и руководителем этой экспедиции [14, л. 40].

Севастопольская газета «Маяк коммуны» 4 августа 1936 г. сообщала, что 3 августа в Эски-Кермен выехала научная экспедиция, организованная Севастопольским музейным объединением совместно с Государственной академией материальной культуры им Н.Я. Марра (руководитель Димитров, заместитель Федоровский, члены экспедиции – Е.В. Веймарн и Н.И. Репников) [15, с.4]. Руководство экспедиций Димитровым, вероятно, было настолько номинальным, что современные исследователи, даже полагают, что в 1936–1937 гг. экспедицией продолжал руководить Н.И. Репников [16, с. 114]. Димитров также выезжал в командировки в Крым для «проведения орг. мероприятий по подготовке XVII пленума Академии в Симферополе в октябре 1936 г.» [12, л. 47]. Однако, в августе 1937 г. Димитров был арестован как участник антисоветской троцкистской организации, существующей в Ленинграде среди политэмигрантов-болгар, обвинен по ст. 58-8, 11 и расстрелян 23 сентября 1938 г. Реабилитирован был в 1956 г. [17].

Директором еще одного института, входившего в ГАИМК – Института археологической технологии, в 1934 г. стал член ВКП(б) с 1917 г. Александр Иосифович Кауль (1887–1958). По окончанию гимназии в Саратове он поступил в 1909 г. на историко-филологический факультет Московского университета, где специализировался по истории Древней Греции. В своей автобиографии Кауль указывал, что в 1913 г. после окончания университета он был оставлен профессором Р.Ю. Виппером для приготовления к профессорской деятельности [18, л. 10]. Преподавал историю в тульских частных женской гимназии Боровиковой и мужской гимназии Перова, вел занятия в Тулубьевской воскресной школе для рабочих. Принимал активное участие в событиях Февральской революции и с марта 1917 г. был членом Исполкома Тульского Совета рабочих и солдатских депутатов. К концу года он уже был председателем Губисполкома и редактором «Известий Тульского совета» и газеты «Пролетарская правда». С сентября 1919 г. на работе в органах ЧК – ОГПУ, возглавлял Губчека в Туле, лично руководил подавлением крестьянских выступлений против продразверстки. Впоследствии он сам описал свое участие в борьбе за советскую власть в Туле [19].

В 1920-е гг. Кауль занимал ряд высоких должностей, являлся заместителем полномочного представителя ОГПУ в Ленинграде и на Северном Кавказе. В 1928–1930 гг. служил в особом резерве органов; был помощником

начальника Секретно-оперативного управления ОГПУ СССР. Е.Г. Евдокимова, в команде которого работал на Северном Кавказе. В 1931 г. Кауль был назначен заведующим Ленгоснарпит (система общественного питания Ленинграда). Вряд ли это было понижением, поскольку тогда созданию этой системы, как важной черте нового социалистического быта, придавалось общегосударственное значение, ЦК ВКП(б) даже принимал специальное постановление «О мерах улучшения общественного питания», и проверенные кадры там были нужны. С общественного питания, вероятно вспомнив о наличии университетского исторического образования, Александра Иосифовича, награжденного за службу в органах госбезопасности орденом Красного знамени и знаком «Почетный чекист», бросили на науку, на усиление партийной линии в руководстве ГАИМК.

Сложно сказать насколько в Институте археологической технологии пригодились его чекистские навыки, но «Очерки по методике технологического исследования, реставрации и консервации древних металлических изделий», подготовленные М.В. Фармаковским и его коллегами, выпущенные в 1935 г., вышли под редакцией А.И. Кауля как директора института [20]. Этим, пожалуй, и ограничился его вклад в археологическую науку. Арестован Кауль был 17 октября 1937 г., когда уже не работал в ГАИМК, будучи отправлен заведовать народным образованием в Ставропольский край. Получил двадцать лет лагерей, был освобожден из Карлага в 1955 г. и поселился в Караганде. Здоровье было подорвано многолетним заключением, но он успел написать воспоминания об установлении советской власти в Туле [19], и в ноябре 1958 г. умер. В Туле память о нем сохраняется и именем Кауля названа одна из улиц. Обычно в многочисленных биографических справках о Кауле в интернете даже не указывается его недолговременная работа в ГАИМК.

Летом 1937 г. ГАИМК была расформирована и превращена в Институт истории материальной культуры имени Н.Я. Марра в составе АН СССР. К этому времени там уже не было партийцев, «внедренных» для «перевода на марксистские рельсы». Сделав свое дело, они сами стали жертвами политических репрессий.

