

ISSN 2587-7283

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ

Журнал

МЕЖДУНАРОДНОГО ЦЕНТРА
ИЗУЧЕНИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

2
2021



Санкт-Петербург
2021

ББК 87.3

Ф 95

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА
«ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ»

Главный редактор

А. В. Малинов

Редакционная коллегия:

Г. Е. Аляев, Б. Ботева-Рихтер, А. Дебласио,
О. Б. Ионайтис, В. А. Куприянов (*секретарь*), Л. Налдониова,
Т. Оболевич, Р. Пул, А. Е. Рыбас (*зам. гл. ред.*),
А. Саканива, Т. Симосато, М. Е. Соболева, Д. Стейла

Редакционный совет:

А. И. Бродский, В. М. Дианова, И. И. Евлампиев,
Б. В. Емельянов, В. К. Кантор, Л. Киейзик,
В. В. Кравченко, В. В. Козловский, И. Д. Осипов,
М. Ю. Савельева, В. В. Савчук, М. Ю. Сергеев,
Е. Г. Соколов, Й. Хоблик, М. Н. Эпштейн

Журнал индексируется в наукометрических базах РИНЦ,
Academic Resource Index

Ф 95 **Философский полилог: Журнал Международного центра
изучения русской философии. 2021. № 2(10). – 198 с.**

ISSN 2587-7283 (печатное издание)

ББК 87.3

ISSN 2687-1297 (электронное издание)

DOI: <https://doi.org/10.31119/phlog.2021.2>

Сайт журнала: <http://polylogue.jourssa.ru>

© Международный центр изучения русской философии, 2021

© Авторы статей, 2021

ISSN 2587-7283

PHILOSOPHICAL POLYLOGUE

Journal of the

INTERNATIONAL CENTER
FOR STUDYING RUSSIAN PHILOSOPHY

2
2021



Saint-Petersburg
2021

ББК 87.3

Ф 95

EDITORIAL STAFF OF THE JOURNAL
PHILOSOPHICAL POLYLOGUE

Chief editor

A. V. Malinov

Editorial board:

G. E. Alyaev, B. Boteva-Richter, A. DeBlasio,
O. B. Ionaytis, V. A. Kupriyanov (*secretary*), L. Naldoniova,
T. Obolevich, R. A. Poole, A. E. Rybas (*deputy chief editor*),
A. Sakaniwa, T. Shimosato, M. E. Soboleva, D. Steila

Editorial council:

A. I. Brodsky, V. M. Dianova, I. I. Evlampiev,
B. V. Yemelyanov, V. K. Kantor, L. Kiejzik,
V. V. Kravchenko, V. V. Kozlovsky, I. D. Osipov,
M. Ju. Savelyeva, V. V. Savchuk, M. Ju. Sergeev,
E. G. Sokolov, J. Hoblik, M. N. Epstein

The journal is indexed in the scientific databases of the RSCI,
Academic Resource Index

Ф 95 **Philosophical Polylogue:** Journal of the International Center for
Studying Russian Philosophy. 2021. No. 2(10). – 198 p.

ISSN 2587-7283 (printed edition)

ББК 87.3

ISSN 2687-1297 (online edition)

DOI: <https://doi.org/10.31119/phlog.2021.2>

Journal site: <http://polylogue.jourssa.ru>

© International Center for Studying Russian Philosophy, 2021

© Authors of the articles, 2021

СОДЕРЖАНИЕ ВЫПУСКА

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ

Джеймс Гаррисон

Интерпретация (не перевод) и философские традиции.

Методологические размышления 11

Оксана Назарова

О сущностном отличии «меж-» от «интер-»:

От межкультурного к интеркультурному философскому полилогу

в европейском культурном пространстве 24

Елена Михайлова

Дискурсивная полилогичность трудов Н.И. Кареева 43

Marta Lechowska

Anthropology of the masquerade in the concept of Fyodor Stepun.....51

Ольга Пчелина

Полилог религии, культуры и философии:

интерпретация Д.С. Мережковского 63

Александр Львов

Русское Просвещение как феномен современности..... 74

Михалина Шибаева

Отечественная «поэзия мысли» в пространстве полилога традиций..... 88

ИССЛЕДОВАНИЯ

Лилианна Киейзик

Женщины в философии: правда или ложь?..... 101

Юлита Полянска

Женщины на философских конгрессах и съездах
(обзор публикаций после конгрессов)108

Katarzyna Turonek-Ostrowska

Lou Andreas-Salomé about women.....122

Тереза Оболевич

Мирра Лот-Бородина: философия любви.....130

Валентин Балановский

Образ, идеи и метод Сабини Шпильрейн.....140

Галина Гараева

Женский образ через призму вечного и земного в жизни и творчестве
В.С. Соловьева.....156

ФИЛОСОФСКИЕ ЭССЕ

Zafer Mucahit Orkcı

Religion for justice: analysis of the conflicts of humanity
through *Resurrection* of Leo Tolstoy167

РЕЦЕНЗИИ

Bianca Boteva-Richter

Review of Graham Parkes, *How To Think About The Climate Crisis. A Philosophical Guide to Saner Ways of Living*, London & New York: Bloomsbury Academic, 2021. ISBN 978-1-3501-5886-3. 272 p.....187

АВТОРЫ ВЫПУСКА.....190

CONTENTS

SCIENTIFIC ARTICLES

James Garrison

Interpretation (not translation) and philosophical traditions. Methodological observations..... 11

Oksana Nazarova

On how “between” and “inter-” essentially differ:
From a dialogue between cultures to an intercultural philosophical polylogue
in the European cultural space 24

Elena Mikhailova

Discursive polylogality of N.I. Kareev’s works..... 43

Marta Lechowska

Anthropology of the masquerade in the concept of Fyodor Stepun.....51

Olga Pchelina

Polylogue of religion, culture and philosophy:
interpretation by D.S. Merezhkovsky 63

Aleksandr Lvov

Russian Enlightenment as a phenomenon of modernity 74

Mikhalina Shibaeva

Russian “poetry of thought” in the space of the polylogue of traditions 88

RESEARCH

Lilianna Kiejzik

Is it true or not that women have ever been philosophers? 101

Julita Polanska

Women in Philosophical Congresses and Conventions
(review of postcongressial publications).....108

Katarzyna Turonek-Ostrowska

Lou Andreas-Salomé about women..... 122

Teresa Obolevich

Myrrha Lot-Borodine: philosophy of love..... 130

Valentin Balanovskiy

The image, ideas, and method of Sabina Spielrein140

Galina Garaeva

The female image through the prism of the eternal and the earthly
in the life and work of V.S. Solovyov 156

PHILOSOPHICAL ESSAYS

Zafer Mucahit Orkcu

Religion for justice: analysis of the conflicts of humanity
through *Resurrection* of Leo Tolstoy167

BOOK REVIEW

Bianca Boteva-Richter

Review of Graham Parkes, *How To Think About The Climate Crisis. A Philosophical Guide to Saner Ways of Living*, London & New York: Bloomsbury Academic, 2021. ISBN 978-1-3501-5886-3. 272 p.....187

CONTRIBUTORS192

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ
SCIENTIFIC ARTICLES



ИНТЕРПРЕТАЦИЯ (НЕ ПЕРЕВОД) И ФИЛОСОФСКИЕ ТРАДИЦИИ. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ*

Джеймс Гаррисон

Университет Болдуина–Уоллеса,
США

Идея интеркультурной философии зачастую подвергается критике посредством указания на факт несоизмеримости различных культурных традиций. В связи с этим возникает ряд вопросов, требующих предварительного разрешения: легитимна ли сравнительная философия? правомерна ли интеркультурная философия? возможна ли в принципе глобальная философия? не слишком ли велики культурные, терминологические и другие различия, чтобы можно было надеяться на их устранение? Для ответа на эти вопросы следует прежде всего указать на то, что перевод философских понятий никогда не бывает точным, а значит, он не может рассматриваться как адекватная стратегия философской коммуникации. Действительно, поскольку перевод стремится передать философское содержание, преодолевая лингвистические барьеры, то в результате часто кажется, будто достижимо смысловое совпадение терминов из разных словарей, более того, что вообще нет непереводаемых текстов. Между тем, интерпретация, как альтернатива переводу, которая фокусируется в первую очередь на пространстве «между», а не на проблеме культурной соизмеримости и концептуальных соответствий, вполне способна стать основой для развития плюралистического философского знания, напоминающего ризому. Ж. Делез, Ф. Гваттари, Ф. Виммер и Р. Эймс, каждый по-своему, показывают, что критерием развития философии являются достигнутые результаты. Только интеркультурный диалог, предполагающий расширение конвергенции и в то же время уважительно сохраняющий реальные различия, может способствовать культивированию подлинно философского знания.

Ключевые слова: интерпретация, перевод, традиция, ризома, полилог.

The starting point of the article is the statement that there is the need for self-defense, not uncommon when presenting intercultural philosophy to a wider audience, as questions of cultural incommensurability inevitably arise. In this respect there may be asked some questions which should be taken into consideration: Is comparative philosophy legitimate? Is intercultural philosophy valid? Is any type of global philosophy possible? Are the cultural, terminological, and perspectival differences simply too great? In order to begin to deal with these issues, the suggestion here is made that focusing on translation as such is not the best approach, insofar as translation seeks to convey philosophical content across (or trans) boundaries in a manner that often seems to imply a one-to-one correspondence of terms and furthermore that there are distances between cultures too great to be traversed. Meanwhile, it is argued that interpretation which focuses primarily on the “inter” – the space in between – and not on cultural chasms or conceptual correspondences avoids these problems and provides a framework for pluralistic, multi-point growth like a rhizome. It can be recognized that the convergence of thinking pointed out in this paper implies some remaining distance, and that this distance is something perfectly normal. In response to this problematic, G. Deleuze, F. Guattari, F. Wimmer, and R. Ames variously and diversely show, what really matters in the growth of philosophy are results. Does fostering an intercultural conversation in a way that both attends to convergent growth and respectfully preserves the very real differences do anything to grow and generate genuine philosophical content? This is the measure, incommensurability aside.

Keywords: interpretation, translation, tradition, rhizome, polylogue.

© Гаррисон Дж., 2021

<https://doi.org/10.31119/phlog.2021.2.140>

* Перевод с немецкого языка К.В. Лощевского.

Когда интеркультурная философия предлагается вниманию широко круга публики, нередко требуется какое-то оправдание, поскольку неизбежно встают вопросы культурной несоизмеримости. Возможна ли интеркультурная философия? Как обстоит дело с компаративистской философией? Возможна ли какого-либо рода глобальная философия? Или же культурные, терминологические и перспективистские различия между традициями просто слишком велики? Не пропадает ли философия в переводе подобно тому, как пропадает поэзия, о чем некогда возвестил поэт Роберт Фрост? [3, с. 7]

Часто утверждают, что есть некая точка зрения, с которой явления рассматриваются либо *интра*культурно, т.е. внутри одного-единственного специфического пространства, либо *интер*культурно, т.е. в пространстве между двумя различными культурами. Но это – скорее некритически – предполагает наличие некоего порога, т.е. пространственной, временной или пространственно-временной границы, на которой заканчивается одна культура и начинается какая-то «другая», а тем самым, в свою очередь, наличие границы, на которой каждая культура конституирует для себя самой некую особенную сущность, а не только становится «субкультурным строительным мусором». Если философия детерминирована и определена не только культурно, но и специфическими греческими понятиями «*philos*» и «*sophia*», то еще более возрастает опасность, исходящая из вышеназванных необоснованных утверждений.

Здесь не следует утверждать, что абстракция определенных культур или традиций не может быть осмысленной. Совсем наоборот: выясняется, что абстракции делают возможным основополагающую дифференциацию и структуризацию мира, чтобы эти структурные компоненты могли быть постигнуты конечным человеческим рассудком. Поэтому особенно сомнительны попытки исходить из «чистой» или «подлинной» философии, чтобы затем счесть области «японской», «китайской», «индийской» и «африканской» философий ее вторичными проявлениями. Не говоря уже о переходе к разговору о множестве областей, которые, согласно этому критерию, по всей видимости, уже не заслуживают статуса квалифицированной категории, начиная с таких точек пересечения, как гендер, класс, или с институциональной геттоизации, столь же часто осуществляющейся в этих областях.

Стало быть, так называемые «другие» традиции мышления в философии должны продолжать свою работу под рубрикой «другая философия», т.е. пониматься как своего рода «другая» философия и вследствие этого навеки квалифицироваться как такая «другая», которая в себе и для себя может пониматься лишь пренебрежительно, в противопоставлении «настоящей» философии греческой чеканки. С этой точки зрения простое установление таких границ посредством вопросов о несоизмеримости приводит лишь к артикуляции признания того или иного места мышления и непониманию важности, недооценке или даже полной дискредитации тех философских традиций, которые размещаются на «неправильной» стороне исторической судьбы.

Что же делать в этой ситуации? Следует найти способ признания подлинных различий без обращения к сомнительной логике исключяющих

разрывов. Тогда все в целом предстанет в своей очевидной и почти безвыходной проблематичности. Ведь как можно говорить о диалоге между культурами, если эти культуры сами по себе не образуют конкретных сущностей с ясными и отчетливыми границами? И как могут существовать интеркультурные ситуации, если отсутствуют культуры как таковые? Как можно сохранить принципиальный дискурс о культурах и традициях и одновременно избежать того, чтобы дискурс о китайской философии, французской культуре или американской литературе не превратился в эссенциалистский и тем самым исключающий другие дискурсы, а затем в расистский и/или националистический? Как можно вообще уйти от сохранения основной идеи перевода в интеркультурном диалоге, если диалог отдельных культур становится сомнительным?

В статье демонстрируется, что ключевым критерием для оценки вышеназванной особенности диалога культур и традиций является вопрос о том, годятся ли близость и дистанция – связность и партикулярность – для описания того, что Жиль Делез и Феликс Гваттари называют «ризоматическим» разрастанием; кроме того, при этом следует принимать во внимание то обстоятельство, что традиции могут развиваться, не содержа какого-то одного элемента, который должен определять все остальные. Рассматриваемые в качестве их парадигмы, *полилогическая* модель Мартина Виммера и подход Роджера Эймса к само-сознательной интерпретации различным образом демонстрируют, что для развития философии решающими оказываются *качественные результаты*, согласно которым значимостью обладают в первую очередь диалоги *между людьми* и лишь во вторую очередь – диалоги между культурами, якобы отделенными друг от друга доступными количественному измерению расстояниями. Подступы к интеркультурной философии можно обнаружить у Жюль Делеза и Феликса Гваттари, в предложенном ими «ризоматическом методе». Как бы отвечая на прямо поставленные вопросы, Делез и Гваттари пишут: «Нет идеального говорящего-слушающего, так же как нет и однородного языкового сообщества. Язык... – это “по существу неоднородная реальность”. Нет материнского языка, но есть захват власти языком, доминирующим в политическом многообразии. Язык устанавливается вокруг прихода, епархии или столицы. Он создает клубни. Он изменяется благодаря подземным отросткам и потокам, вдоль речных долин или железнодорожных линий, он перемещается подобно масляным пятнам» [4, с. 14].

Эту провокативную метафору языка как разрастания картофельного клубня или имбирного корня – как некоего корневища, ризомы – Делез и Гваттари превращают в философский метод и кладут в основание своих собственных размышлений: «В языке мы всегда можем осуществлять внутренние структурные декомпозиции – и это не отличается фундаментальным образом от поиска корней. В древе всегда есть что-то генеалогическое, это не популистский метод. Напротив, метод по типу ризомы может анализировать языковую деятельность, только децентрируя ее в других измерениях и режимах» [4, с. 14].

В противовес этой парадигме древа Делез и Гваттари предлагают свой собственный подход, ориентированный на ризому, или клубень:

«Ризома непрестанно соединяет семиотические звенья, организации власти и обстоятельства, отсылающие к искусству, наукам или социальной борьбе. Семиотическое звено подобно клубню, спрессовывающему крайне разные акты – лингвистические, а также перцептивные, мимические и жестикуляционные, когнитивные: нет ни языка в себе, ни универсальности языковой деятельности, а есть состязание диалектов, жаргонов, сленгов и специализированных языков» [4, с. 14].

Таким образом, изначально обнаруживается лишь некая недифференцированная смесь культур и традиций во множественном числе; способность же сфокусироваться на той или иной абстрагированной традиции в единственном числе сугубо вторична. Поэтому невозможно найти никакого отдельного пути, никакого отдельного источника, из которого со временем могли бы развиваться специфическая сущность языка и начаться рост традиций. Строго говоря, не может возникнуть никакого перевода сквозь традиции, если не имеется языка и, соответственно, традиции самой по себе [6]. Однако такого рода размышления требуют непосредственной ревизии обоих понятий: традиции и перевода.

Здесь важно понимать, что, с одной стороны, граница между «inter-» и «intra-» обусловлена самой природой и реальна, а с другой, что между языком и семиотикой существует четкое различие, причем необходимо отметить, что межъязыковой перевод, в отличие от интерсемиотического, возможен. Эти взаимные соответствия, в свою очередь, предполагают, что существуют четкие единства и, соответственно, строго определяемые культуры и что – если отложить в сторону семиотические способы упорядочивания и удостоверения – на практике могут функционировать определенные основополагающие критерии.

Этимологически обоснованные коннотации любой интерпретации перевода и трансляции кажутся особенно сомнительными постольку, поскольку они в силу своего акцента на «пере-» или «транс-» предполагают представления о замкнутых и строго определенных культурных единствах. Таким образом, подобная интерпретация превращает слово «inter» и тем самым «бытие между» в центр тяжести философствования, что, как представляется, в большей мере соответствует сложности разнообразного культурного развития, чем преобладающая модель чистых, абстрагированных культур. Поэтому такие рассуждения требуют принципиальной переоценки традиции и перевода, в том числе и непосредственно в тех работах, которые, несмотря на различные точки зрения на перевод, благодаря инвольвированной семантике содержательно очень близки к этой парадигме интерпретации. В этом ракурсе интерпретация в философии содержательно особенно близка к переводу философии, прежде всего если речь идет о том, чтобы передавать философию не только вербально. При усвоении философии перевод может быть чем-то большим, чем просто способом передачи, и «притом не только передачи традиции».

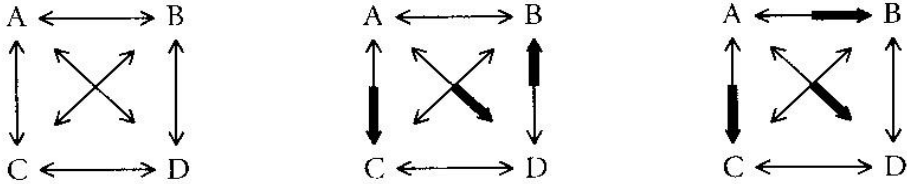
Таким образом, здесь ставятся два вопроса: как философия должна обходиться с традицией, которая первично понимается во множественном числе? и как должна философия передавать представления, понятия и идеи из далеких времен и чужих мест, если отвергаются конвенцио-

нальные представления о переводе как переходе через границы отдельных традиций? Как представляется, для прояснения первого вопроса особенно полезной является полилогическая концепция Виммера, а второго – концепция «словесного облака» для само-сознательной интерпретации Эймса. Тогда их комбинация должна показать, что в философии действительно первичным является *характер* диалога между людьми и лишь вторичным – между культурами. В развитии философии в качестве подлинной философии имеет значение в первую очередь характер диалога между людьми, а во вторую – характер встреч между культурами и культурными феноменами. Все они лишь позднее становятся доступными количественному выражению, а затем, оказавшись в достаточной близости или на далеком расстоянии, характеризуются как переводимые или непереводаемые.

С помощью разработанной им концепции полилога Виммер пытается отыскать ответы на важнейшие вопросы, поставленные ризоматическим подходом Делеза и Гваттари. При этом сам Виммер призывает к «новому, нецентристскому взгляду на историю мышления человечества» [9, с. 10]. Согласно Виммеру, «интеркультурная философия» должна пониматься как регулятивный идеал для соответствующего предприятия и восприниматься всерьез, поскольку надлежит исходить из того, что определенные философы, идеи, концепции, аргументативные линии в течение истории развивались таким образом, что вследствие этого интеркультурные встречи можно рассматривать как естественные и неизбежные [9, с. 10]. Поэтому направление философских ресурсов на определенные темы вполне вероятно, и даже если они не похожи друг на друга, то все же такие темы сходным образом оказываются релевантными друг для друга. В соответствии с этим Виммер призывает: «Ищи, где это возможно, транскультурные “пересечения” философских понятий, поскольку вероятно, что хорошо обоснованные тезисы разворачивались в более, чем только одной культурной традиции» [9, с. 10]. Исходя из предпосылки, что в общем и целом в течение истории философии должны были возникнуть многообразные, различные, культурно обусловленные позиции, мы можем истолковать призыв Виммера, если соотнести его с размещенными ниже диаграммами, в том смысле, что в течение истории возможная модель полилога различных позиций, ограниченная согласованностью интеракции их взаимного влияния, не подразумевает ограничения. Предпосылкой здесь является то обстоятельство, что эта интеракция может иметь место только в диалоге между двумя позициями А и В, т.е. эту модель невозможно свести к событию «А говорит с В» или даже «А вступает в диалог с В» (или «А связывается с В»). Скорее, целью является проведение всеобъемлющего исследования того, чем, вероятно, должно быть многообразие непересекающихся перспектив различных культурных традиций, которые, однако, как разнонаправленные элементы различной интенсивности, возможно, контактируют друг с другом, как это показано на представленных ниже рисунках [8, с. 72].

Согласно Виммеру, центральным для философии является вопрос о том, «какие ценности и какие образы человека, порожденные регионально обособленными культурами, оказываются продуктивными для

решения актуальных и прогнозируемых проблем человечества» [9, с. 9]. С интеркультурной точки зрения эта задача требует рефлексии о собственных возможностях философии и о процессе глобализации. Для этого следует всерьез отнестись к культурному и философскому плюрализму. Хотя вопрос о том, как это должно произойти, остается открытым.



Вариации модели «полилога» Виммера

Тем не менее, существует потребность в преодолении императивных и в конечном счете контрпродуктивных форм культурного взаимодействия, которые Виммер подразделяет на три группы. Первую группу составляют монологи, нередко сформулированные отдельными партиями, которые демонстрируют в том числе и культурную империалистическую заинтересованность в изменении или преодолении «варваризмов» непривычных философий. Вторую группу составляют транзитивные дискурсы, в которых традиции связаны друг с другом лишь с помощью некоей опосредующей инстанции. Например, когда мы исходим из представления, что Ницше и Конфуций в силу своих глубоко различных воззрений на общество, гармонию, почитание семьи и т.д. никогда не смогли бы вступить в диалог; разве что такую связь можно было бы представить при посредстве даосизма и буддизма на основании их связей как с мышлением Ницше, так и с конфуцианством. И, наконец, существует третья группа, в которой в качестве своего рода привилегии только определенным партиям разрешается – пусть экзотическим образом и одновременно в ситуации сомнительного взаимного признания – вести философские диалоги (однако в то же время они относят проблематичных, экзотических других к области варварского, в силу чего интерес данных диалогов к этим экзотам нередко выражается в форме вышеупомянутого одностороннего империализма) [8, с. 68–69].

Но это демонстрирует и тот факт, что с помощью одного лишь проекта преодоления зла культурного империализма та идея, что другие культуры некоторым образом остаются далекими и/или иными и тем самым не поддающимися интеграции, отнюдь не упраздняется полностью. Или, выражаясь точнее: преодоление культурного империализма не ведет автоматически к преодолению иерархической точки зрения на другие культуры. Оно не является для этого достаточным условием. Именно это можно вывести из дилеммы между логикой культурного реализма и культурного релятивизма, из семантической по своей форме дихотомии между «поспешным универсализмом» и «релятивистским партикуляризмом». Метафизически мотивированный взгляд на культуры, стремящийся постичь их посредством сопоставления стержневых областей и якобы формирую-

щих идентичности сущностей, находится лишь в кажущемся логическом противоречии с фиксацией дефинитивных различий между ними. Поскольку культурный реализм интерпретирует *действительность* сущности традиции как онтологическую автаркию, чтобы обосновать ее империалистические устремления, а культурный релятивизм одновременно понимает *виртуальность* мнимой сущности традиции как лишь кажущуюся феноменально обусловленную идентичность, и тот и другой, в сущности, говорят одно и то же, хотя и из двух противоположных перспектив. Ведь рассмотренные с универсалистской точки зрения культурные различия представляют собой инстанции общей сущности, демонстрирующие различные степени осуществления центральной сущности. Релятивистский взгляд отказывается от констатации культурных различий как таковых и рассматривает культуры как существующие индивидуально в себе и для себя, не отрицая их различия.

Срединный путь между этими крайними позициями должен был бы предполагать признание обусловленной определенными перспективами действительности различия и удаленности других культур и вести к пониманию того, что «для всякой традиции... любая другая является “экзотической”», и даже к признанию того, что в этом «заключена последовательная форма полилога и интеркультурной философии» [8, с. 70]. Констатация Виммера полезны, когда он замечает, что даже если в отношении «экзотики» необходим своего рода культурный реализм, то фиксация на культурах в интеркультурной философии, тем не менее, направляет нас по ложному пути.

Виммер справедливо указывает на тот факт, что «в диалог [вступают] не культуры... а люди, которые сформированы в рамках различных культур. Перед интеркультурной философией будет стоять задача качественного расширения этого диалога и опоры не только на признанные большинства и их репрезентантов» [8, с. 73]. С этой точки зрения долговременная абстракция, овеществление и конкреция культур, столь важные сегодня для вопросов несоизмеримости культур, в конечном счете должны были бы потерять свою значимость. Ведь если люди в подлинном смысле суть подлинные философы, которые общаются друг с другом как в монологах, диалогах или транзитивных беседах, как и в полилогах, то для вопроса несоизмеримости отнюдь важно не то, совмещаются друг с другом или нет культурные монолиты как абстрагированные формы мнимой или, соответственно, ложной конкретности, а то, *успешно ли разворачивается* диалог. А следовательно, дело не в том, что несоизмеримость и, соответственно, соизмеримость представляют собой компоненты некоего первоначального априорного наблюдения культур, убедительность которого возникает из квази-объективного вакуума, а, скорее, в том, что это должно выводиться, доказываться или опровергаться исходя из реальных результатов диалогов, ведущихся настоящими, культурно информированными людьми.

С этой точки зрения вопрос ставится отнюдь не о понимании той или иной культуры посредством перевода [*translation*], когда преодолеваются количественно измеряемые расстояния или границы. Вместо того, чтобы концентрироваться на переводе, интеркультурная философия должна

опираться на *интерпретацию*. Таким образом, полилог направлен на то, чтобы объяснить, каким образом традиции благодаря усилиям отдельных философов могут срастаться *друг с другом*, и на разработку именно «промежуточной области» между традициями, а стало быть, в первую очередь культурной множественности. Следовательно, речь идет о содействии тому, чтобы в этом полилоге философия развивалась, считаясь как с ростом конвергенции, так и с истинными различиями между традициями.

Работы ведущего современного философа и интерпретатора китайского канона Роджера Т. Эймса обращаются непосредственно к этим темам и дополняют попытки Виммера найти «третий путь наряду с центристским универсализмом (какой угодно традиции), сепаратизмом и релятивизмом этнофилософии» [8, с. 69]; т.е. Эймс также ищет выход из альтернативы между простым культурным релятивизмом и культурным реализмом. Оба автора исходят из необходимости принимать во внимание как динамичную, так и статичную природу культур в их множественности и указывают на грандиозную задачу посредничества между произведениями этих культур [8, с. 66]. При этом Эймс ссылается на принадлежащую Патнэму критико-сравнительную характеристику родства заблуждений «наивного реализма» и «релятивизма»: «Подобно релятивизму, но иным образом, реализм представляет собой невозможную попытку смотреть на мир из Ниоткуда. В этой ситуации возникает искушение сказать: «Так мы создаем мир», или: «Наш язык создает мир», или: «Наша культура создает мир»; но это просто другая форма одной и той же ошибки» [1, с. 21; 7, с. 28].

Таким образом, позиция объективности, будь то в рамках реализма или релятивизма, оказывается бессмысленно претенциозной попыткой рассматривать мир из ничто. Эта претензия представляет собой полную противоположность ризоматическому и истинно интеркультурному подходу. Как же выглядят эти возможности?

Вместо того, чтобы отвергать реализм и поддаваться искушению простого релятивизма, исключающего возможность разговора о культурах и философиях вообще, Эймс предлагает альтернативу срединного пути, который, с одной стороны, не избегает в интерпретации обобщения, а с другой, не предполагает сомнительной объективности.

Действительно, в интерпретации необходимо определенное сознание обеих крайностей, способствующее смягчению опасности действий с культурными абстракциями, этими настоящими квази-платоновскими сущностями, которые в ином случае никогда нельзя было бы полностью элиминировать. Сознание интерпретатора, как считается, предполагает, что абстракции и обобщения могут использоваться как вспомогательные протезы, способствующие пониманию действительности. Но при этом нельзя упускать из виду тот факт, что эти протезы не следует понимать как нечто, чему что-то должно соответствовать в реальности. Это напоминает о роли *логических констант* в «Трактате» Витгенштейна [10, т. 4.0312]. Однако здесь не следует видеть своего рода самоограничение, которое должно удерживать нас от различного рода обобщений: «Единственное, что является более опасным, чем стремление делать ответственные культурные обобщения, – это отказ их делать. Обобщения не

должны исключать оценку богатства и сложности постоянно развивающихся культурных традиций; на самом деле это обобщения, которые локализуют специфические культурные детали, информируют о них и воспроизводят схематические линии исторического развития в полноте его содержания» [1, с. 23].

В самом деле, Эймс решительно защищает понимание интерпретации как «посредничества», которое «возникает аналогичным образом, поскольку учреждает и агрегирует образец действительно продуктивных корреляций между тем, что мы знаем, и тем, что мы могли бы узнать», и там, где успех измеряется «эффективной аккумуляцией и оптимизацией этих осмысленных связей в наших собственных жизненных ситуациях» [1, с. 37]. Главная задача здесь состоит не в том, чтобы в некоем обобщенном смысле определить характер той или иной философской традиции, как в данном случае китайской философии, и не в том, чтобы дистанцироваться или отмежеваться от некоей обобщенной точки зрения из ниоткуда. Скорее, речь идет о том, чтобы приписать китайской философии способность обращаться к каждому лицу, к каждому месту, в котором находится это лицо, о каком бы физическом расположении или философской позиции ни шла речь. Если имеет смысл абстрагировать китайскую философию так, как она должна абстрагироваться, то это представляется легитимным только до тех пор, пока мы полностью осознаем абстрактные и конструктивные уровни этой сущности, которая позднее станет называться «китайской философией».

Эймс констатирует: «Сознание интерпретации должно не искажать китайскую философскую традицию и ее космологию, а, наоборот, подтверждать их основополагающие предпосылки. Как каждое поколение выбирает и развивает наследие ранних мыслителей, чтобы переформировать его в свою собственную картину, так каждое поколение реконфигурирует классические правила мировой философии в соответствии со своими собственными потребностями. Мы также неизбежно являемся людьми своего времени и места» [1, с. 22].

Сопутствующее признание неустранимости персональных обстоятельств, т.е. времени и места, при столкновении с чужими традициями отнюдь не ставит крест на философских усилиях; совсем наоборот, оно предоставляет им шанс. Иначе говоря: нужно же где-то начинать. Стало быть, философией можно заниматься только исходя из своего собственного существования, и это должно стать очевидным. Когда речь идет о философских усилиях, это подразумевает необходимость слышать диссонансы и резонансы в привычных культурных контекстах, чтобы при обращении к незнакомым идеям, понятиям и дискурсам уметь на них настраиваться.

В работе Эймса о китайской философии это означает использование диссонансов, в которых трансцендентальный теизм, каузальная космология преобразования хаоса в космос и решительная телеология западных традиций сталкиваются с традиционными китайскими картинами мира, а также экспликацию противоположностей в евро-американской сфере, чтобы приблизиться к китайскому мышлению; даже в качестве интроспекций, исходящих из контрдискурсов, это означает отказ от

предпосылки абсолютной объективности, предполагающей философствование из ничто.

Как же это фактически выглядит на практике? Это означает сопротивление «рациональному, каузальному мышлению», доминирующему в евро-американском регионе, и внимание к критическим голосам, которые подчеркивают «преимущества аналогового, или коррелятивного, мышления» [5, с. XVII]. В этом месте Эймс замечает: «Кьеркегор, Бергсон, Джеймс, Дьюи и Уайтхэд следуют прямым путем. Ницше, Хайдеггер, поздний Витгенштейн, Фуко, Деррида и Рорти выбирают косвенный путь. Серьезные различия между членами каждого из этих пестрых ассамбляжей не подрывают их общую миссию: все они ставят истину под вопрос и возвращаются к языку первой проблематики» [5, с. 106].

Кроме того, как констатирует Эймс, в восточной Азии господствует способ мышления, «предполагающий приоритет изменения и процесса по отношению к покою и долговечности, который не предусматривает какой-либо окончательной инстанции [agency], ответственной за всеобщий порядок вещей, и пытается объяснить положение вещей при помощи апелляции к коррелятивному образу действий, а не посредством определяющей инстанции или принципов» [5, с. XVIII].

Подход Эймса, согласно которому нужно начинать с имеющихся в наличии ресурсов, искать резонансы и избегать объективности, чтобы транслировать мудрость из какого-либо отдельного домена в другой во благо интерпретации и, соответственно, осознанного разбора незнакомых философских познаний, значим не только для задачи изображения традиций вообще, но и для текстуальных вопросов. Как следует преподнести англо- или немецкоязычной публике «Лунь Юй» 论语 Конфуция 孔子 или «Дао Дэ Цзин» 道德经?

На этом основании Эймс отказывается от буквальных дефиниций типа соответствия одно к одному. Вместо этого он пытается использовать резонансы с привычными источниками, практикуя «параномастический» подход, в котором используется «дефиниция посредством фонетических и семантических ассоциаций». Как правило, в «параномастических дефинициях» происходит следующее: «“вещь” превращается в “событие”, “имя” становится “герундием”, указывающим на первенство и категориальную природу процесса. Например, “путь (*dao* 道)” определяется как “ступать (*dao* 蹈)”, “образцовая персона (*jun* 君)” – как “собрание (*qun* 群)”, “достижение (*de* 德)” определяется как “получать (*de* 得)” и так далее» [2, с. 146]. Важные элементы терминологии не существуют, как вещи для себя самих, они внутренне ризоматичны и тем самым связаны с семейством ассоциаций. По этой причине Роджер Эймс и его партнеры-переводчики Генри Роузмонт-мл. и Дэвид Холл в своих влиятельных версиях истолкования произведений конфуцианских и даосских классиков отказываются переводить такие понятия, как *ren* 仁, *li* 禮, *yi* 儀 и *zhi* 智. Вместо этого они каждый интерпретируемый текст предваряют детальным лексиконом лингвистических ассоциаций, которые может вызвать определенное понятие. Такой прием позволяет образовать что-то вроде «словесного облака» вокруг того понятия, к которому может адресоваться читатель. Это позво-

ляет подчеркивать те места, которые в силу контекста, семантики и словесной игры связаны с определенным разделом, а не фокусироваться на одном-единственном соответствующем элементе.

Приведу пример, связанный с моими собственными философскими интересами: когда речь заходит об особенной идее ритуала *li* 禮, Эймс обращается к китайскому словарю Шовэнь, который «парономастически определяет *li* [禮] как *ly* 履: “идти каким-то путем”» [2, с. 146]. Поскольку Эймс рассматривает ритуальный обычай в смысле *li* 禮 как ориентированный прежде всего на процесс, событие и пройденный путь, он обращается к несколько недооцениваемым описаниям деяний Конфуция, чтобы «обратить внимание на самый незначительный жест, на крой его одежды, ритм его походки, его осанку и выражение лица, его интонацию и даже ритм его дыхания» [2, с. 146]. Вместе с *li*, включенным во множество ритуальных феноменов, от тонких до масштабных, необходимо позаимствовать вокабулы и концептуальную поддержку у дополнительного представления о *Yuu* 樂, или музыке. Так могут быть прояснены явным образом основанные на игре слов парономастические дефиниции, связанные с идеей музыки в конфуцианских текстах. Эймс разъясняет, чего имеет смысл ожидать от текстуальной работы. «“*Li* 禮” невозможно перевести на английский или немецкий, хотя на обоих языках о нем можно многое сказать» [2, с. 35]. К тому же, существует возможность совершенствования ассоциативных облаков посредством выявления семантических и концептуальных взаимосвязей в китайском контексте.

Резюмируя, можно сказать, что вместо того, чтобы заниматься тем, что невозможно определить с помощью нежелательных представлений о культурной чистоте, очищающих границах, чистых идиомах философии и стандартах чистоты перевода, следовало бы допустить честное сознание инвольвированной нечистоты. Парадоксы несоизмеримости, которые так или иначе могут препятствовать развитию интеркультурной философии, происходят из того представления, что имеется пункт X, в котором «эта» культура слишком далека от «той» культуры, или что имеется некая совокупность событий, дискурсов, историй и т.д., которая достаточно велика, чтобы какой-либо культуре можно было помешать объединиться в «подлинную» культуру. Подобным образом наивные переводческие подходы в философии предполагают, что «эта» и «та» традиции представляют собой строго изолированные и настолько отличающиеся друг от друга области, что идеи могут достигать границы между ними и обмениваться на эквивалентные понятия, которые значимы по ту сторону границы. Что касается исходного пункта традиции, то и «перевод» также не нужно начинать с ложной позиции объективности *ex nihilo*, а следует исходить из того места, в котором мы находимся, и двигаться вперед, полностью сознавая препятствия на пути интерпретации, т.е. принимая идею ризоматического разрастания, разделяя убеждение в необходимости философского диалога, а также в важности и релевантности моделирования подобной дискуссии в полилогах между философами, обсуждающими различные и самостоятельные множественные традиции.