Литература:

1. *Talgren M.* Archaeological studies in Soviet Russia// ESA. 1936. Vol. X. P. 129–170.
2. *Миллер М.А.* Археология в СССР. (Институт по изучению истории и культуры СССР. Серия: Исследования и материалы. Серия 1-я, № 12). Мюнхен, 1954. – 160 с.
3. *Формозов А.А.* русские археологи и политические репрессии 1920–1940-х гг. // Российская археология. 1998. № 3. С. 191–206.
4. *Формозов А.А.* Русские археологи в период тоталитаризма: историографические очерки. М.: Знак, 2004. – 320 с.

Научные статьи

5. *Формозов А.А.* Русские археологи в период тоталитаризма: историографические очерки. 2-е изд., доп. М.: Знак, 2006. – 344 с.
6. *Платонова Н.И.* Годы репрессий в жизни С. И. Руденко: сравнительный анализ архивных источников // Известия Алтайского государственного университета. Сер. История. 2008. Вып. 4/2 (60). С. 151–158.
7. *Бобровская Е.В., Алекшин В.А.* Сотрудники РАИМК/ГАИМК/ИИМК АН СССР/ЛО ИИМК АН СССР/ЛОИА АН СССР/ИИМК РАН// Академическая археология на берегах Невы (от РАИМК до ИИМК РАН, 1919–2014 гг.). СПб.: ДМИТРИЙ БУЛАНИН, 2013. С. 327–400.
8. НА ИИМК РАН. РО. Ф. 2. Оп. 1. 1930. Д. 4. Л. 144.
9. *Панкратова Е.Г.* История археологического изучения античных памятников Восточного Кыма: от октябрьской революции до Великой Отечественной войны (1917–1941 гг.). СПб., 2018. – 159 с.
10. *Гришаев О.В.* Историческое образование и историческая наука в СССР в конце 1920-х – начале 1930-х гг. // Научные ведомости. Серия История, Политология, Экономика, Информатика. 2014. № 15 (1896). Вып. 31. С. 144–151.
11. *Артизов А.Н.* Судьбы историков школы М.Н. Покровского (середина 1930-х гг.) // Вопросы истории. 1994. № 7. С. 34–48.
12. НА ИИМК РАН. РО. Ф. 2. Оп. 3. Д. 181 (Личное дело С.Д. Дмитрова).
13. Материалы Эски-Керменской экспедиции 1931–1933 гг. / Отв. ред. С.Д. Димитров. (ИГАИМК Вып. 117). М.; Л.: ОГИЗ, 1935. – 154 с.
14. НА ИИМК РАН. РО. Ф. 1, 1936. Д. 169.
15. Научная экспедиция в пещерный город Эски-Кермен // Маяк коммуны. Севастополь. 1936. № 178 (4899). 4 августа. С. 4.
16. *Абрамова Н.А.* Исследование «пещерного города» Эски-Кермен в 20-е – 30-е годы XX века // Материалы по истории и археологии античного и средневекового Крыма. Вып. 7. 2015. С. 106–124.
17. Люди и судьбы. Биобиблиографический словарь востоковедов- жертв политического террора в светский период (1917–1991). URL: http://memory.pvost.org/pages/ds_dmitrov.html.
18. НА ИИМК РАН. РО. Ф. Оп. 3. Д. 271. (Личное дело А.И. Кауля)
19. *Кауль А.И.* Мы побеждали в трудных боях с меньшевиками и эсерами // Это было в 1917...: Сборник воспоминаний участников октябрьских событий в Туле. Тула, 1957. С. 25–37.
20. Очерки по методике технологического исследования, реставрации и консервации древних металлических изделий. (ИГАИМК. Вып. 130). М.-Л.: ОГИЗ, 1935. – 119 с.

Рыбас Александр Евгеньевич

Санкт-Петербургский гос. ун-т;

Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН, Санкт-Петербург, Россия

**ЛЕНИНГРАДСКАЯ ШКОЛА ФИЛОСОФИИ НАУКИ:
ОСНОВНЫЕ ИДЕИ И ПРЕДСТАВИТЕЛИ¹**

Аннотация. В статье рассматривается история возникновения Ленинградской философской школы. Показывается, что по существу анализируемых вопросов и методологии исследований можно сделать вывод о том, что в этой школе преимущественно разрабатывалась философско-научная проблематика. Существующее в отечественной историко-философской литературе определение Ленинградской школы как школы онтологической (в противовес Московской гносеологической школе), на взгляд автора статьи, является устаревшим и неточным. Более того, оно затрудняет актуализацию философских достижений представителей Ленинградской школы, поскольку побуждает рассматривать их идеи исключительно в контексте споров вокруг определения материи, которые имели место среди теоретиков диалектического материализма в советское время. Напротив, прочтение работ, написанных ленинградскими философами в 1950-е – 1960-е гг., с точки зрения актуальной философии науки позволяет увидеть в них те философские новации и оригинальные решения, которые свидетельствуют как о высоком профессиональном уровне Ленинградской школы, так и о большом творческом потенциале их идей.