При этом может возникнуть ложная и контрпродуктивная дискуссия, предполагающая действительное существование «того» или «этого»

различия культур, когда мы путаем абсолютные величины дистанции и массы с такими относительными понятиями, как удаленность и величие, близость и незначительность, и, обманывая самих себя, включаем исходя из абсолютных величин это представление о границах между культурами или традициями в «объективную» реальность. Вопросы культурной несоизмеримости, как представляется, соотносятся со способностью восприятия, однако в определенном отношении они смешиваются со способностью оценивать иное. Ни одно высказывание о величине дистанции, времени или массы не демонстрирует, что само по себе количество слишком велико или мало, ведь для этого требуется информация в более широком контексте.

Никакое сообщение об Африке, Китае, Индии или о каком-либо другом месте, никакое знание о физической или временной дистанции, рассматривающее с точки зрения сегодняшнего, главным образом англоязычного академического мира величины философской традиции этих мест, не может утверждать, что они слишком далеки, слишком незначительны или слишком многочисленны, чтобы быть irrelevantными для философской дискуссии. Обусловленные культурной несоразмерностью затруднения ведут к отказу от представления о том, что априорной контекстуализации можно придать какое-то значение. Ведь если не считать того, что может быть задним числом *ad hoc* сконструировано для мышления из соображений удобства, контекстуализация, которая при изображении культур а priori исходит из некой заранее данной нулевой точки или трансцендентальной работы с абсолютными внешними границами, ведущими к определенной точке развития X, может оказаться весьма полезной.

На этом основании можно признать, что конвергенция мышления, на которую указывается в данной работе, подразумевает некоторую еще остающуюся дистанцию и что эта дистанция есть нечто совершенно нормальное. Как различным образом демонстрируют Делез, Гваттари, Виммер и Эймс, в развитии философии важны в первую очередь результаты, а не неопределимые дистанции. Важный вопрос, встающий здесь, таков: в какой мере культивирование интеркультурного диалога, который, с одной стороны, принимает во внимание рост конвергенции, а с другой, уважительно сохраняет фактические различия, может содействовать генерированию подлинного философского содержания? Это должно быть критерием при преодолении несоизмеримости.

Литература

1. Ames R.T. Confucian Role Ethics: A Vocabulary. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011.
2. Ames R.T. Observing Ritual 'Propriety (*li* 禮)' as Focusing the 'Familiar' in the Affairs of the Day // Dao: A Journal of Comparative Philosophy. 2002. Vol. I, № 2 P. 143–156.
3. Brooks C., Warren R.P. Conversations on the Craft of Poetry. Dritte Auflage. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1961.
4. Deleuze G., Guattari F. Mille Plateaux. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

5. Hall D.L., Ames R.T. *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*. Albany: State University of New York Press, 1995.
6. Jakobson R. *On Linguistic Aspects of Translation // On Translation / Ed. by R.A. Brower*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959. P. 232–239.
7. Putnam H. *Realism with a Human Face*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.
8. Wimmer F.M. *Interkulturelle Philosophie*. Vienna: WUV, 2004.
9. Wimmer F.M. *Thesen, Bedingungen und Aufgaben interkulturell orientierter Philosophie // Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*. 1998. Vol. 1. S. 5–12.
10. Wittgenstein L. *Logisch-philosophische Abhandlung*. Berlin: Suhrkamp, 2003.

Garrison, James. *Interpretation (not translation) and philosophical traditions. Methodological observations*

References

1. Ames, R.T. (2011), *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*, University of Hawai'i Press, Honolulu.
2. Ames, R.T. (2002), Observing Ritual 'Propriety (*li* 禮)' as Focusing the 'Familiar' in the Affairs of the Day, in: *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, vol. I, no. 2 (June), pp. 143–156.
3. Brooks, C., & Warren, R.P. (1961), *Conversations on the Craft of Poetry*, Holt, Rinehart & Winston, Dritte Auflage, New York.
4. Deleuze, G., & Guattari, F. (1980), *Mille Plateaux [A Thousand Plateaus]*, Les Éditions de Minuit, Paris.
5. Hall, D.L., & Ames, R.T. (1995), *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*, State University of New York Press, Albany.
6. Jakobson, R. (1959), *On Linguistic Aspects of Translation*, in: Brower, R.A. (ed.), *On Translation*, Harvard University Press, Cambridge, MA, pp. 232–239.
7. Putnam, H. (1990), *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
8. Wimmer, F.M. (2004), *Interkulturelle Philosophie [Intercultural Philosophy]*, WUV, Vienna.
9. Wimmer, F.M. (1998), *Thesen, Bedingungen und Aufgaben interkulturell orientierter Philosophie [Theses, Conditions and Tasks of Interculturally Oriented Philosophy]*, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren [Polylog. Journal for Intercultural Philosophy]*, vol. 1, pp. 5–12.
10. Wittgenstein, L. (2003), *Logisch-philosophische Abhandlung [Logical-Philosophical Treatise]*, Suhrkamp, Berlin.



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

Оксана Назарова

В статье ставится вопрос о причинах «межкультурности» русской философской традиции. Русские мыслители вопреки осознанию ими сопричастности европейскому философскому мышлению и иноязычной публикационной активности не оказываются полноценно интегрированными ни в него, ни даже в интеркультурную философию. Причина кроется в самой сущности проекта интеркультурного философствования, изначально нацеленного на философскую легитимацию неевропейских культур. Но чтобы в рамках данного проекта удалось заметить инаковость внутри Европы, следует осознать, что критике подвергается на деле «западноевропоцентризм», поскольку именно западноевропейская философия выражает претензию быть единственно правильной моделью философствования. Лишь в этом случае в поле зрения интеркультурного проекта может попасть «Другая Европа», с ее типами философского мышления, и «внутренний полилог» получит шанс состояться. Выдвигается тезис о том, что эффективное взаимодействие с проектом интеркультурной философии возможно лишь в том случае, если постсоветское философское мышление поставит перед собой задачу самоидентификации в рамках синтеза двух культур – религиозно-метафизической и советской. Последняя обогатит нас опытом интеркультурного восприятия различных традиций философствования как внутри страны, так и на международном уровне. Это наследие – переосмысленное и рецепированное – позволит осознанно подключиться к проекту интеркультурной философии.

Ключевые слова: интеркультурная философия, русская философия, философский полилог, «Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren».

Институт персонального тренинга и консультирования, Мюнхен, Германия

The article raises the question of the reasons for the “interculturalism” of the Russian philosophical tradition. The problem is that Russian thinkers, despite their awareness of their belonging to Western European philosophical thought, and despite their foreign-language publication activity, are not fully integrated into it, or even into intercultural philosophy. According to the author, the reason is hidden in the very essence of the project of intercultural philosophizing, which originally was aimed at the philosophical legitimization of non-European cultures that had been colonized by West Europeans. It is argued that the project of intercultural philosophy can be realized only if its supporters are able to notice the otherness within Europe; it should be stressed that what is being criticized is essentially “Western Eurocentrism”, since it is Western European philosophy that expresses the claim to be the only correct model of philosophizing. Only in this case the intercultural project will deal with the “Other Europe” where there are different types of philosophical thinking, and the “inner polylogue” will have a chance to begin. The author believes that for Russian philosophers the project of intercultural philosophy will be effective if they manage to synthesize the two cultures of philosophical thinking in Russia – religious-metaphysical and Soviet. The latter can enrich them with the experience of intercultural perception of other traditions of philosophizing, both in Russia and abroad. This philosophical legacy – reinterpreted and recaptured – will allow us to consciously take part in the project of intercultural philosophy.

Keywords: intercultural philosophizing, Russian philosophizing, philosophical polylogue, “Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren”.

Чуткость к чужим учениям – наилучший залог успешного развития философии.

В.И. Введенский

Традиция интеркультурного философствования насчитывает уже 30 лет. В ее основу положена идея *взаимопроникновения* различных культур и культурно обусловленных философий¹, на что указывает сама приставка «inter-» в понятии «*Interkulturalität*». Кажется бы, налицо полное соответствие термина обозначаемому им предмету. Но функционирование концепта в иных культурных пространствах и обусловленное этим многообразие переводов понятия «*Interkulturalität*» на иные языки указывают не только на различия в его интерпретации, на чем авторы журнала «*Polylog*», печатного органа интеркультурной философии, останавливали свое внимание в юбилейных выпусках этого издания², но и на *скрытые смыслы*, которые способны вступить в противоречие с самим его замыслом.

При переводе 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*», нем.) – префикса, который не обязательно выражает взаимопроникновение. Он также имеет значение нахождения между чем-то, т.е. невключенности во что-то. Вопреки тому, что русские мыслители всегда рассматривали себя сопричастными западноевропейскому философскому мышлению, активно публиковались в том числе и на немецком языке³, они не оказываются полноценно интегрированными ни в него, ни – как это не парадоксально – в интеркультурное философствование. 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 же причина данного «парадокса»?

¹ Вот так звучит ее девиз (*Selbstverständnis*), сформулированный, к примеру, во введении к № 33 журнала «*Polylog*»: «Анализировать культурно обусловленные способы мышления, критиковать стереотипы восприятия себя и чужого, поддерживать [стремление к] открытости, пониманию и взаимопрояснению, а также действовать гуманизму и миру» [18].

² Журнал «*Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*» был основан «Венским обществом интеркультурной философии» («*WiGiP*») в 1998 г. К 20-летию юбилею два его номера – № 40 (2018) и № 41 (2019) – были посвящены теме «Что мы понимаем под “интер”?», поскольку юбилей – это «хороший повод спустя продолжительное время еще раз обратиться к понятийной основе проекта интеркультурного философствования» [27].

³ Я обращаюсь в первую очередь к проекту интеркультурного философствования, зародившемуся в немецкоязычном культурном пространстве – в Австрии и в Германии. Поэтому особо подчеркиваю факт публикаций русских философов на немецком языке.

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. Также несправедливо было бы обвинять творцов интеркультурного проекта в преднамеренном нарушении принципа равноправия культур в философском дискурсе, который ими самими был поставлен во главу угла. Они, как и прежде, прилагают все усилия для того, чтобы, используя метод деконструкции всех «прежних стратегий изолирования и маргинализации» [31], «интегрировать вклады всех культур и традиций в философский дискурс на основах равноправия, т.е. не просто расположить их друг рядом с другом, но таким образом включить их в открытое общее пространство... чтобы обеспечить всем участникам этого полилога возможность стать открытыми к изменениям» [23].

Причины лежат намного глубже – в самой сущности проекта. 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 западноевропейцами¹. А потому вне поля зрения остаются иные европейские традиции, о чем свидетельствует тот факт, что лишь один номер «Polylog» из сорока четырех был посвящен теме «Вторая Европа»². И побудительным толчком тому послужило расширение Европейского Союза, которое сделало очевидным (лишь в 2004 г.), что интеркультурное философствование должно не только простираться за континентальные границы, но и осуществляться внутри больших регионов мирового сообщества с целью организации «внутреннего» – в данном случае «внутриевропейского» – диалога культур. Россию представленная в этом номере рефлексия по понятным причинам не затронула.

Для того, чтобы в рамках данного проекта удалось заметить инаковость внутри Европы, следует уточнить само понятие «европоцентризм» и осознать, что критике подвергается, по сути дела, «западноевропоцентризм» и что именно западноевропейская философия («die abendländische 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», не ограниченный лишь рамками Евросоюза, получит шанс состояться.

Отличительной чертой интеркультурного проекта является его постоянная незавершенность и утверждение себя через критическую саморефлексию («kritische Selbstvergewisserung»), что позволяет ему не превращаться в нечто застывшее, но оставаться живым, способным к развитию и преодолению недостатков явлением [24]. Отмечая взглядом стороннего наблюдателя в качестве актуальной проблемы почти полное от-

¹ В интеркультурном философствовании даже выкристаллизовалось понятие «глобальный юг», с философской культурой которого необходимо познакомиться.

² Das Zweite Europa. 2004. № 12. URL: <http://www.polylog.net/?id=114>.

существование в нем внимания к восточноевропейским философиям и конкретно к русской философской традиции, хочется восполнить этот пробел. Тем более, что сами творцы данной исследовательской парадигмы указывают на необходимость привлечения к участию в нем инокультурных философов с тем, чтобы он стал по-настоящему интеркультурным, а не представлял собой аналитику иных культур западноевропейцами.

Включение в эти исследования может стать задачей историков русской философии, которые должны работать не только в историко-философском модусе, но и как актуальные философы, демонстрируя возможные решения насущных проблем современности исходя из основных принципов русского философского мышления. А значит, участие в проекте предполагает осмысление самих себя. 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 философского мышления, и осмыслить себя в модусе «пост-».

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 – является залогом как успешной и осознанной интеграции в этот проект, так и демонстрации «интеркультурной пригодности»¹ русской философии. На мой взгляд, именно «множественность» и «интегральность» нашей идентичности² являются причиной того, что интеркультурная парадигма достаточно легко находит свой отклик в российской академической среде³ в отличие от Западной Европы, где проект основан в большей степени на чистом энтузиазме [37]. В нашем же случае ее идеи ложатся на уже подготовленную почву.

Если мы поставим задачу присоединиться к этому проекту, выходя при этом за рамки презентации интеркультурной философии, т.е. за рамки общих рассуждений «об интеркультурной методике и об условиях возможности понимания иных культур» [22], то возникает вопрос о том, к обсуждению каких тем мы можем присоединиться и каким образом мы сможем внести реальный вклад в развитие этого философского проекта.

Именно это и будет составлять суть дальнейшего изложения.

¹ «Interkulturell brauchbar» (нем.) – выражение из статьи: *Schmidhuber M. Ist Martha Nussbaums Konzeption des guten Lebens interkulturell brauchbar? Einige interkulturelle Aspekte des Fähigkeitsansatzes* [28].

² Проблему «множественной идентичности» затрагивает в своей лекции «Постколониальные исследования vs деколониальный выбор» Мадина Тлостанова (ГЦСИ. 4 октября 2012 г.): URL: <https://www.youtube.com/watch?v=04wcY6PCsq>.

³ Актуальные свидетельства тому – основанный в 2017 г. журнал «Философский полилог» и проведенная в 2020 г. конференция «Интеркультурная философия: полилог традиций» (СПб., 24–26 сентября 2020 г.).

Сущность философии

Фундаментальный для проекта интеркультурного философствования вопрос касается *сущности* самой философии. Радикальное нежелание проблематизировать эту тему со стороны западноевропейского философского мышления выражают знаменитые слова М. Хайдеггера о том, что «философия по своей сути является греческой» [14]. Более того, в нем было сформировано представление о нефилософичности целых континентов, к которым были отнесены Африка и Латинская Америка¹. Вступив во взаимоотношение с иными философскими традициями и признав философию «не просто западноевропейской программой, но глобальным проектом, дискурсом, который – в определенной мере – имеет отношение ко всему человечеству»², интеркультурной философии пришлось задуматься о том, что понимается «в этой связи под философией» [20] и пересмыслить традиционное западноевропейское ее понимание.

Так, обращение к культурам, «в которых не принято проводить строгое различие между философией и религией»³ (например, к африканской), побудило поставить вопрос о легитимности философской теологии⁴ и тем самым проблематизировать утверждение (ново)европейской философии о том, что в основе философии лежит исключительно разум и ни в коем случае «откровение, мистическая интуиция и авторитет» [16]. По мнению Урсулы Баатц⁵ и Михаэля Шорны, данное утверждение может быть поставлено под сомнение различными способами, что позволяет перевести его из разряда очевидных и само собой разумеющихся в разряд «патетически декларируемых». «Можно, например, спросить, – пишут они, – действительно ли оно было методически осмыслено в качестве не подлежащего сомнению или же выбор разума в философских традициях несет в себе нечто квазирелигиозное или псевдомистическое и базовые логические очевидности в силу невозможности последнего обоснования имеют скорее интуитивный характер и, таким образом, изначально близки к мистике» [16]. Очевидно, что тем самым высказывается «крамольное» утверждение, вступающее в противоречие с «современной

¹ Ханс Шелксхорн в своей статье «Интеркультурная философия и дискурс модерна» указывает в этой связи на «Лекции по истории философии» Гегеля и пишет: «Если в отличие от Азии, чье философское мышление со все возрастающей интенсивностью анализируется в Европе самое позднее начиная с XVII века, то Африка и Латинская Америка со времен Гегеля были отнесены в европейской философии к “нефилософским” континентам» [29].

² Это положенный в основу интеркультурного проекта тезис, который в рамках нашей культурно-философской традиции вряд ли вызывает недоумение, в контексте традиции западноевропейской является по своей сути революционным [18].

³ Этой теме посвящен, к примеру, пятый номер журнала «Polylog» «Источники знания» («Erkenntnisquellen») (2000): URL: <http://www.polylog.net/?id=95>

⁴ Эту же тему затрагивает Вольфганг Томашиц в своей вводной статье к седьмому номеру журнала (2001), который называется «Новые онтологии» [34].

⁵ См. о ней: URL: https://deru.qaz.wiki/wiki/Ursula_Baatz.

евроамериканской¹ философией, в особенности с аналитической философией» [34]. При этом любому историку русской философии совершенно очевидно, что прения вокруг «философичности» русской религиозной философии целиком и полностью вписываются в то дискуссионное поле, которое оформилось в интеркультурной парадигме. И любой франковед будет готов указать на то, что развернутое доказательство процитированного выше тезиса было представлено С.Л. Франком в его работе «Предмет знания» в 1915 г.

В «ансамбле интеркультурных философий»² идею философской теологии поддерживают многие. Так, Раймон Паниккар³ упрекает «модерн», «основу которого заложила западноевропейская философия» [29], в утрате спиритуальных источников. Центр его интеркультурной философии образует религиозная философия, а точнее, взаимоотношение между христианским, индуистским и буддистским мышлением. Сходную точку зрения высказывает и Рам Адхар Малл [9].