Ключевые слова: философия науки, Ленинградская школа философии науки, история русской философии, советский марксизм, философский факультет ЛГУ.

Закрепившееся в историко-философской литературе противопоставление Ленинградской онтологической школы и Московской гносеологической школы [5] побуждает рассматривать философские новации Ленинградской школы исключительно в контексте специфики развития диалектического материализма в СССР во второй половине XX века. Между тем, значение идей, сформулированных ленинградскими философами, отнюдь не исчерпывается внесением уточнений в официально принятую ленинскую, «гносеологическую» трактовку материи. Дело в том, что в пылу полемики с московскими диалектиками ленинградские философы, осознанно или нет, опирались не только на труды классиков марксизма, но и учитывали достижения мировой, прежде всего европейской, философской мысли. В результате были затронуты и затем получили преимущественную разработку вопросы, относящиеся к проблематике актуальной философии того времени, а таковой являлась во

¹ Статья написана при поддержке гранта РФФИ № 20-011-00144 «Теоретическое наследие философии в Ленинграде-Петербурге. Вторая половина XX века».

второй половине XX века философия науки. Исходя из этого направление, возникшее на базе философского факультета ЛГУ, правильнее было бы называть Ленинградской школой философии науки. Тем самым открывается возможность для более широкого рассмотрения концепций ленинградских философов, вплоть до использования их в современных философских дискуссиях.

Можно выделить основополагающие принципы Ленинградской школы философии науки, разделявшиеся всеми ее представителями. Прежде всего, это принятие парадигмы «неклассической» науки, предполагающей использование концептуальных моделей в процессе познания. Моделирование объекта при этом мыслилось не как вспомогательное (необязательное) эвристическое средство, применявшееся на этапе умозрительного, или теоретического, исследования, а как существенный элемент самого познания, которое, в свою очередь, становилось принципиально гипотетическим. С этой точки зрения объект познания является не чем-то данным, статичным и обладающим не зависимыми от исследователя качествами, а представляет собой динамичную сложную систему отношений к другим объектам, с одной стороны, и к самому исследователю, с другой. Важным элементом неклассической науки является также понимание субъекта познания не как метафизически определенного константного наблюдателя, обладающего априорной сущностью и т.д., а как включенного в процесс познания и не отделимого от него его момента, поскольку содержание субъективности обуславливается актом познания ровно настолько, насколько процесс познания представляет собой результат субъективного моделирования: именно поэтому для теоретиков неклассической науки, отчетливо понимающих относительность истинности любых научных теорий, характерно использование таких типов описания и объяснения, которые непременно учитывают специфику средств и процедур исследовательской деятельности, представляя в явной форме содержание операциональных процедур введения научных понятий.

Следующим основополагающим принципом Ленинградской школы философии науки можно назвать попытку теоретического развития марксизма с целью демонстрации его существенной связи с неклассической наукой. Во второй половине XX в. советская философия, как и все общество, переживает период «оттепели», что, кроме всего прочего, открывало возможность для творческого прочтения классиков марксизма-ленинизма. В результате такого прочтения стал подвергаться критике официальный, сталинизированный марксизм, редуцированный до известной триады «диалектический материализм – исторический материализм – научный коммунизм» и претендовавший на статус «единственно верной научной философии». Обращаясь к первоисточникам, советские философы заново – а зачастую и впервые – открывают Маркса как такого мыслителя, который стремился скорее поставить вопросы, очертить направление возможного поиска, чем дать на них исчерпывающие и однозначные ответы. Наиболее востребованными и дискутируемыми в это