Еще один момент: обращение к иным культурам заставляет интеркультурную философию пересмотреть основополагающие понятия, при помощи которых происходит объяснение возникновения философии, и отказаться от традиционной модели этого объяснения как перехода от мифа к логосу. Резкое возражение вызывает интерпретация данного процесса как «прыжка от иррационального к рациональному, от конкретно-эмпирического к универсальному, от царства чувств к царству понятий» [20]. «Это ложное представление, – утверждает Энрике Дуссель⁴. – Рациональны оба» [20]. А рассуждения Э. Гуссерля, в общем виде повторяемые Хайдеггером, а заодно с ним во всей Европе и в Северной Америке о том, что «философия есть не что иное, как “рационализм” ... рациональность в ее постоянном движении самопросветления», попросту наивны [20]. И далее: «Сотворение мифов относится к первой рациональной форме интерпретации или объяснения действительности... С этой точки зрения мифы являются символическими нарративами, которые не иррациональны и не связаны исключительно с единичными явлениями. Они представляют собой символические артикуляции и обладают потому “двойным смыслом”, который может быть прояснен лишь в герменевтическом процессе, который откроет слои аргументации, которые они в себе скрывают. В этом смысле они рациональны и поэтому должны быть схвачены в понятиях, поскольку их содержание имеет универсальное значение» [20]. Остается лишь сожалеть о том, что Э. Дуссель, скорее всего, не знаком с философией мифа А.Ф. Лосева. Их интеркультурный диалог мог бы быть весьма плодотворным.

¹ Это современный синоним термина «западноевропейская философия».

² Проект отличается тем, что он работает в режиме внутреннего полилога и многие из его основателей по-своему расставляют акценты и определяют его сущность. Отсюда обозначение «ансамбль интеркультурных философий» [«das Ensemble interkultureller Philosophien»] [24].

³ Паниккар Р. (1918–2010) – испанский богослов.

⁴ Дуссель Э. (р. 1934) – аргентинский философ и теолог, см. о нем: [2].

Возникнув в 80-х – 90-х годах XX в., интеркультурный проект явился также ответной реакцией на те идейные движения, которые зародились вне западноевропейской культуры, но в связи с ее осмыслением в модусе самоопределения и противопоставления себя ей¹. Так, Ханс Шелксхорн указывает на то, что движение Индии к культурному самоопределению разворачивалось под знаменем борьбы с модерном (=европейскими культурно-философскими началами), который воспринимался как «научно-техническая цивилизация, порождающая в области морали бездушный материалистический утилитаризм» [28]. Многие неоиндуистские мыслители, вплоть до Махатмы Ганди, «не порывая с автономией просвещенческого разума», «противопоставляют технократическому модерну определенные спиритуалистические концепции из индийской традиции» [29]. В арабском мире в XIX в. возникает дискуссия «о примирении современной рациональности и религиозного наследия», вдохновленная при этом культурной философией И. Гердера [29]. Это далеко не единственные примеры. Сходным образом в XIX в. в различных регионах мира возникли многочисленные движения, «которые стремились к тому, чтобы возвести религиозно-метафизические содержания их традиций на современный уровень рефлексии или перевести их в горизонт современного разума» [29]. В качестве весьма удачно реализованного проекта Шелксхорн называет «киотскую школу»², «которая, не уничтожая [свое собственное] культурное и религиозное наследие, в контексте раскрытия себя в отношении европейской традиции дает новую творческую интерпретацию в первую очередь немецкой философии» [29].

Ознакомив западноевропейцев с титульными представителями русской философии подобно тому, как это в сорок третьем номере журнала за 2020 г. было сделано в статье голландского историка русской философии Эверта ван дер Звейрде «Между мистикой и политикой. Целостность и прообраз в мышлении Владимира Соловьева» [35], мы могли бы продемонстрировать, что не только японская традиция оказывается способна к успешной интеграции национального культурно-философского наследия в Логос.

Несмотря на то, что многие русские религиозные философы, сохраняя свою культурную идентичность, оставили после себя богатое немецкоязычное наследие, внося, по сути дела, свой вклад в развитие уже западноевропейской культуры, и несмотря на существование – уже многочисленных – переводов их трудов на немецкий язык, традиция русского философствования по-прежнему остается малоизвестной на Западе. Поэтому обеспечить простое знакомство с ней – это уже большой вклад в развитие интеркультурного проекта.

Формы философствования

Поскольку идея интеркультурности предполагает реабилитацию философии в любой части света, восприятие «нового и необычного, чужого»

¹ В том числе и те, которые происходили не исключительно в XX в.

² Киотская школа – близкое к экзистенциализму направление японской философии, основоположником которого является Нисида Китаро.

[24], не налагая при этом на него ярлык «экзотического» [17], то в этой традиции происходит проблематизация представления о том, что философское знание – это знание непременно вербальное и записанное. Возникает идея о том, что оно может находить свое выражение в различных формах, в том числе и невербальных. В круг исследования интеркультурного философствования попадает, таким образом, не только идейное содержание той или иной культурно обусловленной философской традиции, но и *формы философствования*.

Важная проблема, затрагиваемая проектом в этой связи, состоит в следующем: в стремлении к достижению интеркультурного понимания обращает на себя внимание тот факт, что текст как форма выражения философского знания затрудняет взаимопроникновение культур, поскольку требует перевода. В отличие от него язык музыки и изобразительного искусства гарантирует непосредственность восприятия идей. Это важная тема, которая касается в том числе и сущностного для всего интеркультурного философствования вопроса: каким образом возможно осуществление полилога? Преодолеть «барьеры в понимании» [21], которые создаются текстовой формой, весьма затруднительно, поскольку общение через тексты основано либо на знании иностранных языков, либо на деятельности переводчиков. В силу не столь интенсивной академической институционализированности интеркультурного проекта и, соответственно, проблем с финансированием переводов взаимное восприятие текстов может осуществляться в ограниченном формате [37].

В тридцать пятом номере журнала указывается на то, что «критикуемая в качестве европоцентристской доминанта письменного слова... тематизировалась неоднократно в контексте вопрошания об определении философии. Это стало особенно очевидно в дебатах об устной традиции, письменности и философии в африканском контексте» [32]. Были поставлены вопросы: «Насколько искусство, танец, голос или картина являются формами выражения философской рефлексии? Или они должны быть исключены из понимания философии?» [32] Вопросы, которые хотя возникали периодически в европейской духовной истории, к примеру в романтике, тем не менее относятся к «редко обсуждаемым вопросам в истории западноевропейской философии» [32].

Не оставляет сомнения, что разработанные русским философским мышлением принципы восприятия иконописи и храмовой архитектуры как, соответственно, «умозрения в красках» [12] и «Логоса, запечатленного в камне» [3], способны не только расширить представления интеркультурной парадигмы о возможных формах выражения философского знания, но и обогатить, к примеру, «философию архитектуры» [10] в ее зарубежном и отечественном вариантах отсылкой к идейным первоисточникам из русской духовной культуры начала XX в.

История философии

Осмывая свою парадигму, интеркультурные философы говорят о том, что она требует радикального пересмотра представлений об *истории философии*, в чем и состоит ее новаторство. При этом утверждается, что именно через их исследования *впервые* зазвучали голоса философов

инных культур и произошла «переориентация в практике философствования» [27]. Благодаря стараниям интеркультурных философов к концу 1980-х гг. прошлого века появились работы, посвященные современным африканским и латиноамериканским философиям, которые до того времени оставались «практически неизвестными» [29]. По мнению Шелкхорна, «не вызывает сомнения тот факт, что, начиная с XV века¹ впервые в человеческой истории случился контакт между философиями всех мировых регионов» [29]. Его поддерживает Дуссель, который пишет о «новой эпохе» в истории философии, открытой благодаря интеркультурному философствованию. Здесь «впервые в истории философии различные традиции становятся открытыми для аутентичного и симметричного диалога» и происходит «признание и принятие смысла, ценности и истории всех региональных философских традиций на планете» [20].

Осмысление нас самих в модусе советско-русскости² позволит обнаружить, что в лице интеркультурного философствования мы не только узнаем некоторый новый неклассический философский подход, но и приходим к осознанию того, что сходный подход уже реализовывался в нашей стране в советское время. Обратившись к советскому культурному наследию, мы можем помочь критикам европоцентризма преодолеть его в себе самих.

Следует перейти в модус «пост-». Если других участников проекта интеркультурности к поиску себя подталкивает пост-колониальная ситуация, то нас – ситуация пост-советская, которая заставляет задуматься о возможных моделях объединения российского и советского культурных периодов. Негативным следствием *доминирования* метода возвращения ко времени «до-», которое основывается на утверждении радикальной противоположности русской и советской философской традиций [4], является исключение за рамки позитивного анализа целого пласта культурно-философского творчества нашей истории и реализовывавшихся в этот период исследовательско-методических подходов.

В истории западной культуры, по мнению Ананда Амаладасса³, Другой всегда изучался с одной целью – чтобы «*опровергнуть*» его позицию, «*завоевать, преодолеть, обратить*» [15]. А вот «стремление изучать другие культуры, другие религии и философии для того, чтобы лучше понять Другого, чтобы учиться у Другого или чтобы осуществлять посредничество и наводить мосты между различными обществами или мировоззрениями встречается *очень редко* (курсив мой. – О.Н.)» [15]. «А возможно ли понимание Другого, лишенное стремления к тому, чтобы господствовать над ним или осуществить культурное насилие?», – задается вопросом философ [15].

¹ Т.е. впервые с начала процесса колонизации Европой государств в Азии и Африке.

² Для осознания нас самих и нашей культуры в ее уникальности – в нашей интегральной синтетичности «русскости» и «советскости» – нужна определенная степень мужества. Также нужна определенная доля мужества, чтобы позволить себе ее осмыслить. Об этом говорит в своей лекции М. Тлостанова [11].

³ См. о нем: <https://univie.academia.edu/AnandAmaladass>.

Отвечая на этот вопрос, можно указать на то, что в Советском Союзе уже были разработаны подходы к анализу культурного наследия народов любой степени глобальности (Другого) через призму обнаружения философского содержания их культур. Конечно, это стало возможным, поскольку эти народы были включены территориально в состав СССР и происходил перевод культурного наследия на русский язык, воспитание национальной двуязычной интеллигенции, которая публиковала исследования на государственном языке. Тем самым происходила популяризация культурно-философского наследия малых народов в рамках одной социальной общности – Советского Союза.

В качестве примера следует привести пятитомник «История философии в СССР» (1968–1988), в основу которого был положен принцип признания существования философской мысли даже у весьма малочисленных народов страны¹. Пожалуй, эта монография может быть отнесена к одному из первых, по сути дела, интер-культурных проектов, осуществленных задолго до зарождения интеркультурной парадигмы в Западной Европе, правда и в ином модусе «интер-» – «интернациональном» и в ином идеологическом модусе – через призму исторического материализма, в котором усматривалось единое основание философий народов Советского Союза. При всей, на первый взгляд, внешней несхожести проектов сама постановка задачи – «услышать голоса других» и воспринять (или даже обнаружить) философские идеи в культурах больших и малых народов единой социальной общности (СССР) – с неизбежностью вела к необходимости «легитимизировать в качестве философских и религиозные, и социально-политические, и литературные, а также мифологические, в том числе бесписьменные, невербальные источники» [5, с. 108]. И здесь сходство с озвученными выше сущностными проблемами и задачами интеркультурного философствования очевидно.

На тот масштаб, в котором был осуществлен данный проект в СССР, немецкоязычному интеркультурному проекту в силу его проблем с академической интеграцией и ограниченным бюджетом рассчитывать не приходится. Огромное число переработанных источников, переведенных на русский язык (государственный язык социальной общности), названных имен, осмысленных в их своеобразии идей, демонстрация культурно-философских связей как с Западной Европой, так и с Востоком – Китаем и Индией – это то, на чем следует заострить внимание и оценить в положительном ключе в этом исследовательском проекте, вынеся при этом за скобки навязанную извне идеологию.

Насколько советские проекты подобного рода² были лишены культурного насилия, сопровождающего процесс колонизации, – это отдельная тема для размышления. Безусловно, культурным насилием может считаться само идеологическое основание, положенное в основу этого

¹ В журнале «Polylog» есть один такой опыт в отношении малых европейских народов – опыт анализа культуры цыган [36].

² А к ним могут быть отнесены не только печатные издания, но и преобразование кафедры русской философии философского факультета МГУ в кафедру философии народов СССР, подготовка национальных научных кадров и пр.

многоотомника, источник которого, однако, находится в Западной Европе. Возникает вопрос о том, что это была за колонизация. Кто же являлся колонизирующим культурно-идеологическим субъектом в советское время, если источник марксистской идеологии лежит за границами русской культуры?¹ Более того, если перекося и был допущен, то, по мнению, к примеру, М.А. Маслина, отнюдь не в пользу «титульной» культуры и нации, поскольку «если при изложении философии народов СССР² использовалась “расширительная” трактовка, то история русской философии в советское время, напротив, писалась и излагалась с “зауживающих” ее позиций», а «источники по религиозной и идеалистической философии практически не публиковались» [5, с. 108].

Глобальная философия

Интеркультурное философствование неизбежно приходит к заключению о необходимости пересмотреть представление о *первоисточнике философии*. Лишенное предвзятости знакомство с «внеевропейскими источниками философского мышления» [29], – в этой связи Энрике Дуссель, к примеру, указывает на философские идеи, заключенные в религиозном наследии буддизма, индуизма и джайнизма, – наводит на мысль о том, что «философия была рождена не исключительно и не изначально в Греции» и поэтому античная философия «не может браться в качестве прототипа философского дискурса» [20]. «Это недоразумение, – пишет он, – происходит из-за того, что греческая философия сама себя избирает в качестве масштаба философского мышления». И «часть заменяет собою целое» [1, с. 4]³.

«Промышленная революция в конце XVIII в. превратила Европу в центральную доминирующую мировую цивилизацию вплоть до начала XXI в. Это превосходство затемнило и исказило наше понимание истории» [20]. Философствование же в глобальном масштабе требует от нас создания «аутентичной истории философии» [20], т.е. «глобально ориентированной истории философии» [30], и реформирования истории философии таким образом, чтобы оказаться подготовленными к диалогу с иными культурами.

Претензия европейской философии на «эксклюзивность» может быть отклонена в том случае, если будет легитимирована точка зрения о существовании «многих мест рождения философии (Индии, Китая, Европы)» [20], на что уже в конце XVIII в. указывал востоковед Анкетиль-Дюперрон [20]⁴. Идеальный проект философского образования в глобальной интеркультурной перспективе будет выглядеть, по описанию Дусселя, следующим образом: «Например, мы должны первый семестр истории философии

¹ Этой темы я касалась в своей публикации [8].

² Это «принесло впоследствии для национальных элит в советских республиках, а затем и этнократий в СНГ немало дивидендов» [5, с. 108].

³ «Даже сама греческая философия, если и обошлась без прямых заимствований, о чем трудно судить, во всяком случае была подготовлена и пробуждена перенесением с Востока разнообразных научных сведений» [1, с. 4].

⁴ Анкетиль-Дюперрон А.Г. (1731–1805) – французский востоковед.

фии в наших университетах начинать с изучения “первых великих философов человечества” – с тех мыслителей, которые разработали изначальные категории философского мышления в Египте (Африка), Месопотамии (включая израильских пророков), в Греции, в Индии, Центральной Америке или у инков. Во втором семестре мы должны перейти к изучению “великих онтологий”, охватывающих даосизм, конфуцианство, индуизм, буддизм, греков (Платона, Аристотеля и далее до Плотина). В третьем курсе должны изучаться поздние ступени философского развития в Китае... поздние примеры буддистской и индийской философии, византийской и христианской философии, арабской философии, средневековой европейской философии и т.д. Таким образом, новое поколение может начать мыслить в глобальной перспективе. Схожий подход должен реализовываться и в тех курсах, которые специализируются на этике, политике, онтологии, антропологии и даже логике» [20]. В качестве «пионерского произведения» Дуссель называет книгу социолога Рандалла Коллинза 2000 г., «чей анализ идет сквозь географию (пространство) и историю (время) великих китайских, индийских, арабских, европейских, североамериканских и африканских философов, которых он классифицирует по поколениям и по их значимости»¹.

Здесь мы также можем указать на то, что сходный подход существовал в нашей традиции задолго до того, как к этой идее пришло интеркультурное философствование. В то время, когда восточные философии только «стучались в двери» европейского философского дискурса, пытались заявить о своем существовании², в Советском Союзе они были давно легитимированы в академической среде, о чем свидетельствует, к примеру, переименование в конце 50-х годов XX в. кафедры истории западноевропейской философии философского факультета МГУ в кафедру истории зарубежной философии в связи с тем, что ее преподаватели читали курсы по истории и философия ближнего и дальнего Востока³, а в институте философии Академии наук в 1960 г. был учрежден сектор восточных философий⁴. На вполне легитимных основаниях изучались философии Китая, Индии и арабского мира, защищались дипломные работы, писались диссертационные исследования и выпускались монографии. А в центральных периодических изданиях, например таких, как «Вопросы философии» в разделе «История философии», свое прочное место занимали материалы, посвященные философии народов Востока.

Если один из западных «пионеров» исследования африканской философии Хайнц Киммерле в своей работе 1991 г. «Философия в Африке –

¹ Коллинз Р. (р. 1941) – американский социолог [19].

² Так, Рольф Эльберфельд указывает на то, что XV интернациональный конгресс по эстетике, посвященный теме «Эстетика для XXI века», впервые состоялся в Азии в 2001 г. [21].

³ См. об этом: URL: <https://philos.msu.ru/kaf/izf>.

⁴ Традиция учреждение академических институций по изучению философско-культурологического наследия народов Востока существовала и в постсоветские времена, о чем говорит учреждение в ноябре 1998 г. кафедры истории и культурологии народов Востока в СПбГУ (<http://philosophy.spbu.ru/205>).

африканская философия» [25] указывает на то, что она относится к «одной из первых публикаций об африканской философии на немецком языке» (курсив мой. – О.Н.), а также на то, что первый мировой конгресс, в котором приняли участие девять африканских философов, приглашенных туда стараниям Альвина Димера¹, состоялся в 1978 г. в Дюссельдорфе, то в СССР *полноценные* исследования, посвященные африканской философии, датируются уже 1980-ми годами прошлого века.

Если ознакомиться с концепцией изданной в 1969–1973 гг. издательством «Мысль» «Антологии мировой философии», то обращает на себя внимание тот факт, что она во многих чертах представляет собой реализацию указанного стремления к созданию «глобальной» (=мировой) философии. Осуществляемая в «Антологии» подборка текстов при сравнительно небольшом объеме дает достаточно полное представление о крупнейших философах *мира*. Первый том (зарождение философии) открывают философские традиции Индии и Китая, после чего эстафета передается Древней Греции. Изучение философии именно в мировом масштабе – это уже академическая традиция, которая сохраняется в нашей стране до сих пор².

Рефлексия советского опыта может заставить нас задуматься о позитивной стороне колониализма и избавиться тем самым от той интерпретации модуса «пост-», когда ему однозначно приписывается функция отрицания значимости предыдущего периода. Речь идет о том, что феномен колониализма нельзя осмыслить исключительно в негативном ключе, поскольку через колонизацию происходит встреча культур, начинается их взаимодействие, взаимопроникновение и взаимное обогащение [21]. Отказаться от колониального периода невозможно, да и не нужно, поскольку в этот период были сделаны многие интересные наработки, которые позволяют нам вступить в диалог с интеркультурной традицией уже подготовленными и обогатить ее своими наработками³.