время оказались, как минимум, два положения марксистской философии: тезис об активности субъекта в процессе познания и учение о практике как критерии истины. Первое положение использовалось для критики объективизма во всех его вариациях и для доказательства того, что никакая, даже «научная» философия не может построить адекватную, единственно верную картину объективной реальности, чтобы заявить о знании наиболее общих ее законов. Более того, известное требование, согласно которому философы в своей познавательной деятельности должны опираться на достижения передовой науки, прежде всего естествознания, стало пониматься как указание на существенное отличие философии от науки. Действительно, если бы задача философии сводилась лишь к систематизации и обобщению результатов, добытых наукой, то такая философия практически ничем не отличалась бы от науки и поэтому была бы не нужна. Очевидно, что философское познание должно обладать своей спецификой, а эта последняя обуславливается, в частности, тем фактом, что философия – это не наука, ориентированная на изучение тотально детерминированного мира, а свободное творчество. Данный вывод подкреплялся цитатой из Маркса, 11-й тезис о Фейербахе которого гласил: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его». Марксистское учение о практике позволяло утверждать, что объект познания дан субъекту не статически, в форме созерцания, а процессуально, динамически, в форме практики, что при этом сама практика включается в процесс познания и, соответственно, входит в определение объекта, что практика, будучи окончательным и определенным критерием истины, тем не менее не является абсолютным критерием.

Наконец, основополагающим принципом Ленинградской школы философии науки является понимание необходимости творческого союза ученых и философов. С одной стороны, научные открытия и гипотезы становились предметом обсуждения среди философов, которые старались следить за развитием науки, рефлексировав над его результатами. С другой стороны, философские работы, представлявшие опыт такой рефлексии, пользовались авторитетом в глазах широкой научной общественности. Плодотворному взаимодействию философов и ученых способствовала сложившаяся атмосфера заинтересованного и открытого научного общения в ЛГУ во время «оттепели». С 1952 по 1964 гг. ректором университета был академик А. Д. Александров (1912–1999) – выдающийся математик, проявлявший искренний интерес к философии и поддерживавший исследования в области философии науки. Немаловажным является тот факт, что А. Д. Александров сам читал лекции по философским вопросам современной науки на философском факультете ЛГУ. Он был также автором философских эссе, посвященных осмыслению феномена науки и доказательству высокой этической ценности работы ученого (статьи на эту тему опубликованы в сборнике «Проблемы науки и позиция ученого» (1988)).

В это же время деканами философского факультета работают незаурядные и творческие личности, которые непосредственно, своим примером – научной работой, самостоятельностью и ответственностью поступков, организаторской деятельностью – стимулировали свободное философское мышление, насколько это было возможно в тогдашних условиях. В 1951 г. философский факультет ЛГУ возглавил В. П. Тугаринов (1898–1978). Докторская диссертация «Диалектический материализм о законе и закономерности», защищенная им в том же году и впоследствии изданная как монография «Законы объективного мира, их познание и использование» (1954), а также работа «Законы природы и общества» (1956), в которой новаторские идеи В. П. Тугаринова получили свое закрепление и развитие, привлекли внимание отечественных философов к разработке марксистской «онтологии», что предполагало, в свою очередь, изучение научно-философских сюжетов. В последующих публикациях В. П. Тугаринов обратился к аксиологической проблематике («О ценностях жизни и культуры» (1960), «Личность и общество» (1965), «Теория ценностей в марксизме» (1968)) и к проблематике философии сознания («Философия сознания» (1971)).

С 1960 по 1969 гг. деканом философского факультета ЛГУ являлся В. П. Рожин (1908–1986), деятельность которого была направлена на расширение факультета путем создания новых кафедр и вовлечения научно-преподавательского состава в работу междисциплинарных научно-исследовательских институтов. Важнейшим событием стало открытие кафедры современной зарубежной философии и социологии, что стимулировало интерес советских философов к европейской мысли и располагало их к диалогу и дискуссиям. Кроме того, В. П. Рожин принимал активное участие в обсуждении проблем, имеющих отношение к философии науки, и популяризировал их в своих публикациях – следует отметить прежде всего его монографию «Пути формирования научного мировоззрения» (Л., 1965). Неудивительно, что уровень научно-философских работ, написанных ленинградскими философами в конце 1950-х – первой половине 1960-х гг., был вполне сопоставим с мировым уровнем. Это доказывается, в частности, тем, что советских философов стали активно приглашать к участию в международных философских конгрессах и форумах, причем в состав оргкомитетов и руководителей секций этих мероприятий входили, как правило, те, кто занимался философией науки.

В Ленинградской школе философии науки разрабатывались вопросы, представляющие весь спектр проблематики актуальной философии науки. Прежде всего, это определение предметности философии науки, обоснование критериев научности знания, выявление и характеристика общих закономерностей возникновения, развития и функционирования науки как формы интеллектуальной активности человека и как социального института, логико-гносеологические, методологические, онтологические и аксиологические

проблемы науки, наконец, философские проблемы конкретных наук. Основателями и наиболее выдающимися представителями Ленинградской школы следует признать В. И. Свидерского (1910–1994) и В. А. Штоффа (1915–1984). Остановимся вкратце на характеристике их научно-философских идей.

В. И. Свидерский в 1955 г. защитил на философском факультете ЛГУ докторскую диссертацию «О развитии пространственно-временных представлений в физике и их философском значении». Монографии «Философское значение пространственно-временных представлений в физике» (1956) и «Пространство и время» (1958), написанные на основе докторской диссертации, представили его взгляды на пространство и время. Концепция пространства и времени, предложенная В. И. Свидерским, стала основанием для дальнейшего продумывания этих вопросов ленинградскими философами науки и до сих пор учитывается при написании научных статей и диссертаций. Суть этой концепции сводится к попытке предложить такое понимание указанных философских категорий, которое бы предполагало, с одной стороны, активность субъекта в процессе познания, а с другой, возможность объективного познания реальности. Таким образом, В. И. Свидерский как бы маневрирует между двумя полюсами философского осмысления пространства и времени: между признанием их в качестве априорных форм чувственного созерцания (что ведет к феноменализму и тезису о непознаваемости «вещей в себе») и догматическим отождествлением пространства и времени с бытием, или материей (что ведет к объективизму и наивному реализму – тем формам докритической философии, которые обуславливаются верой в совпадение порядка идей и порядка вещей). В итоге получился такой вывод: пространство и время выступают в качестве объективных форм существования материи, вечно движущейся и изменяющейся, однако сами они не суть материя; это, скорее, лишь то, что позволяет субъекту – постольку, поскольку он вовлечен в процесс познания – фиксировать относительную устойчивость и постоянную трансформацию материальных образований, или же объектов. При этом, согласно В. И. Свидерскому, пространство и время принципиально отличаются друг от друга, хотя и обладают одинаковыми существенными признаками. Общее между пространством и временем – то, что они характеризуются объективностью и всеобщностью, а также тем, что выражают некоторое отношение предметов друг к другу; различие между пространством и временем проистекает из специфики выражаемого ими отношения между предметами: пространство указывает на сосуществование предметов действительности, а время – на их изменение, длительность и порядок смены предметами друг друга. В связи с этим В. И. Свидерский писал: «Общее качественное различие пространства и времени имеет своим глубоким основанием качественные различия сторон сосуществования и изменения в бытии движущейся материи. Сосуществование, рядоположенность явлений и их изменение суть состояния, не сводимые друг к другу. Именно поэтому, несмотря на органиче-

ское единство, пространство и время не сводимы друг к другу» [16, с. 193].

Большое внимание В. И. Свидерский уделял обоснованию необходимости системного представления объекта. Он разработал научно-философские принципы анализа отношений между элементами внутри структуры и между элементами и структурой (главным образом в монографии «О диалектике элементов и структуры в объективном мире и в познании», 1962). Большое количество работ В. И. Свидерского посвящены проблемам движения и развития и их философскому осмыслению («Противоречивость движения и её проявления», 1959; «Диалектический материализм об общих свойствах движения материи», 1962; «О противоречивости механического движения», 1962; «Некоторые особенности развития в объективном мире», 1964; «Некоторые вопросы диалектики изменения и развития», 1965). Наконец, В. И. Свидерский активно занимался разработкой проблем методологии философского познания, соотношения бытия и становления в предметах действительности («О диалектике элементов и структуры в объективном мире и в познании», 1962; «О диалектике отношений», 1983), а также проблем конечности и бесконечности («Конечное и бесконечное: философский аспект проблемы», 1966). Эти исследования, по сути, заложили философские основания для анализа вопросов, связанных с нелинейными процессами.

Идеи В. И. Свидерского получили свое дальнейшее развитие в работах В. А. Штоффа, который сконцентрировал свое внимание прежде всего на исследовании роли моделей и моделирования в научном познании. Монография «Моделирование и философия» (1966), в которой были систематизированы философские новации В. А. Штоффа, опиравшегося в своих рассуждениях на тщательный анализ историко-философского и современного научно-исследовательского материала, не утратила своего теоретического значения и сейчас. Кроме того, она свидетельствует о широчайшей эрудиции автора, а также о его умении находить аргументы в пользу своих утверждений в самых разных философских школах и традициях.