Самоосмысление

На что может подтолкнуть и чем нам может помочь наше взаимодействие с интеркультурной философией? В первую очередь в осмыслении самих себя, благодаря чему мы также окажемся способными подключиться к решению той проблемы, которая сопровождает интеркультурное философствование. О чем речь?

Опыт анализа философии в тех регионах, которые можно отнести к «классическим» объектам интереса интеркультурного проекта, прежде всего в Африке, заставил задуматься о том, можно ли считать современ-

¹ Димер А. (1920–1986) – философ, исследователь теории науки. См. о нем: URL: <http://www.harc.ru/slovar/635.html>.

² Так, например, в анонсе кафедры истории мировой философии РГГУ указано, что «кафедра читает курсы по истории мировой философии – от философии Древней Индии и Китая до начала XX века» (http://www.ff-rggu.ru/izf_subdomain/index).

³ Позитивная сторона колониализма в любых его формах, вплоть до военной интервенции, тематизируется в девятом номере журнала «Polylog».

ных африканских философов носителями африканской культурной традиции, если они проходят обучение в университетах по тем программам, которые существовали во времена колонизации и в которых доминировал европоцентризм [18]. В нашем случае также существует необходимость осмыслить факт незримого присутствия в нас того, что получило название «социалистической версии» «колониальности»¹. Мы, существующие в модусе «пост-», не можем непосредственно вернуться ко времени «до-». Это возвращение всегда опосредовано. При этом стоит задача через обращение к советской традиции все же попытаться создать новый синтез – «интегральную философию»², а не просто отказаться от колониального прошлого³. Единство периодов должно существовать, потому что дух веет, где хочет. И он должен был находить формы своего проявления и в советское время и не только в протестных формах [7].

В том случае, если нам удастся осмыслить эту опосредованную непосредственность, мы сможем внести вклад также и в интеркультурную философию, которая обращается, например, к современной китайской философии исключительно в модусе «нео-», останавливая свое внимание на «современном неоконфуцианстве», оформившемся в Тайване и в Гонконге после 1949 г., при этом полностью вынося за скобки ее марксистский период [22]. И если интеркультурный проект избрал для себя более простой путь – путь исключения, то можно попробовать пойти более сложным путем – путем интеграции. Мы можем вспомнить о том, что Россия как социальное образование не перестала быть многонациональной и поликультурной⁴, и воспринять позитивно советский опыт в плане поиска внутреннего полилога, но уже на новых основаниях.

На каких же? Где то целое, на основании которого можно было осуществить и внутренний, и внешний полилог?

Перед интеркультурной философией, основанной на критике европоцентризма и отказе от доминирующей роли античной философии в ис-

¹ См. об этом, напр., лекцию и публикацию Тлостановой.

² Здесь я использую термин М.А. Маслина, наполняя его немного иным смыслом [5, с. 111].

³ Если советская философия представляет собой полную противоположность русской религиозной философии, то каким образом можно объяснить то, что историки философии и философы, сформировавшиеся в советский период, в том числе и те, которые не находились в скрытой оппозиции (тайное крещение, тайное посещение храмов) и были религиозно нейтральными, смогли воспринять традицию русской религиозной философии и осмыслить ее? Духовность сохранялась и в советское время. Вопрос в том, в каких формах. Единство должно существовать. Задача состоит в том, чтобы его обнаружить и описать [см. об этом., напр. 6; 13].

⁴ Метод обращения во времени «до-» формирует доминанту русской культуры, что нельзя оценивать однозначно положительно. Если в советское время, к примеру, на философском факультете МГУ была создана кафедра философии народов СССР, затем переименованная в кафедру истории русской философии, то в каких академических форматах в современной России осуществляется рефлексия национальных философских традиций?

тории философии, также встал вопрос о том, а на основании какой целостности будет осуществляться философский полилог разных культур. Творцами этого концепта была разработана методика, которой можно воспользоваться. Связующим основанием для полилога становятся как классические философские темы и понятия, так и постмодернистские, доминирующие в современном философском дискурсе, которые предлагается осмыслить с точки зрения различных философских культур. Тем самым делается очевидной гибкость и подвижность «основных философских категорий», что предполагает как их критическое осмысление, так и дальнейшее развитие [см. об этом, напр.: 32; 33].

Один из способов доказательства как существования, так и эффективности какой-либо философской традиции состоит в том, чтобы показать, что она способна давать ответы на современные вопросы. Рассказывая «истории» из истории философии, «мы в то же время всегда останавливаем свое внимание на том, что мы считаем важным для нашего философствования, перечисляем то, что мы полагаем в качестве значимого в школах, системах и философах» [31]. Если мы при этом обратим внимание на способность нашего национально-культурного мышления к решению «непосредственных проблем современной жизни», то тем самым мы сделаем нашу философскую традицию «стимулирующей» для иных социально-исторических «контекстов» [25]. Именно таким образом удастся продемонстрировать «интегральность» русской философии – «не как прошедшего, но как продолжающегося феномена философской культуры» [5, с. 111] – и внести свой вклад как в интеркультурное философствование, так и в модернизацию и актуализацию нашего философского наследия.

Литература

1. *Введенский А.И.* Судьбы философии в России. М.: Типо-литография товарищества И.Н. Кушнерев и К^о, 1898.
2. *Гурин Ю.* Дуссель (Dussel) Энрике. URL: https://studopedia.ru/6_23876_dussel-Dussel-enrike-r-.html.
3. *Громов М.Н.* Философская семантика сакральной архитектуры // Вестник Ярославской духовной семинарии. 2019. № 1. С. 86–95.
4. *Козырев А.П.* Русская философия: mode d'emploi // Неприкосновенный запас. 2002. № 2. URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2002/2/russkaya-filosofiya-mode-d-emploi.html>.
5. *Маслин М.А.* История русской философии как научная дисциплина во второй половине XX – начале XXI вв. // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14. Вып. 2. С. 104–112.
6. *Назарова О.* Немецкие публикации С.Л. Франка о старчестве // Соловьевские исследования. 2012. № 4 (36). С. 139–143.
7. *Назарова О.* «Ниши свободы»: использование сократического метода в преподавании диалектического материализма в советское время (на примере научно-преподавательской деятельности Альберта Книгина) // Вестник Томского университета. 2014. № 2 (26). С. 148–160.

8. Назарова О. О методологии исследования «камерных» образцов философского творчества (на примере публикаций С.Л. Франка о Максиме Горьком) // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры. 2019. С. 30–41.
9. Степаняц М.Т. Индийский вклад в межкультурную философию // Вестник РУДН. Серия «Философия». 2018. № 4. С. 446–454.
10. Терехова Г.Л. Философия архитектуры. Тамбов: ТГТУ, 2007.
11. Глостанова М. Постколониальный удел и деколониальный выбор: постсоциалистическая медиация // Новое литературное обозрение. 2020. № 1. С. 66–84.
12. Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках. М.: Типография т-ва И.Д. Ситкина, 1916.
13. Франк С.Л. Русские старцы // Соловьевские исследования. 2012. № 4 (36). С. 147–150.
14. Хайдеггер М. Что это такое – философия? // Вопросы философии. 1993. № 8. С. 113–123.
15. Amaladass A. SJ. Übersetzer sind interkulturelle Vermittler // Polylog. 2010. № 24. URL: http://www.polylog.net/fileadmin/docs/polylog/24_thema_amaladass.pdf.
16. Baatz U., Shorny M. Erkenntnisquellen // Polylog. 2000. № 5. URL: <http://www.polylog.net/aktuelles-heft/polylog-5/polylog-5-einleitung>.
17. Boteva-Richter B., Schirilla N. Migration // Polylog. 2013. № 30. URL: <http://www.polylog.net/aktuelles-heft/polylog-30/einleitung>.
18. Boteva-Richter B., Graneß A., Gmainer-Pranzl F. Zur (Ir-)Relevanz von Philosophie in interkultureller Orientierung // Polylog. 2015. № 33. URL: <http://www.polylog.net/aktuelles-heft/polylog-33/einleitung>.
19. Collins R. The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change. Cambridge (Mass): The Belknap Press of Harvard University Press, 2000.
20. Dussel E. Eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie: Der Weltdialog zwischen philosophischen Traditionen // Polylog. 2010. № 24. URL: http://www.polylog.net/fileadmin/docs/polylog/24_forum_Dussel.pdf.
21. Elberfeld R. Ästhetik: Einleitung // Polylog. 2003. № 9. URL: <http://www.polylog.net/aktuelles-heft/polylog-9/polylog-9-einleitung>.
22. Heubel F. Selbstkultivierung. Politik und Kritik im zeitgenössischen Konfuzianismus // Polylog. 2011. № 26. URL: <http://www.polylog.net/aktuelles-heft/polylog-26/polylog-26-einleitung>.
23. Gmainer-Pranzl F., Schöneberg J. Kritische Entwicklungstheorie und Interkulturelle Philosophie im Dialog // Polylog. 2000. № 44. URL: <http://www.polylog.net/start>.
24. Gmainer-Pranzl F., Boteva-Richter B. Auf der Suche nach Methoden interkulturellen Philosophierens // Polylog. 2012. № 27. URL: <http://www.polylog.net/aktuelles-heft/polylog-27/polylog-27-einleitung>.
25. Graneß A. Kwasi wiredus Konsensethik. Ein afrikanisches Model // Polylog. 1998. № 2. URL: <http://www.polylog.net/aktuelles-heft/polylog-2/einleitung-2>.
26. Kimmerle H. Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. URL: <http://www.galerie-inter.de/kimmerle/philaf.html>.
27. Saal B., Boteva-Richter B. Einleitung // Polylog. 2018. № 40. URL: <http://www.polylog.net/aktuelles-heft/polylog-40/polylog-40-einleitung>.
28. Schmidhuber M. Ist Martha Nussbaums Konzeption des guten Lebens interkulturell brauchbar? Einige interkulturelle Aspekte des Fähigkeitsansatzes // Polylog. 2010. № 23. URL: http://www.polylog.net/fileadmin/docs/polylog/23_forum_schmidhuber.pdf.

29. *Shelkshorn H.* Interkulturelle Philosophie und der Diskurs der Moderne // Polylog. 2011. № 25. URL: http://www.polylog.net/fileadmin/docs/polylog/25_thema_schelkshorn.pdf.
30. *Shelkshorn H.* Theorie der Achsenzeit? // Polylog. 2017. № 38. URL: http://www.polylog.net/fileadmin/docs/polylog/38/polylog_38_Einleitung.pdf.
31. *Shorny M.* Andere Geschichten der Philosophie // Polylog. 1999. № 3. URL: <http://www.polylog.net/aktuelles-heft/polylog-3/einleitung-3>.
32. *Schirilla N.* Berührungen: Zum Verhältnis von Philosophie und Kunst // Polylog. 2016. № 35. URL: http://www.polylog.net/fileadmin/docs/polylog/35_einleitung.pdf.
33. *Schirilla N.* Frau & Kultur // Polylog. 1999. № 4. URL: <http://www.polylog.net/aktuelles-heft/polylog-4/polylog-4-einleitung>.
34. *Tomaschitz W.* Neue Ontologien // Polylog. 2001. № 7. URL: <http://www.polylog.net/aktuelles-heft/polylog-7/polylog-7-einleitung>.
35. *van der Zweerde E.* Zwischen Mystik und Politik. Kontinuität und Grundmuster im Denken Vladimir Solov'ëvs // Polylog. 2020. № 30. URL: <http://www.polylog.net/?id=289>.
36. *Vosicky L.M.* Roma: «Europas größte Minderheit» // Polylog. 2004. № 12. URL: http://www.polylog.net/fileadmin/docs/polylog/12_forum_vosicky.pdf.
37. *Wimmer F.* Übersetzen // Polylog. 2010. № 24. URL: <http://www.polylog.net/aktuelles-heft/polylog-24/polylog-24-einleitung>.

Nazarova, Oksana. *On how “between” and “inter-” essentially differ: from a dialogue between cultures to an intercultural philosophical polylogue in the European cultural space*

References

1. Vvedensky, A.I. (1898), *Sudby filosofii v Rossii* [The fates of philosophy in Russia], Printinh house and lithography of I.N. Kushnerev & Co., Moscow.
2. Girin, J., *Dussel Enrike*. URL: https://studopedia.ru/6_23876_dussel-Dussel-enrike-r-.html.
3. Gromov, M.N. (2019), *Filosofskaya semantika sankralnoy arkhitektury* [Philosophical semantics of sacred architecture], in: *Vestnik Yaroslavskoy dukhovnoy seminarii* [Bulletin of Yaroslavl Theological Seminary], no. 1, pp. 86–95.
4. Kozyrev, A.P. (2002), *Russkaya filosofiya: mode d'emploi* [Russian philosophy: mode d'emploi], in: *Neprikosnovennyy zapas* [Untouchable stock], no. 2, URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2002/2/russkaya-filosofiya-mode-d-emploi.html>.
5. Maslin, M.A. (2013), *Istoriya russkoy filosofii kak nauchnaya distsiplina vo vtoroy polovine XX – nachale XXI vv.* [History of Russian philosophy as a scientific discipline in the second half of the 20th and the beginning of the 21st centuries], in: *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii* [Bulletin of the Russian Christian Academy for the Humanities], vol. 14, no 2, pp. 104–112.
6. Nazarova, O. (2012), *Nemetskiye publikatsii S.L. Franka o starchestve* [S.L. Frank's German publications on elders], in: *Solovyovkiye issledovaniya* [Solovyov's Studies], no. 4 (36), pp. 139–143.
7. Nazarova, O. (2014), “Nishi svobody”: ispolzovaniye sokraticeskogo metoda v prepodavanii dialekticheskogo materialisma v sovetskoye vremya (na primere nauchno-prepodavatelskoy deyatelnosti Alberta Knigina) [“Niches of freedom”:

- using the Socratic method in teaching dialectical materialism in Soviet Times (on the example of the scientific and teaching activities of Albert Knigin)], in: *Vestnik Tomskogo universiteta* [Bulletin of Tomsk University], no. 2 (26), pp. 148–160.
8. Nazarova, O. (2019), O metodologii issledovaniya “kamernykh” obraztsov filosofskogo tvorchestva (na primere publikatsii S.L. Franka o Maksime Gorkom) [On the methodology of the study of “chamber” samples of philosophical creativity (on the example of S.L. Frank’s publications on Maxim Gorky)], in: *Forum noveyshey vostochnoevropeyskoy istorii i kultury* [Forum of contemporary East European history and Culture], pp. 30–41.
 9. Stepanyants, M.T. (2018), Indiyskiy vklad v mezhkulturnuyu filosofiyu [The Indian contribution to intercultural philosophy], in: *Vestnik RUDN. Seriya “Filosofiya”* [Bulletin of the Russian University of Peoples’ Friendship. Series “Philosophy”], no. 4, pp. 446–454.
 10. Terekhova, G.L. (2007), *Filosofiya arkhitektury* [Philosophy of architecture], Publishing house of Tambov State Technical University, Tambov.
 11. Tlostanova, M. (2020), Postkolonialnyy udel i dekolonialnyy vybor: postsotsialisticheskaya meditatsiya [Postcolonial destiny and decolonial choice: post-socialist mediation], in: *Novoye literaturnoye obozreniye* [New Literary Review], no. 1, pp. 66–84.
 12. Trubezkoy, E.N. (1916), *Umozreniye v kraskakh* [Speculation in colors], Printing house of I.D. Sitkin & Co., Moscow.
 13. Frank, S.L. (2012), Russkie startsy [Russian elders], in: *Solovyovkie issledovaniya* [Solovyov’s Studies], no. 4 (36), pp. 147–150.
 14. Heidegger, M. (1993), Chto eto takoye – filosofiya? [What is this – philosophy?], in: *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], no. 8, pp. 113–123.
 15. Amaladass, A. (2010), SJ. Übersetzer sind interkulturelle Vermittler [Translators are intercultural mediators], in: *Polylog*, no. 24, URL: http://www.polylog.net/fileadmin/docs/polylog/24_thema_amaladass.pdf.
 16. Baatz, U., and Shorny, M. (2000), Erkenntnisquellen [Sources of knowledge], in: *Polylog*, no. 5, URL: <http://www.polylog.net/aktuelles-heft/polylog-5/polylog-5-einleitung>.
 17. Boteva-Richter, B., and Schirilla, N. (2013), Migration [Migration], in: *Polylog*, no. 30, URL: <http://www.polylog.net/aktuelles-heft/polylog-30/einleitung>.
 18. Boteva-Richter, B., Graneß, A., and Gmainer-Pranzl, F. (2015), Zur (Ir-)Relevanz von Philosophie in interkultureller Orientierung [On the (ir) relevance of philosophy in an intercultural orientation], in: *Polylog*, no 33, URL: <http://www.polylog.net/aktuelles-heft/polylog-33/einleitung>.
 19. Collins, R. (2000), *The Sociology of Philosophies. A global Theory of Intellectual Change*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass).
 20. Dussel, E. (2010), Eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie: Der Weltdialog zwischen philosophischen Traditionen [A new epoch in the history of philosophy: the world dialogue between philosophical traditions], in: *Polylog*, no. 24. URL: http://www.polylog.net/fileadmin/docs/polylog/24_forum_Dussel.pdf.
 21. Elberfeld, R. (2003), Ästhetik [Aesthetics], in: *Polylog*, no 9, URL: <http://www.polylog.net/aktuelles-heft/polylog-9/polylog-9-einleitung>.
 22. Heubel, F. (2011), Selbstkultivierung. Politik und Kritik im zeitgenössischen Konfuzianismus [Self-cultivation. Politics and criticism in contemporary Confucianism],

- in: *Polylog*, no 26, URL: <http://www.polylog.net/aktuelles-heft/polylog-26/polylog-26-einleitung>.
23. Gmainer-Pranzl, F., and Schöneberg, J. (2000), Kritische Entwicklungstheorie und Interkulturelle Philosophie im Dialog [Critical development theory and intercultural philosophy in a dialog], in: *Polylog*, no 44, URL: <http://www.polylog.net/start>.
 24. Gmainer-Pranzl, F., and Boteva-Richter, B. (2012), Auf der Suche nach Methoden interkulturellen Philosophierens [Looking for methods of intercultural philosophizing], in: *Polylog*, no 27, URL: <http://www.polylog.net/aktuelles-heft/polylog-27/polylog-27-einleitung>.
 25. Graneß, A. (1998), Kwasi Wiredu's Konsensethik. Ein afrikanisches Model [Kwasi Wiredu's consensus ethics. An African model], in: *Polylog*, no 2, URL: <http://www.polylog.net/aktuelles-heft/polylog-2/einleitung-2>.
 26. Kimmerle, H. (1991), *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie* [Philosophy in Africa – African Philosophy], URL: <http://www.galerie-inter.de/kimmerle/philaftr.htm>.
 27. Saal, B., and Boteva-Richter, B. (2018), Einleitung [Introduction], in: *Polylog*, no. 40, URL: <http://www.polylog.net/aktuelles-heft/polylog-40/polylog-40-einleitung>.
 28. Schmidhuber, M. (2010), Ist Martha Nussbaums Konzeption des guten Lebens interkulturell brauchbar? Einige interkulturelle Aspekte des Fähigkeitenansatzes [Can Martha Nussbaum's conception of the good life be used interculturally? Some cross-cultural aspects of the skills approach], in: *Polylog*, no. 23, URL: http://www.polylog.net/fileadmin/docs/polylog/23_forum_schmidhuber.pdf.
 29. Shelkshorn, H. (2011), Interkulturelle Philosophie und der Diskurs der Moderne [Intercultural philosophy and the discourse of modernity], in: *Polylog*, no 25, URL: http://www.polylog.net/fileadmin/docs/polylog/25_thema_schelkshorn.pdf.
 30. Shelkshorn, H. (2017), Theorie der Achsenzeit? [Axial time theory?], in: *Polylog*, no. 38, URL: http://www.polylog.net/fileadmin/docs/polylog/38/polylog_38_Einleitung.pdf.
 31. Shorny, M. (1999), Andere Geschichten der Philosophie [Other stories of philosophy], in: *Polylog*, no 3, URL: <http://www.polylog.net/aktuelles-heft/polylog-3/einleitung-3>.
 32. Schirilla, N. (2016), Berührungen: Zum Verhältnis von Philosophie und Kunst [Touches: On the relationship between philosophy and art], in: *Polylog*, no 35., URL: http://www.polylog.net/fileadmin/docs/polylog/35_einleitung.pdf.
 33. Schrilla, N. (1999), Frau & Kultur [Woman & culture], in: *Polylog*, no 4, URL: <http://www.polylog.net/aktuelles-heft/polylog-4/polylog-4-einleitung>.
 34. Tomaschitz, W. (2001), Neue Ontologien [New ontologies], in: *Polylog*, no 7, URL: <http://www.polylog.net/aktuelles-heft/polylog-7/polylog-7-einleitung>.
 35. van der Zweerde, E. (2020), Zwischen Mystik und Politik. Kontinuität und Grundmuster im Denken Vladimir Solov'ëvs [Between mysticism and politics. Continuity and basic pattern in Vladimir Solovyov's thinking], in: *Polylog*, no 30, URL: <http://www.polylog.net/?id=289>.
 36. Vosicky, L.M. (2004), Roma: "Europas größte Minderheit" [Roma: "Europe's largest minority"], in: *Polylog*, no. 12, URL: http://www.polylog.net/fileadmin/docs/polylog/12_forum_vosicky.pdf.
 37. Wimmer, F. (2010), Übersetzen [Translate], in: *Polylog*, no 24, URL: <http://www.polylog.net/aktuelles-heft/polylog-24/polylog-24-einleitung>.