В монографии представлено всестороннее рассмотрение метода моделирования, который В. А. Штофф отказывается признавать продуктом современной научной мысли, ссылаясь на то, что этим методом, осознанно или нет, пользовалось мыслящее человечество всегда, на всех этапах своего интеллектуального развития. Отсюда, согласно В. А. Штоффу, многозначность термина «модель», привычка использовать этот термин в различных сферах научной и ненаучной деятельности. Изначально свою задачу В. А. Штофф формулирует весьма скромно: дать четкое и адекватное определение термина «модель» и затем описать специфику моделирования как метода, средства и формы научного и философского познания. Однако реализация этой задачи потребовала от автора затронуть целый ряд смежных тем, в результате чего исследование, посвященное, казалось бы, частному гносеологическому вопросу, превратилось в подробное обоснование особой философской позиции.

Так, В. А. Штофф, размышляя о месте моделей в реальных и мысленных экспериментах, подробно останавливается на вопросах, касающихся соотношения чувственного и логического, эмпирического и теоретического, выясняет возможность и границы научного описания и объяснения, измерения, наблюдения и эксперимента и предлагает развернутую классификацию моделей – от вещественных до абстрактных, рассматривает проблемы истинности и наглядности научных моделей, показывает, что модельный эксперимент является критерием истинности теории, выступает способом интерпретации и научного объяснения, средством экспериментального исследования и т.д. В результате процесс познания был истолкован преимущественно как опыт моделирования объекта, а научная теория – как такое истолкование объективной реальности, в котором важное место отводилось и субъективному фактору. Тем самым была заявлена новая проблематика, продумывание которой привело к созданию динамической системно-структурной концепции, диалектически связавшей процесс познания и его предметность.

Оригинальность этой концепции обуславливается, как минимум, двумя теоретическими установками, которыми В. А. Штофф стремился руководствоваться в течение всей своей научно-философской деятельности. С одной стороны, он развивал ленинскую теорию отражения, считавшуюся в официальном советском марксизме основным аргументом в пользу научности философии, поскольку эта теория была направлена против агностицизма и субъективизма, с другой стороны, он опирался на атрибутивное истолкование материи, предложенное В. И. Свидерским. Понятия «модели» и «моделирования» как раз и позволили В. А. Штоффу осуществить синтез теории отражения и атрибутивной концепции материи (которая иногда, вследствие определенной редукции, называется «отологической»). «Под моделью, – писал В. А. Штофф, выражая свою точку зрения, – понимается такая мысленно представляемая или материально реализованная система, которая, отображая или воспроизводя объект исследования, способна замещать его так, что ее изучение дает нам новую информацию об этом объекте» [17, с. 19]. Таким образом, моделирование реализуется на практике не только как создание субъективно значимой схемы упорядочивания опыта, или потока эмпирических данных, но и как отражение объективной реальности. При выполнении соответствующих условий удобство представления сущего в качестве логически упорядоченной системы не препятствует его познанию, а, наоборот, во многом способствует ему. Отражение в данном случае является диалектическим, т. е. оно мыслится как сложный и противоречивый процесс взаимодействия чувственного и рационального познания, мыслительной и практической деятельности человека, как процесс, в котором человек не пассивно приспосабливается к внешнему миру, а сам воздействует на него, преобразуя и подчиняя его своим целям. Акцент на моделировании как принципе познания помогает В. А. Штоффу подчеркнуть активность субъекта, его

заинтересованность в познании, которая, в свою очередь, обуславливается не только стремлением построить объективно истинную картину мира (как если бы в ней «не было человека»), но и сугубо человеческими, или же субъективными, причинами и мотивами. Сбрасывать со счетов эти субъективные параметры, делает вывод В. А. Штофф, нельзя.

В ряде последующих публикаций («Методологические аспекты материалистической диалектики», 1974; «Проблемы диалектики», 1976; «Диалектика материального мира», 1985) В. А. Штофф настаивает на комплексном понимании философии. С его точки зрения, философия – это не только и не столько познание наиболее общих законов материальной и социальной жизни, но и понимание ценностной трансформации полученных сведений об окружающем мире в сознании человека. Функции философии, следовательно, многообразны. Прежде всего, В. А. Штофф выделял мировоззренческую и методологическую функции, считая их основными. Мировоззренческая функция многоаспектна, она включает в себя онтологический, гносеологический и социологический аспекты. Методологическая функция также представляет собой структуру, элементами которой являются общеметодологический, логико-методологический и аксиологический аспекты. Согласно В. А. Штоффу, все функции философии органично сочетаются друг с другом и дополняют друг друга, так что аналитическое исследование какой-либо из сторон философского знания предполагает обращение и ко всем остальным сторонам, а также исходит из понимания предметности философского познания в целом. В связи с этим вполне логично обращение к социально-культурной проблематике и к герменевтической проблематике человеческого понимания и общения, которое стало доминирующим в поздних работах В. А. Штоффа. Так, в статье «О соотношении объяснения и понимания в методологии общественных наук», написанной в соавторстве с Ю. М. Шилковым [18], затрагиваются вопросы гуманитарного познания и делается вывод о необходимости учитывать как объективные, так и субъективные, как социально-исторические, так и индивидуально-личностные, как логические, так и эмоциональные, как познавательные, так и коммуникативные факторы.

Как было сказано выше, работы В. И. Свидерского и В. А. Штоффа заложили основы для развития Ленинградской школы философии науки. Очевидно, что в рамках отдельной статьи невозможно даже вкратце охарактеризовать все достижения этой школы. Тем не менее, имеет смысл назвать основных ее представителей и систематизировать наиболее важные их идеи.

Прежде всего следует назвать А. С. Мамзина (род. 1928), занимавшегося сначала философскими проблемами естествознания, в частности биологии, а затем методологией научного познания, антропологией и социальной экологией. Кандидатская диссертация А. С. Мамзина «О форме и содержании в живой природе», защищенная на философском факультете ЛГУ в 1954 г., ста-

ла своего рода теоретической платформой для дальнейших его исследований. Отстаивая системный подход в биологии, А. С. Мамзин выступил с резкой критикой «лысенковщины», чем способствовал популяризации и развитию философии науки. В 1990-е гг. преимущественное внимание А. С. Мамзин уделяет рассмотрению проблемы человека в условиях кризиса современной техногенной цивилизации, анализу взаимоотношений естественных и искусственных явлений, определяющих существо человека и культуры. Закономерным итогом научно-философской деятельности А. С. Мамзина стала изданная под его редакцией монография «История и философия науки», в которой феномен науки был осмыслен с учетом основных позиций актуальной философии [8].

Значительный вклад в развитие Ленинградской школы философии науки внес Л. О. Резников (1905–1970), который изначально был заведующим кафедрой философии Ростовского университета, но затем был осужден за «антипартийную, чуждую интересам большевистской партии и советского народа деятельность, выразившуюся в пропаганде в своих работах идеологии буржуазного космополитизма, контрреволюционного троцкизма и правого оппортунизма» и сослан на десять лет в исправительно-трудовой лагерь. После своей реабилитации в 1954 г. Л. О. Резников не смог вернуться в Ростовский университет, но зато был принят в ЛГУ, где в должности профессора кафедры философии стал заниматься проблемами семиотики и семантики. Монография Л. О. Резникова «Гносеологические вопросы семиотики» (1964) отвечала интеллектуальным запросам времени и была переведена на многие иностранные языки.

Проблематикой философии науки с учетом специфики социогуманитарного познания занимался Г. А. Подкорытов (1922–2018). В его работах развивались тезисы об обусловленности содержания научного метода не только и даже не столько характером изучаемых объектов, сколько опытом их познания, успешным повторением познавательных приемов и процедур. Важнейшая монография Г. А. Подкорытова «Историзм как метод научного познания» была издана в 1967 г., а в 1988 г. вышла в свет более пространное исследование «О природе научного метода», в котором были систематизированы и развиты основополагающие научно-философские идеи автора.

Особо следует отметить творческую деятельность В. П. Бранского (1930–2017), одного из самых ярких представителей Ленинградской школы философии науки. Будучи последователем В. И. Свидерского и вполне принимая предложенное им атрибутивное истолкование материи, В. П. Бранский развивает его в направлении обоснования относительности каких-либо качественных характеристик сущего не только в контексте субъект-объектной диспозиции, предполагающей единство окружающего мира, но и в контексте множественности миров. В результате материя стала трактоваться им как самоорганизующаяся система неопределенного количества возможных атрибу-

тов, выделяемых человеком в процессе его познавательно-заинтересованной деятельности (это послужило причиной обращения к синергетике в поздних работах В. П. Бранского, например в монографиях «Социальная синергетика и теория наций» (2000), «Социальная синергетика и акмеология» (2001) и «Глобализация и синергетический историзм» (2004)), причем система эта предстала в качестве элемента другой системы, более широкой и принципиально открытой (это привело к созданию теории онтологического негеоцентризма и квантовой теории относительности; наиболее полно эти теории представлены в монографии «Философия физики XX в.» (2003)). Большое внимание в своих работах В. П. Бранский уделял методологии научного и философского познания, настаивал на необходимости синтеза эмпирического и умозрительного знания в его связи с творческим воображением. Последовательное применение этого принципа закономерно привело В. П. Бранского к рассмотрению вопросов, выходящих за рамки проблематики философии науки, однако непосредственно с ними связанных («Искусство и философия» (1999)).