ДИСКУРСИВНАЯ ПОЛИЛОГИЧНОСТЬ ТРУДОВ Н.И. КАРЕЕВА*

Елена Михайлова

В статье дана конструктивно-критическая оценка попыткам Н.И. Кареева подняться над барьерами европоцентристского взгляда на философию истории. В творческом наследии Кареева выявлены два условия преодоления локальной дискурсивности и выхода в интеркультурное пространство мысли: владение как можно большим числом языков и умение вести конструктивный диалог. Лингвистические способности помогли Карееву стать исследователем-полиглотом, способным избегать односторонних трактовок социокультурного развития, а также преодолевать терминологическую путаницу, неизбежно возникающую в разных языках. Умение вести конструктивный диалог с современниками помогло Карееву стать интерпретатором, способным размышлять поверх национальных барьеров. Показано, что Кареев стоит на позиции поливариантной исследовательской рефлексии, имеющей два аспекта: психологический и инструментальный. В психологическом отношении собеседник должен уметь настраиваться на тональность позиции оппонента. В инструментальном отношении каждый участник диалога должен не только говорить на языке собеседника, но и овладеть тонкостями перевода. В качестве аргументов приведены примеры конструктивно-критических оценок Кареевым суждений Э. Бернгейма, Ш.-В. Ланглуа, Ш. Сеньобоса и Н.Я. Данилевского. Сделан вывод о том, что, оставаясь приверженцем европейского идеала человечества, Кареев контекстуально, даже неосознанно, закладывал фундамент интеркультурной методологии, признающей важность изучения многополярного пространства культур.

Ключевые слова: Н.И. Кареев, философия истории, культурный диалог, полилог.

Тверской государственной технической университет

The article considers N.I. Kareev's attempts to overcome the Eurocentric approach to the philosophy of history. According to Kareev, there are two skills necessary for getting over local discursiveness and turning it into intercultural thinking: the ability to speak as many languages as possible and the ability to carry on a constructive dialogue. Since Kareev was a polyglot, he was able in his research to avoid one-sided interpretations of sociocultural development as well as terminological misuse. The ability to conduct a constructive dialogue (direct or indirect) with his contemporaries helped Kareev to interpret texts and ideas above national barriers. It is shown that Kareev takes the position of polyvariant research reflection, which has two aspects: psychological and instrumental. Psychologically, the interlocutor must be able to tune in to the tone of the opponent's position. Instrumentally, each participant in the dialogue should not only speak the language of the interlocutor, but also strive to master the intricacies of translation and interpretation of concepts. Examples of Kareev's constructive-critical assessments of the judgments of Ernst Bernheim, Charles-Victor Langlois, Charles Seignobos and Nikolay Ya. Danilevsky are given as arguments. It is noted that Kareev was able to feel the resonant themes of his time. Consequently, the polylogical nature of his works can be viewed as a communicative reaction to everything new in science. It is concluded that, while remaining committed to the European ideal of humanity, Kareev contextually, even unconsciously, laid the foundation for an intercultural methodology that recognizes the importance of studying the multipolar space of cultures.

Keywords: N.I. Kareev, philosophy of history, cultural dialogue, polylogue.

© Михайлова Е.Е., 2021

<https://doi.org/10.31119/phlog.2021.2.142>

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

Рассуждая об интеркультурной методологии, можно использовать разные типы приемов и процедур, два из которых фиксируются как основные: рефлексия и дискурс. Рефлексия – работа на углубление, утомительная вдумчивость, направленность мышления на осознание собственных исходных позиций для их уразумения и применения в научной сфере [4, с. 116–117]. Дискурс – специфическое коммуникативное событие, в широком значении, или форма языкового взаимодействия, в узком значении [3, с. 131]. Взятые воедино, рефлексивность и дискурсивность видятся важными для формирования умения вести разговор со сторонниками и оппонентами; разговор, в котором задается единство многообразного и формируется некое ценностное пространство, которое работает таким образом, что не подавляет, не переплетает, не ранжирует, а высвечивает и усиливает идеи каждого из участников диалога.

Зафиксировав приемы рефлексии и дискурса, можно понаблюдать их в действии, на примере текстов Николая Ивановича Кареева, русского историка, философа истории. Сразу следует ответить на два уточняющих вопроса: почему для анализа выбраны тексты именно Кареева и не является ли тавтологией словосочетание «дискурсивная полилогичность»? Ответом на первый вопрос служит мой исследовательский интерес к творчеству Кареева и тот факт, что все его теоретические труды базируются на обширном и скрупулезно изученном историографическом материале; ни одна значимая книга не оставалась без его внимания, она переводилась на русский язык, в случае необходимости, и интерпретировалась в русле главной темы. Под этим, собственно, и понимается дискурсивная полилогичность. Сложнее ответить на второй вопрос о возможных возражениях в отношении самой формулировки «дискурсивная полилогичность». Дискурсивность – очень широкое понятие и для данной статьи предпочтительно выбрать такой аспект, который бы фиксировал форму и характер общения ученых. Поэтому из всего многообразия значений остановимся на таком понятии дискурса, как коммуникативное событие. Кареев умел чувствовать резонансные темы. Следовательно, полилогичность его трудов выглядят как коммуникативная реакция на все новое в науке. С такой точки зрения, теоретические вклады Кареева могут представлять собой интересный результат полноценного обращения к наследию классиков, а также к актуальным текстам его современников. Разумеется, сам Кареев не использовал термин «дискурс» в том значении, какое мы придаем ему сегодня. Однако его исследовательская позиция нацелена на создание общей языковой среды и общего события, по поводу которого разворачивается обмен мнениями. Что, собственно, и является дискурсивной полилогичностью.

Ярко выраженные лингвистические способности делали Кареева исследователем-полиглотом, способным преодолевать локальное языковое пространство и ослаблять, тем самым, дискурсивные культурные различия. Свободно владея французским, немецким, он легко понимал носителей языка, читал в подлиннике трактаты западноевропейских теоретиков. Его лингвистические интересы проявились уже в университете и постоянно расширялись. Например, начав преподавание в Варшавском университете, он освоил польский язык [13, с. 116, 165]. В результате

чтение подлинников давало возможность русскому ученому исключать имманентный субъективизм переводчика, а профессиональное образование историка обеспечивало высокий уровень грамотной интерпретации текстов.

Рефлексивность, разумеется, – это свойство любого человека и как личности, и как теоретика. В случае с Кареевым рефлексивность усиливала его талант ученого. Если приглядеться к его исследовательской манере, то можно заметить два момента: первый – к анализу текста, классического или современного, он подходил с уже определившейся собственной исходной позицией; второй – в ходе анализа под действием аргументов он корректировал свои взгляды. Все это позволяло Карееву вступать с автором текста в опосредованный разговор «на равных» (в том числе и в языковом отношении), по поводу общей темы исследования и с желанием согласовывать результаты. Например, по теории исторического познания Кареевым был проанализирован труд Э. Бернгейма «Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichts-Philosophie», вышедший в свет в 1889 г. и переведенный в 1908 г. на русский язык в кратком изложении под названием «Введение в историческую науку». Здесь Кареев – не просто читатель или 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 Э. Бернгейм трактует методологию науки, понимая под ней общее учение о существовании метода науки. Не прошел мимо взора Кареева исследовательский «пробел» в труде Э. Бернгейма – полное отсутствие указаний на русские исторические труды [11, с. 353, 363].

Изучая книгу Ш.-В. Ланглуа и Ш. Сеньобоса «Введение в изучение истории», изданную в 1899 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 и интерпретации источников, к эвристическим способам познания. Начиная разрабатывать вопросы методологии истории, он внимательно следил за спором о «старом» и «новом» направлении в истории, развернувшимся в Германии и Франции, считал полезным для себя прочитать книгу А. Берра «La synthese en histoire» (1911) [11].

Дискурсивная полилогичность Кареева проявляется во владении иностранными языками и способностью пользоваться ими в общении, прямом или опосредованном, т.е. посредством текстов друг друга. Его исследовательская позиция нацелена на создание общей языковой среды и общего события, по поводу которого разворачивается обмен мнениями. Такая способность помогает Карееву решать две задачи: избегать односторонних концепций и преодолевать терминологические разногласия. 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 лично-

стью. Его сравнительный анализ концепций Т. Карлейля и Л.Н. Толстого – о соотношении роли личности и народных масс – также иллюстрирует умение вести интеллектуальный диалог [5, с. 91-93].

В философско-исторических трудах Кареева рельефно высвечивается проблема диалогического взаимовлияния культур Запада и Востока. Конструируя собственный вариант всеобщей истории, он использовал методологический потенциал историографии, которая к тому времени, по мнению исследователей, стала смело претендовать на роль теоретико-методологической парадигмы социального знания [7, с. 37]. Каждый новый том «Истории Западной Европы в Новое время» Кареева начинался с обширного историографического обзора и с аналитики ключевых текстов, посвященных этому периоду. Так, Кареев солидаризировался с Кондорсе в том, что крестовые походы положили начало «разговора» между Западом и Востоком. У этого же автора он заимствовал мысль о позитивной смысловой нагрузке «переходных» эпох в истории. В заслугу философии истории Боссюэта, Лорана и Гегеля русский историк ставил постановку вопроса о двух мирах во всемирной истории – Востока и Запада, с их культурно-историческими различиями. У Шеллинга он считал привлекательной идею дуальности и ценностного обмена культур Запада и Востока, а также идею разделения местной и всеобщей истории. В теоретических выкладках Гизо Кареев обращал внимание на идею многофакторности диалога культур. Соглашаясь с Боклем о наличии общих закономерностей, воздействующих на характер психической и социальной жизни разных народов, он все же считал нужным подчеркнуть важность понимания внутренней оригинальности и не тождественности культур [8, с. 159–160].

Культурный диалог, по мысли Кареева, вызревает в истории Запада и Востока постепенно, в течение многовековых контактов между народами, через преодоление таких традиционно негативных способов взаимодействия, как насилие, отчуждение или слепое копирование. Выделяя западный и восточный культурные типы, русский историк находил естественные причины их возникновения, главными среди которых являются общность территорий и плотное взаимодействие, ведущее к взаимовлиянию. В работе «Общий ход всемирной истории», которая была задумана как аналитический обзор всемирной истории в целом, Карееву удалось нарисовать широкую палитру взаимоотношений культурных миров. Они объединяются, обособляются, выступают в качестве преемника, играют главную или второстепенную роль, чувствуют свое единство, заимствуют, подчиняются, приспосабливаются и т.д. Весьма противоречивый в своих исторических формах, диалог культур, согласно Карееву, может на время прерваться, чтобы затем зазвучать в новых условиях, предполагающих плотное общение и совместную деятельность народов-соседей [12].

Дискурсивность Кареева проявлялась в его постоянных усилиях по уточнению понятий. В своих историко-философских трудах он старался распознавать смысл терминов в пластах сразу нескольких языков. Например, он замечал, что термину «интерпретация» теоретики придают разное значение: у Ланглуа и Сеньобоса оно узкое, как критика достоверности факта, у Бернгейма, наоборот, широкое, как оценка факта [11,

с. 413]. Другой пример связан с терминами «цивилизация» и «культура». То, что Гизо и Бокль называли цивилизацией, немецкие ученые обозначали термином культура. На взгляд Кареева, такое смешение терминов не совсем корректно, так как эти слова «не вполне между собой совпадают». Сам же он одобрял позицию П.Л. Лаврова, согласно которой культуру можно понимать, как сложившееся состояние общества, а цивилизацию – как процесс развития культуры. И с сожалением отмечал, что такая градация не обратила на себя внимания со стороны западных теоретиков [11, с. 423].

Как позитивист Кареев – сторонник поливариантной рефлексии. Он понимает, что нужны равные условия для разговора теоретиков, из которых главные: готовность каждого принимать позицию другого и обоюдное «знание тонкостей языка» [11, с. 413]. Именно поэтому, осваивая теоретические пласты новоевропейской литературы и следуя за новыми идеями, он не чувствовал должной отдачи со стороны западных коллег, не видел их аналогичной скрупулезной работы над русскими исследованиями. Например, анализируя обширную литературу по проблемам социологии, Кареев одобрительно отмечал интенсивный обмен идеей между теоретиками разных стран, рост числа переводной литературы. И здесь же с сожалением упоминал, что «русская социологическая литература остается до сих пор совершенно неизвестною на Западе» [10, с. 365]. В такой ситуации, иронизировал Кареев, вряд ли Дюркгейм узнает о существовании «самой сильной и глубокой» статьи, написанной Н.К. Михайловским на его книгу «О разделении общественного труда» [10, с. 369]. Схожую тональность имеет и другой пример. В своей статье «Два новых немецких историографических труда» (1911) Кареев отмечал, что в них неоправданно отсутствуют указания на русские исторические исследования, в частности, С.М. Соловьева и В.О. Ключевского.

Конструкции всеобщей истории Кареева демонстрируют тот факт, что философско-исторические изыскания могут и должны разворачиваться на платформе равноправного культурного взаимодействия. И здесь, на его взгляд, первые подвижки уже видны. Например, важность русских работ по истории революции признали французские историки, среди которых даже стало употребляться выражение «русская школа» [11, с. 502]. Впоследствии, в схожем регистре будут звучать суждения отечественных (Б.Г. Могильницкий) и западных (А. Валицкий) исследователей истории русской философии, которые позитивно оценят монографию Кареева «Крестьяне и аграрный вопрос во Франции в последней четверти XVIII века» (1879) и напомнят читателям, что К. Маркс в письме к М.М. Ковалевскому назвал эту книгу превосходной [1, с. 396; 7, с. 38].

В заключении можно предложить два вывода, которые не являются окончательными, а приглашают к дальнейшему теоретическому разговору о возможностях формирования интеркультурной методологии.

Первый вывод: при всей полноте понимания Кареевым традиционных и актуальных проблем философии истории, при всем его умении быть включенным в обсуждение резонансных тем, с учетом его лингвистических способностей, его труды в Европе были мало известны. Кареев

не получил признания со стороны западных коллег, подобно тому, как, например, был оценен Н.А. Бердяев [2; 6] или А.А. Богданов [9]. Почему – это вопрос для другого разговора. В любом случае, в Европе Кареев воспринимался лишь как представитель «русской школы» в истории французской революции и представитель «субъективной школы» в социологии. Стараясь поддерживать научную коммуникацию с европейскими учеными, Кареев, тем не менее не смог наладить взаимообогащающий диалог. Известны примеры того, как русские и западноевропейские мыслители в прямом диалоге воздействовали друг на друга, о чем, например, свидетельствует переписка Бердяева и Бубера [2, с. 21]. На фоне этих примеров дискурсивная полилогичность Кареева выглядит как игра в одни ворота.

Второй вывод. В историсофских построениях Кареева обнаруживается попытка, пусть до конца еще незавершенная, но важная, уйти от европоцентризма. Вопрос о взаимодействии культур, в частности, Запада и Востока, постепенно становится в трудах Кареева центрирующим. Он начинает задаваться вопросами: что такое культура? под воздействием каких факторов зарождаются разные культуры и какие этапы они проходят в своем развитии? как осуществляется взаимодействие культур и каковы плоды культурного диалога? чем отличается западный и восточный тип культуры и что между ними общего? Пытаясь ответить на эти вопросы, Кареев обращался к многообразным источникам, трудам мыслителей XVIII в. и XIX в., к работам современников, изучавших проблему взаимовлияния различных культур. Особо заметен его критический взгляд на разного рода проявления «узкого национализма». В своих воспоминаниях Кареев цитировал завет А. Мицкевича о времени, «когда народы, распри позабыв, в великую семью соединятся» [13, с. 171]. Он критиковал тех, кто пытался прямо или косвенно возвысить свою культуру. Среди них – Н.Я. Данилевский, воспевавший потенциал славянства, Ф. Гизо, утверждавший преимущества французской цивилизации, Г. Бокль, считавший эталоном историю Англии, В. Джоберти, верящий в гражданское и моральное первенство Италии [5, с. 96]. Оставаясь приверженцем европейского идеала человечества, Кареев контекстуально, во-многом даже и неосознанно, закладывал фундамент интеркультурной методологии, признающей важность изучения многополярного пространства культур.