Определенный интерес представляют и научно-философские работы А. С. Кармина (1931–2010), еще одного ученика В. И. Свидерского. Находясь в тесном научном общении с В. П. Бранским и другими представителями Ленинградской школы философии науки и разделяя все ее основополагающие теоретические установки и принципы, А. С. Кармин разрабатывал прежде всего проблемы, связанные с пониманием и интерпретацией бесконечности («Конечное и бесконечное. Философский аспект проблемы» (1966, в соавторстве с В. И. Свидерским), «Познание бесконечного» (1981)), а также с выяснением природы интуиции и определением сущностных особенностей творческого процесса.

К Ленинградской школе философии науки можно отнести еще целый ряд интересных ученых и мыслителей. Так, например, в конце 1950-х – начале 1960-х гг. к проблематике философии науки вышел в своих исследованиях в области медицины и биологии В. П. Петленко [15], в это же время изучением философских проблем кибернетики и информационных процессов стал заниматься Б. В. Ахлибининский [3; 4], в середине 1960-х гг. оригинальную концепцию пространства и времени предложил А. М. Мостепаненко [14], которому принадлежат основательные работы по философии физики и космологии [13]. Определенный вклад в развитие философии науки внесли также М. С. Козлова [10], В. А. Асеев [1], Д. А. Гуцин [7], А. К. Астафьев [2], Л. М. Гутнер [6] и другие ленинградские философы. Наконец, важнейшее значение имеют научно-философские идеи Ю. М. Шилкова и Э. Ф. Караваева, которые выводят Ленинградскую школу философии науки на новый качественный уровень исследований.

Высшая школа Петербурга и петербургская философия

Литература:

1. *Ассеев В.А.* Экстремальные принципы в естествознании и их философское содержание. Л.: Изд-во ЛГУ, 1977.
2. *Астафьев А.К.* Философские аспекты синтеза понятий в технике и биологии. Л.: Изд-во ЛГУ, 1978.
3. *Ахлибининский Б.В.* Кибернетика и проблемы развития. Л.: Лениздат, 1963.
4. *Ахлибининский Б.В.* Кибернетика и тайны психики. Л.: Лениздат, 1966.
5. *Вяккерев Ф.Ф.* Идеи и концепции Ленинградской онтологической школы // Вече: Альманах русской философии. Вып. 9. СПб., 1997. С. 190–200.
6. *Гутнер Л.М.* Методологические проблемы измерения. Л.: Изд-во ЛГУ, 1972.
7. *Гущин Д. А.* О природе информации // Вопросы философии и психологии: Сборник статей. Л.: Изд-во ЛГУ, 1965.
8. История и философия науки: Учебное пособие для аспирантов / Под ред. А. С. Мамзина. СПб.: Питер, 2008.
9. *Кармин А.С., Хайкин Е.П.* Творческая интуиция в науке. М.: Знание, 1971.
10. *Козлова М.С.* Философия и язык. М.: Мысль, 1972.
11. *Мамзин А.С.* О форме и содержании в живой природе. М.: Наука, 1968.
12. *Мамзин А.С.* Очерки по методологии эволюционной теории. Анализ некоторых проблем. Л.: Наука, 1974.
13. *Мостепаненко А.М.* Проблема существования в физике и космологии: мировоззренческие и методологические аспекты. Л.: Изд-во ЛГУ, 1987.
14. *Мостепаненко А.М.* Пространство и время в макро-, мега- и микромире. М.: Политиздат, 1974.
15. *Петленко В. П.* Основные философские вопросы биологии и медицины. Л.: Медицина, 1967.
16. *Свиредский В.И.* Пространство и время. М.: Госполитиздат, 1958.
17. *Штофф В.А.* Моделирование и философия. М.; Л.: Наука, 1966.
18. *Штофф В.А., Шилков Ю.М.* О соотношении объяснения и понимания в методологии общественных наук // Философские науки. 1984. № 2. С. 59–67.

Научное издание

Интеркультурная философия: полилог традиций

Сборник трудов конференции

Седьмые международные чтения
«Интеркультурная философия: полилог традиций»
24–26 сентября 2020 г., г. Санкт-Петербург

Ответственные редакторы: А. В. Малинов, А. Е. Рыбас

Социологический институт РАН – филиал Федерального
государственного бюджетного учреждения науки Федерального
научно-исследовательского социологического центра
Российской академии наук

Международный центр изучения русской философии

Печатается в авторской редакции

Подписано в печать 22.12.2020. Формат 60×84/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 20,1. Тираж 300 экз. Заказ № 160.
Отпечатано в типографии «Ренومه».
192007, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 40.