Литература

Исследования

1. *Валицкий А.* История русской мысли от просвещения до марксизма. М.: Канон+, 2013.
2. *Гуревич П.С.* Н.А. Бердяев в контексте европейской философии // Вестник славянских культур. 2015. № 3 (37). С. 13–31.
3. *Дейк ван Т.* Дискурс и власть: Репрезентация доминирования в языке и власти. М.: ЛИБРОКОМ, 2015.
4. *Ильин В.В., Лебедев С.А., Губман Б.Л.* Введение в философию. М.: Проспект, 2019.

5. 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.
6. Куприянов В.А., Малинов А.В. И.И. Евлампиев. Русская философия в европейском контексте // Вопросы философии. 2018. № 10. С. 214–217.
7. Малинов А.В. Эволюция методологий: Н.И. Кареев и А.С. Лаппо-Данилевский // Творческая лаборатория историка: горизонты возможного (к 90-летию со дня рождения Б.Г. Могильницкого). Мат-лы Всеросс. науч. конф. с межд. уч. В 2 ч. Ч. 2. Томск: Национальный исследовательский Томский государственный университет, 2019. С. 36–41.
8. Михайлова Е.Е., Соболева Н.А. Н.И. Кареев о диалоге культур в русле воззрений западноевропейских философов XVIII–XIX веков // Вестник Тверского государственного университета. Сер. Философия. 2020. № 3 (53). С. 150–161.
9. Рыбас А.Е. Рецепция философских идей А.А. Богданова на Западе // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6: Философия. Культурология. Политология. Право. Международные отношения. 2010. № 4. С. 25–29.

Источники

10. Кареев Н.И. Введение в изучение социологии. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1897.
11. Кареев Н.И. Историка. Теория исторического знания // Кареев Н.И. Избранные труды / Сост. К.А. Соловьев. М.: РОССПЭН, 2010. С. 352–548.
12. Кареев Н.И. Общий ход всемирной истории: Очерки главнейших исторических эпох. Изд. 2-е. М.: ЛИБРОКОМ, 2011.
13. Кареев Н.И. Прожитое и пережитое. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1990.

Mikhailova, Elena E. *Discursive polylogicality of N.I. Kareev's works*

References

1. Valitsky, A. (2013), *Istoriya russkoy mysli ot prosveshcheniya do marksizma* [The history of Russian thought from enlightenment to Marxism], Kanon+, Moscow.
2. Gurevich, P.S. (2015), *N.A. Berdyaev v kontekste evropeyskoy filosofii* [N.A. Berdyaev in the context of European philosophy], in *Vestnik slavyanskikh kultur* [Bulletin of Slavic Cultures], no. 3 (37), pp. 13–31.
3. Dijk, van T. (2015), *Diskurs i vlast': Reprezentatsiya dominirovaniya v yazyke i vlasti* [Discourse and Power: Representation of Dominance in Language and Power], LIBROKOM, Moscow.
4. Plyin, V.V., Lebedev, S.A., and Gubman, B.L. (2019), *Vvedenie v filosofiyu* [Introduction to philosophy, Prospekt, Moscow.
5. Kosarskaya, E.S. (2016), *The problem of the typology of sociocultural development in the philosophy of history of Russian positivism of the late 19th – early 20th centuries*, Ph.D. Thesis, Moscow Region State University, Moscow.
6. Kupriyanov, V.A., and Malinov, A.V. (2018), *I.I. Evlampiev. Russkaya filosofiya v yevropeyskom kontekste* [I.I. Evlampiev. Russian philosophy in the European context], in: *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], no. 10, pp. 214–217.
7. Malinov, A.V. (2019), *Evolutsiya metodologiy: N.I. Kareev i A.S. Lappo-Danilevskiy* [Evolution of methodologies: N.I. Kareev and A.S. Lappo-Danilevsky], in:

- Tvorcheskaya laboratoriya istorika: gorizonty vozmozhnogo (k 90-letiyu so dnya rozhdeniya B.G. Mogilnitskogo)* [Historian's creative laboratory: horizons of the possible (to the 90th anniversary of B.G. Mogilnitsky)], Materials of the All-Russian Scientific Conference, Part 2, National Research Tomsk State University, Tomsk, pp. 36–41.
8. Mikhailova, E.E., and Soboleva, N.A. (2020), *N.I. Kareev o dialoge kultur v rusle vozzreniy zapadnoevropeyskikh filosofov XVIII–XIX vekov* [N. I. Kareev on the dialogue of cultures in the perspective of Western European philosophers of the 18th and 19th centuries], in: *Vestnik Tverskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya Filosofiya* [Bulletin of Tver State University, Series “Philosophy”], no. 3 (53), pp. 150–161.
 9. Rybas, A.E. (2010), *Retseptsiya filosofskikh idey A.A. Bogdanova na Zapade* [Reception of A.A. Bogdanov's philosophical ideas in the West], in: *Vestnik Sankt-Petersburgskogo universiteta. Ser. 6: Filosofiya. Kulturologiya. Politologiya. Pravo. Mezh-dunarodnye otnosheniya* [Bulletin of St. Petersburg University. Series 6: “Philosophy. Culturology. Political science. Law. International relationships”], no. 4, pp. 25–29.



ANTHROPOLOGY OF THE MASQUERADE IN THE CONCEPT OF FYODOR STEPUN

Marta Lechowska

В статье рассматривается проблематика маскарада в антропологической перспективе. Основываясь на письме Ф. Степуна к жене («Из писем прапорщика артиллериста», 1916), в котором дается характеристика Нового года как праздника, неотъемлемыми атрибутами которого являются маска и маскарад (как форма трансгрессии индивидуального «Я» в сфере культуры), автор различает два типа этого явления: развлекательный и философский, или трансцендентный (термины Степуна). Объясняя, что означают эти термины по отношению к театральному явлению, автор проводит различие между светскими (Новый год) и религиозными (Рождество, Святая Троица) праздниками. Затем в контексте анализа работы «Основные проблемы театра» (1923) ставится вопрос об условиях возможности маскарада философского типа. Степун, вводя понятия «единодушие» и «многодушие», выделяет три антропологических типа: мещанин, мистик и артист; только один из них отвечает условиям философского маскарада. Через сопоставление двух вышеупомянутых текстов раскрывается антропологическая основа театральных явлений, включая маскарад. Рассматривается также проблематика трагического в контексте антропологии и культуры; автор указывает на сходство между концепциями трагедии Степуна и В.И. Иванова. В основе обеих концепций трагедии лежит отношение человека, действующего в мире, к метафизическому идеалу. Последней отправной точкой рассуждений является утверждение, относящее понятие театральности в первую очередь к антропологическим категориям и лишь во вторую – к культурным феноменам. В тексте показана необходимая антропологическая подоплека феномена маскарада.

Ключевые слова: Ф.А. Степун, маскарад, антропология театра, трагедия, В.И. Иванов.

Jagiellonian University, Institute of Russian and East European Studies, Krakow, Poland

The article takes up the issue of the masquerade in an anthropological perspective. On the basis of F. Stepun's letter to his wife (included in his work *From the Letters of an Ensign Artilleryman*, 1916), in which the philosopher gives a characterization of the New Year as a holiday which inseparable attribute is the mask and masquerade (as a form of transgressing the individual self in the sphere of a culture), the author distinguishes the two types of this phenomenon – pure entertainment and philosophical or transcendental masquerade (these are Stepun's terms). The paper explains what these terms mean in relation to the theatrical phenomenon and also draws a distinction between the mentioned secular holiday and religious holidays, for example Christmas Day and Feast of Holy Trinity. Then, in the light of the text *The Main Problems of the Theater* (1923), the question about the conditions of the possibility of a philosophical masquerade is posed. Stepun, introducing the concepts of *единодушие* and *многодушие*, distinguishes three anthropological types – the city dweller, the mystic, and the artist; only one of them meets the conditions of philosophical masquerade. Thanks to the juxtaposition of these two mentioned above texts, the anthropological basis of the theatrical phenomena, including the masquerade, emerges. The article also raises the question of the tragic principle in the context of anthropology as well as culture. The similarity of the concepts of tragedy introduced by Fyodor Stepun and Vyacheslav Ivanov is shown. The final point of the considerations is the statement that refers the notion of theatricality first and foremost to an anthropological category, and only secondarily to cultural phenomena. The paper shows the necessary anthropological background for the phenomenon of masquerade.

Keywords: Fyodor Stepun, masquerade, anthropology of theatre, tragedy, Vyacheslav Ivanov.

In 1915, Fyodor Stepun, fighting on the Russian-German battlefield, wrote a letter to his wife in which he shared his impressions about the upcoming holiday: the New Year. According to the Russian philosopher, the New Year's time is radically different from all other holidays, including the religious ones, such as Christmas or the Holy Trinity. What distinguishes the New Year is the lack of reference to any specific event taking place in the archaic past. "*In illo tempore*" principle, known from the philosophy of religion [3, p. 409] – the axis of myth and ritual – does not apply in the case of the New Year. It is, as the Russian philosopher claims, a celebration that has a void content – this means that the act of celebration does not refer to any "what"; there is no narrative associated with this holiday. However, despite the lack of empirical, content reference, the New Year's time has a powerful – metaphysical – power. What is it about? Let us quote a longer fragment of Stepun's letter, reflecting both the atmosphere of the holiday and containing the conceptuality basic for the Russian philosopher's understanding of it.

“Ты знаешь, я люблю Новый год, но люблю этот праздник чем-то совсем другим в себе и совершенно иначе, чем праздники Рождества, Святой или Троицы. Елка, крестный ход вокруг кондровской церкви, а на следующий день в большом белом зале торжественный пасхальный стол, Христос Воскресе, батюшка, певчие и всеобщее христосование; кудрявые в пестрых лентах березы и звонкий девичий хор у балкона – все это помнится с самого раннего детства, все это вспомнится и по-новому озарится перед смертью. Совсем в стороне от всего этого живет чувство Нового года. Я не помню, когда полюбил эту ночь: музыку, вино, мечту, маску, но я знаю, что с чувством Нового года в душе нельзя стареть и невозможно умирать. Им опозорится старость и обесмыслится смерть. Сейчас здесь я понимаю это гораздо глубже и отчетливее, чем понимал раньше. И это постижение полно для меня глубокой скорби и резиньяции. Новый год – единственный совсем не религиозный, а если хочешь, чисто философский праздник. В нем нет прославления какого-либо метафизического события. Новый год трансцендентален: в нем утверждается всего только касание формы времени с бесформенной вечностью. Мне очень трудно передать тебе в той суматохе, в которой я сейчас пишу, то скорбное и пронзительное, что я знаю в себе как чувство Нового года” [21, p. 49].

The quoted passage testifies to the fact that Stepun did not reveal to his wife the theses of a well-thought-out, consistent system of thought, something deductively closed, but shared with her an intense inner experience, caused – and not for the first time, as the quoted passage allows to conclude – by a special time in the year. The artillery cadet (the position he held during World War I), giving in to the mood of the holiday, traced within himself, like a true phenomenologist, the reality his own experience made him aware of.

Let us note that the religious holidays mentioned in the passage are also remembered by the philosopher with great sentiment, however it is the New Year that stands out from the festive days known to him since his child-

hood. The thinker speaks directly about the philosophical character of the holiday. What this means, we read in the quoted fragment: “В нем нет прославления какого-либо метафизического события. Новый год трансцендентален: в нем утверждается всего только касание формы времени с бесформенной вечностью”. Developing his thesis about the philosophy of the New Year as a content void, the thinker *expressis verbis* continues the transcendental tradition of Kant [20]. It was the philosopher from Königsberg who emphasised that “transcendental” means “not disturbed by empiricism, not entangled in causal dependence” [16, p. 234–236]. It is therefore necessary to ask what this holiday refers to, or – in the spirit of semiotics – what it is a sign of. In other words: what are we celebrating at this time? What Stepun discovers is summed up in this statement: the meaning of the New Year, as a holiday of void content, is reduced to, as was said, its transcendentality, and this – within the framework of this letter – means “the moment of the meeting of time and eternity”. It should be added at once that time is assigned the category of form, and eternity the category of formlessness. In this context, Aristotle’s theory of prime matter and individual objects emerging, thanks to form, from it, is imposed. Stepun, therefore, sees the relationship between time and eternity in the spirit of Aristotle: time shapes and simultaneously – by giving form – limits endless eternity.

This moment of transcendentality is closely related to the mask that is the subject of our considerations. After all, the New Year is the period in which masquerades are customarily organised. According to Stepun, a person, experiencing the transcendental moment, reflexively puts on a mask – not only as a garish attribute, an ornament of the New Year’s period, but – potentially – as a sign of metaphysical experience. It is this experience that makes a person greedily enter into a masquerade in search of something that is transcending one-ness, not limited by a single identity, a specific fate. The mask, an inalienable attribute of the masquerade, symbolises the desire to come out of the finite, the individual. Knowing what a man is escaping from by putting on a mask, one should ask: where is this man going? The answer can be twofold: to what – and this is the key difference – is “beyond” or “above” individuality. It is in this alternative that there are two possible types of participation in the masquerade – both are aspirations to break out of the deaf prison of individuality, but one is lost in the horizontal multiplicity, while the intention of the other reveals its metaphysical, or vertical, nature.

Let us say that Stepun was a conscientious disciple of Solovyov, in whose works we find a distinction between false (“бесконечность стремления и одновременно невозможность удовлетворить его”) and right infinity (“бесконечность человеческой души, способной вместить всю бесконечность божества”)¹. Let us quote a longer fragment of Solovev’s *Lectures on Godman-*

¹ It is worth mentioning that even during his stay in Germany, where neo-Kantianism was the dominant philosophical system, Stepun identified himself with Solovyov’s thought: “В Германии же он выступал адептом философии Соловьева, отрицающая

hood that influenced Stepun's thought: "Безусловность, так же как и другие сходные понятия: бесконечность, абсолютность, имеет два значения: отрицательное и положительное. Отрицательная безусловность, несомненно принадлежащая человеческой личности, состоит в способности переступать за всякое конечное, ограниченное содержание, в способности не останавливаться на нем, не удовлетворяться им, а требовать большего... Начало истины есть убеждение, что человеческая личность не только отрицательно безусловна (что есть факт), то есть что она не хочет и не может удовлетвориться никаким условным ограниченным содержанием, но что человеческая личность может достигнуть и положительной безусловности, то есть что она может обладать всецелым содержанием, полнотой бытия, и что, следовательно, это безусловное содержание, эта полнота бытия не есть только фантазия, субъективный призрак, а настоящая, полная сил действительность" [19, p. 19–25].

In other words, returning to Stepun's division: non-finiteness, which man seeks through the cultural form of masquerade, can be of two kinds: either endless multiplicity, a parade of masks, multiplication of individual identities (the so-called empty, stupid infinity), or a qualitative, non-quantitative denial of finiteness, an entry into another – metaphysical – level (proper infinity).

However, it is necessary – within Stepun's concept – to strongly emphasise one source of the two types of masquerade. Throwing oneself into a procession of masks, in the exchange of roles, in the act of turning the world upside down, accompanied with unbridled laughter – although sometimes it remains at the level of a simple tendency to playfulness and re-winding – always grows out of, even if it sounds like pathos, metaphysical desire – the desire for eternity.

Let us deal with the first type of masquerade. Let us note, however, that the second type – at the level of "matter" – reproduces the same but gives it a different "direction".

The multiplicity of masks, the multiplicity of experiences, the multiplicity of love – an attempt to satiate the insatiable metaphysical hunger with all this – these are the experiences that a man who covers his face with a mask is craving. Playing behind the veil of a mask, first this one, then a

свою принадлежность к неокантианству" [14, p. 349]. But, on the other hand, it must be stressed that Stepun was aware of the importance of German thought for Russian culture: "Young publishers fully understood the significance of contemporary German thought for the Russian philosophy of that time. In fact, they were conductors of neo-Kantianism in Russia" [4, p. 71]. This apparent inconsistency is linked by the following statement: "В России Степун выступал активным пропагандистом западноевропейской культуры, прежде всего немецкой философии... Важно понимать, что проповедь Степуном западноевропейской мысли диктовалась его любовью к России, желанием дать ей все лучшее в мировой культуре, петровской жаждой научить, чтобы потом русские могли творить сами" [19].

completely different one, is a frenzy of not being oneself, a state of liberation and intoxication with this liberation, when all the basic limitations of the individual are exceeded: belonging to a given era, one's origin, age, one's own previous choices, irreversibly narrowing the range of possibilities present on the further path of life. The masquerade meets the aforementioned desire for another life (the life of someone else); it goes against the current of its irreversible course. The mask gives a lightness of detachment from one's own fate, from always the same facial features. With the help of a mask, a man seems to shed the burden of being only himself, gaining the power to be everyone else, and thus, it seems, everything.

This first type of masquerade based, according to Stepun, on a certain internal indisposition stops at the mere level of sole multiplication. The intoxication of not being oneself and, in this experience, negative freedom, does not allow a person to take up that metaphysical intention that lies at the bottom of the New Year's play. A man is too attached to his "I"; for a moment having desired something more, he finally confirms the existence only at the individual level: "Вечность во мне хочет освободиться от формы моего я. Но я маловерен. Тоскуя по вечности, я одновременно люблю себя, боюсь уничтожиться в ней, и в этой любви и боязни подменяю вечность дурной бесконечностью – хочу не смерти в безликом, а жизни в другом облике. Хочу другого себя, другой любви, другой судьбы" [21, p. 52].

Stepun explains this interpretation of indisposition with the temptation of multiplicity ("соблазн множественности"). He writes: "Уступать этому соблазну в плане своей подлинной, настоящей жизни не мудро, ибо нет более призрачной связи с вечностью, чем связь через мечту и случайную множественность" [21, p. 53]. It can be said that the masquerade experienced in this way is an experience of quasi-eternity – a careless intoxication with it.

However, the masquerade can be an expression not only (because it always has this element) of a silly search for infinity (or silly infinity, consisting only in infinite multiplicity), but a search for another ontological level – the fullness in which all multiplicity and individuality find their end. The proper intention of the masquerade is the search for the absolute level. This is how Stepun describes it: "В душе каждого человека неизбежен и иной план, тот план мечты, в котором как бы по праву скитаются призраки. В этом втором, ирреальном плане я только и утверждаю мой новогодний маскарад, где в условной атмосфере эстетического иллюзионизма моя певучая и острая тоска по вечности так странно преломляется в пленительных соблазнах многоликости" [21, p. 53].

It is clear that in the second type, this sweeping gesture of masquerade is in fact a metaphysical gesture: splitting from one's "I" is the reverse of something much more fundamental than the tendency to play. Refusal to be only oneself is a refusal to be enclosed in a time-separated "me". It is a disagreement with metaphysical separation. In our opinion, this issue – the role of the mask – was most accurately expressed by R. Goldt: "Маска как свидетельство многократного отелеснения человека имеет экзистенциальное значение" [10, p. 183].

At this point, an obvious question arises: how is it that this playful tone, which is always present in the masquerade, does not lose the metaphysical sounds that are so essential to it? In other words, the question we pose to Stepun here is this: What are the conditions for the possibility of a second type of a masquerade? What must necessarily be accomplished so that the masquerade is not just frivolous fun, that it does not move from the dimension of metaphysical intention to the level of idle entertainment, but that it “rolls on” the fuel of metaphysical yearning? Or maybe: Who should participate in it to guarantee the characteristic described by Stepun? The above questions approach the phenomenon of culture, which is the masquerade from the side of a person participating in it. The purpose of such a perspective setting is the anthropological justification of this phenomenon of culture – masquerade in its transcendental version (the second type).

To achieve the above goal, it is worth comparing here the two texts by Stepun – that from which the quoted letter comes: *Из писем прапорщика артиллериста* (1916) and the second: *Основные проблемы театра* (1923). The first, as was already said, comes from the front and is a spontaneous, letter-wing sentence of the matter to the wife of experiencing the New Year in wartime circumstances. The second text – already purely theoretical – published in Berlin (Stepun emigrated from Russia in 1922), seemingly has nothing to do with the first one. And yet, when one carefully reads the anthropological classifications contained in the second text, it is clear that it can be an interpretation of the reflections contained in the first text.

In the work *Основные проблемы театра* Stepun distinguishes three anthropological types – depending on what “way of being” prevails in them. One of them seems to guarantee the masquerade what is desirable for its seriousness – metaphysical shaking. In this text Stepun presents three types of people: a townsman, a mystic and an artist. It should be mentioned immediately, following Stepun, that these types do not coincide with social divisions [14, p. 347]: the criterion of typology is their internal orientation. It is therefore not so much a typology of human characters or personalities themselves, but rather “ways of being”. This term was introduced by Martin Heidegger [15, p. 179–185]; we use it in a simplified form – as denoting the basic reference of man to the world, expressed in the constant directing of man to a certain type of values. This means that man, by registering and recognising various values (of various types and levels), subordinates his life – his worldview and actions – to one type of them. It is a basic axiological reference.

So, a townsman is satisfied with the values of his existence, he feels “at home” among them, there is no need to give the world meaning from a higher level (“connecting” the diversity of world life into one meaning). All the variety of “worldly life” doesn’t even particularly appeal to him, since it’s his dumb belief – that there is no other dimension; with all unreflectiveness he adapts to this world, without needing any justification or “keystone”. Therefore, by emphasising this consent to the “scattered” reality that has no centre, Stepun expresses the essence of a townsman: *многоду-*

шие takes precedence over *единодушие*¹. If we recall Heidegger's idea that man is a being asking about his own being, we can state that the townsman escapes this definition. He does not ask, he does not pursue; he takes what he found on earth at face value.

The opposing "direction of being" is adopted by a mystic – he subordinates all aspects of life to religious values. While the townsman feels perfectly in the element of everyday life, the mystic, by necessity functioning in earthly realities, at the final level deprives them of all weight; they are important insofar as they are "illuminated" by the divine design and meaning. The townsman loves the variety of life, does not look for meaning for it in the "monochromaticity" of a higher level, while the mystic does not so much combine all the colours and voices of this world into one hymn of praise to the Creator (in such a situation he would affirm them), but at the final level he denies them a voice and "discolours the world" – deprives earthly life of colours ("Для мистического душевного строя вся жизнь – глухое умирание" [22, p. 34]). This is why the true religiosity and culture (creativity) – Stepun knew this already in 1910, when he wrote the work *Трагедия творчества* – never go hand in hand: "Возможна только жизнь в Боге, но навеки трагически неосуществима мысль о религиозной культуре. Бессмысленна потому, что культура есть творчество, а всякий творческий акт есть неминуемо разрушение синтетической целостности души, т.е. ее религиозной природы. Если есть вообще религиозное дело, то это дело не от мира сего, и если есть религиозность как предметная ценность, то она мыслима только за пределами мира, нам данного" [20, p. 195]. In this world, however, the tension between religiosity and creativity in human life takes on the tragic quality: "Человек... пребывает в состоянии трагической, противоречивой полярной напряженности, разрываясь единением с Богом и выполнением своей творческой мысли" [8, p. 340]. It's clear now that the mystic follows Spinoza's thought: only God is the true substance, other beings lose their inherent substantiality in his light. Applying the categories mentioned above, it must be said that in mysticism completely prevails *единодушие*.

Only the third type – the artist (let us remember that this is not about the psychological or social profile, but the artistic way of being) exceeds this binary (*единодушие* vs. *многодушие*), not caring about the principle of the excluded middle. The artistic way of being contains a multitude of possibilities – the artist hears and identifies with the multiplicity of voices (*многодушие*) and at the same time, being after all the subject (of thoughts and actions), he somehow chooses one of them (*единодушие*). On the one

¹ Stepun doesn't explain these terms; he just introduces them: "Предельного, трагического углубления борьба человека с самим собой за себя самого достигает... не там, где человек борется против зла, но там, где он борется против своей <широты>, которую надо бы <сузить>, т.е. там, где *положительное богатство человеческого многодушия катастрофически сталкивается с требованием строгого ограничивающего единодушия*" [22, p. 18–19].

hand, his inner disposition is so broad that it predisposes him to participate in the experience of people of different values, acting within different axiologies, internally passing through various life paths. On the other hand, however, what should always be emphasised when talking about the category called by Stepun *многодушие* is that man is always not a supra-individual, but an individual whole – as a thinking and acting individual – he puts certain values in the foreground. R. Goldt writes about this way: “В своем только на первый взгляд посвященном исключительно вопросам сценического искусства сочинении ‘Природа актерской души’ (1923) Степун зарисовывает схему человеческого сознания как поле порой трагической битвы между ‘положительным богатством человеческого многодушия’ и ‘строго ограничивающим единодушием’” [22, p. 113].

That is why in the artist his *многодушие* always finds limits in what Stepun puts in the category of *единодушие*, but also vice versa: unity is always “broken” by a multitude of voices (equivalent in the artist’s perception). The Russian philosopher expresses it in the following words: “В противоположность как мистицизму, так и мещанству артистизм всецело покоится на равномерном утверждении в душе человека обоих полюсов, на утверждении человека и как рассыпающегося богатства, и как строящегося единства” [22, p. 26].

The artist, as one who understands many ways of being, is doomed to experience eternal tension between them. A multitude of equally attractive voices, a multitude of almost equivalent possibilities – this is his “daily bread”. A person of an artistic nature does not want and cannot definitively decide on one of the ways; he cannot seduce the voice of various proposals of existing in the name of its superiority among others. This tension is perceivable in the following words: “Принципиальный отказ от несправедливости всякого последнего выбора” [22, p. 26]. And further – as a sign of the indelible, fundamental tension between the different ways of being in the soul of the artist: “Артистизм представляет собой своеобразнейший душевный строй патетического утверждения в груди человека всех взрывающих ее противоречий... гордиевский узел всемирных противоречий... во всякой подлинно артистической груди” [22, p. 26–27].

The word “contradiction” is significant in this context. The artistic way of being is the one that contains contradictory answers to the most important questions; it can be said that artistic existence is a correlate of “cultural polyphony” – a concept introduced by M. Bakhtin. If, according to the Russian philosopher of a dialogue, culture is an eternal dialogue around fundamental questions, then the artist is in a way a great cultural subject, containing various, very often contradictory, answers. There is only one difference – culture as a subject does not experience sadness, does not suffer, whereas the artist is condemned to an individual life, which entails making choices (“this, not that”), so he experiences all the mentioned above. That is so because one life, with choices that narrow the perspective (each choice limits the spectrum of future possibilities), is not able to realise all

possibilities, to live all “lives”, to experience all loves; an individual life is therefore doomed to lose (or give up) what one loves, and thus to suffer.

“Артистическая любовь всегда звучит скорбью и тревогой, в ней иступленный восторг всегда сопровождается отчаянием... В ее сладости всегда горечь. На конце ее жала – мед. Но все же – надо всем боль, боль избытка своего богатства, боль невмещаемости безмерного многодушия во всегда слишком скупо отмеренных формах судьбы” [22, p. 36]. Above all, however, the artist (understood as a way of being) carries within himself the lofty idea of love which cannot, in principle, be realised: “Доопытное предчувствие любви всегда исполнено в артистической душе такого пафоса безмерности и вечности, что всякий опыт неизбежно звучит предательством и изменой” [22, p. 36].

In this context, Don Juan appears to Stepun not as a constant betrayer, but, quite the contrary, as one who is betrayed by reality that cannot reach the ideal. Stepun writes: “Проблема Дон Жуана, как проблема артистической души, потому отнюдь не только проблема неверности, но и верности: верности искомому образу любви, – неверности его недостойным, недостаточным воплощениям. Подлинный Дон Жуан только в эмпирическом плане – жестокий властелин и ветренный повеса; в метафизическом он верный раб и светлый рыцарь” [22, p. 36].

The key to understanding Stepun’s words about Don Juan (as an exemplification of the artistic way of being) is the category of metaphysical desire. The ideal reality manifested in the desire – as its correlate – forever remains distant from concrete experiences and realisations; ideas are always “betrayed” by reality. There is no chance of obtaining the subject of metaphysical desire¹ – the positive divine unity of all². This thought coincides with the intuitions of Vyacheslav Ivanov, the mentor of Stepun. Ivanov wrote: “Сотворить <возможное> значит изменить единственно желанному и святому <невозможному>, иначе говоря: безусловному” [17, p. 159].

The masquerade is the cultural embodiment of this desire, and – resulting from the tragedy of existence – the inherent failure of every attempt to realize it. Stepun’s idea of the tragedy of human life also coincides with the discoveries of Ivanov³: “Вина мятежных первенцев Земли... и их алчность к действию и действительность из алчности, при бессилии к творчеству, родящемуся из полноты” [17, p. 158] and “<Что здесь не грех? Все – грех!>... так, по крайней мере, философствует Трагедия” [17, p. 156].

Stepun took these thoughts extremely seriously and consistently; the formula of his authorship is, in our opinion, the formula of tragedy brought to its (we mean the logic of tragedy) most distant consequences: “Не как носитель *злой* воли виновен человек перед Идеей, но как носитель *вся*

¹ This metaphysical desire (desire for unity) permeates entire Ivanov’s work [7, p. 148].

² About human creativity – in Stepun’s concept – never being able to achieve unity see [1, p. 772–773].

³ About the close intellectual-spiritual relationships between F. Stepun and V. Ivanov see [10, p. 178–186].

кой воли... Учение высокой трагедии – учение о том, что человек должен быть разрушен не только как сосуд зла, но и как сосуд добра, ибо лица добра и зла в последнем счете – одинаково позорные клейма на безликой сущности идеи” [22, p. 111–112].

The shocking truth about the necessity of destroying the human subject as the centre of both good and bad deeds undoubtedly is consistent with Ivanov’s conception of man¹. Recall that Prometheus, the hero of Ivanov’s drama, loses all the more miserably, the more capable he is of the purest intentions and the actions that flow from them [18, p. 112]².

What is the most interesting in the above context, in Stepun’s thinking we are dealing with the derivation of cultural forms from anthropological assumptions. The sharp contradictions of human existence mentioned above, the “electric discharges” of the artistic soul resulting from its basic condition, which Stepun calls *многодушие*, constitute the anthropological basis of theatre as a field of culture (“...блаженство художественного творчества заключается... в обретении внежизненной территории для реализации своего многодушия” [22, p. 45]) and acting as a profession: “Актерство не как специальное мастерство... но как внутреннее мастерство перевоплощения, как мастерство переселения своей души в самые разнообразные души своего многодушия” [22, p. 53]. It is worth adding that Stepun equalises the two types of acting – anthropological and professional: “Между мастерством сценического переживания настоящего, не случайного на сцене актера и жизненным актерством творчески артистической души нет потому никакого принципиального различия” [22, p. 53].

In the light of the above, it is clear that masquerade, as one of the theatrical forms, is also based on the phenomenon of internal acting; the *sine qua non* condition for the existence of a philosophical variant of it is the artistic way of being, with its great clashes within one existence (*многодушие*).

Therefore, answering the question asked above about the conditions of the possibility of a philosophical masquerade characteristic of the New Year, we repeat that it is made possible only by the artistic way of being, organically gravitating towards the mask³. Forms of a culture are, within the framework of the discussed concept, the objectification of anthropology, and the basic function of a culture – in this case theatre and one of its forms, masquerade – is therefore to provide man with space for playing individual roles of internal drama. We should add, that Stepun is one of the few thinkers to give masquerade such a deep cultural significance: “Федор Степун... находится среди немногих интеллектуалов своего времени, признавших за человеческим стремлением к экзистенциальному маскараду право на существование” [10, p. 186].

¹ Anti-individualism (as well as anti-positivism) in Ivanov’s concept of culture is emphasized by the Polish author Andrzej Dudek [2, p. 216].

² About the problem of tragedy in Ivanov’s conception see [5, p. 155–171, 203–217].

³ On the political context of this anthropological type see [11, p. 228–229].

References

Research

1. Chernysheva, A., & Kostikova, A. (2018), Russian Neo-Kantianism of Fyodor Stepun and Sergius Hessen: Features of the Philosophy of Culture, in: *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, vol. 283, pp. 771–774.
2. Dudek, A. (2000), *Wizja kultury w twórczości Wiaczesława Iwanowa* [A vision of culture in V.I. Ivanov's work], Księgarnia Akademicka, Cracow.
3. Eliade, M. (1966), *Traktat o historii religii* [A treatise on the history of religions], transl. by W. Kowalski, "Książka i Wiedza", Warsaw.
4. Kantor, V.K. (2012), Fyodor Stepun, "Musaget", Emilii Medtner, in: *Kantovsky Sbornik. Selected Articles 2010–2011. Academic Journal*, Immanuel Kant Baltic Federal University Press, Kaliningrad, pp. 70–79.
5. Lechowska, M. (2015), *Teatr misteryjny w kulturze rosyjskiej* [Mystery theater in Russian culture], Księgarnia Akademicka, Cracow.
6. Hartmann, J. (ed.) (2004), *Słownik filozofii* [Dictionary of philosophy], Cracow.
7. Woźniak, A. (1990), Kultura i żywioł. Wiaczesława Iwanowa koncepcja kultury [Culture and the element. Vyacheslav Ivanov's concept of culture], in: Łuźny, R. (ed.), *Literatura rosyjska i jej konteksty. Praca zbiorowa* [Russian literature and its contexts. Collective work], Wrocław, Warsaw, Cracow, Gdańsk, Łódź, pp. 141–150.
8. Voznyuk, M.A. (2010), Problema cheloveka v filosofii F.A. Stepuna [Problem of man in F.A. Stepun's philosophy], in: *Vestnik MGTU* [Moscow State Technical University Bulletin], no. 2, pp. 337–341.
9. Goldt, R. (2015), "Dolg grekha"? Etos lichnosti i vopros nasiliya u F.A. Stepuna ["The debt of sin"? The ethos of personality and the issue of violence in F.A. Stepun's view], in: *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], no. 10, pp. 112–118.
10. Goldt, R. (2012), Demony maskarada. Problematika maski, lika i lichnosti v tvorcestve Fedora Stepuna i Vyacheslava Ivanova [Demons of the masquerade. Problems of the mask, face and personality in the works of Fyodor Stepun and Vyacheslav Ivanov], in: Kantor, V. (ed.), *Fyodor Avgustovich Stepun* [Fyodor Avgustovich Stepun], ROSSPEN, Moscow, pp. 178–186.
11. Kantor, V. (2011), "Krushenie kumirov", ili odolenie soblaznov. Stanovlenie filosofskogo prostranstva v Rossii ["Crushing idols", or overcoming temptations. The formation of philosophical space in Russia], ROSSPEN, Moscow.
12. Kantor, V., *Stepun v Germanii* [Stepun in Germany], URL: <https://magazines.gorky.media/vestnik/2001/3/stepun-v-germanii.html>.
13. Lukyanenko, A. (2013), Fyodor Stepun: na puti k transtsendentalnoy (kantianskoy) ekzistentsii [Fyodor Stepun: on the way to transcendental (Kantian) existence], in: *Istoricheskije, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kulturologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art history. Questions of theory and practice], no. 2 (28), Gramota, Tambov, pp. 105–108.
14. Steinberg, E. (2020), "Mnogodushie" F.A. Stepuna kak sredstvo adaptatsii v period sotsialnogo sloma ["Mnogodushie" of F.A. Stepun as a means of adaptation in the period of social breakdown], in: *SLAVIA časopis pro slovanskou filologii* [SLAVIA Journal for Slavic Philology], vol. 89, pp. 339–353.

Sources

15. Heidegger, M. (1994), *Bycie i czas* [Being and Time], translated by B. Baran, PWN, Warsaw.
16. Kant, I. (2010), *Krytyka czystego rozumu* [A critique of pure reason], vol. 2, transl. by R. Ingarden, PWN, Warsaw.
17. Ivanov, V.I. (1974), O deystvii i deystve [About act and action], in: Ivanov, V.I., *Sobranie sochineniy* [Collected works], vol. 2, FOYER ORIENTAL CHRETIEN, Bruxelles, pp. 156–170.
18. Ivanov, V.I. (1974), Prometey [Prometheus], in: Ivanov, V.I., *Sobranie sochineniy* [Collected works], vol. 2, FOYER ORIENTAL CHRETIEN, Bruxelles, pp. 105–155.
19. Solovyov, V.S. (1912), Chteniya o Bogochelovechestve. Chtenie vtoroe [Readings about Godmanhood. Reading 2], in: Solovyov, S.M., and Radlov, E.L. (eds.), *Sobranie sochineniy Vladimira Sergeevicha Solovyova* [Collected works of Vladimir Sergeevich Solovyov], vol. 3, Knigoizdatelskoe Tovarishchestvo “Prosveshchenie”, St. Petersburg, pp. 15–26.
20. Stepun, F. (1910), Tragediya tvorchestva [The tragedy of creativity], in: *Logos*, vol. 1, pp. 171–196.
21. Stepun, F.A. (1926), *Iz pisem praporshchika artillerista* [From the letters of the ensign artilleryman], Plamya, Prague.
22. Stepun, F.A. (1923), *Osnovnye problemy teatra* [The main problems of the theater], SLOVO, Berlin.



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

Ольга Пчелина

В статье рассматривается творческая деятельность Д.С. Мережковского (1865–1941), «литературного источника» эпохи «духовного перелома» (Н. Бердяев). Являясь одним из инициаторов отечественного символизма и будучи представителем русского религиозного ренессанса, Мережковский не ограничивал себя ни «символистскими», ни национальными рамками, всегда «претендуя на большее: на водительство, литературно-художественное, религиозно-философское, общественно-политическое» (М. Вишняк). Такого рода творческая установка изначально предполагала межкультурный подход, полилог религии, культуры и философии. Начав с обоснования «нового направления» в искусстве – символизма, «субъективно-художественной критики» в качестве метода философствования и поиска религиозного смысла культуры, Мережковский развивал темы сопряжения культуры и революции, противоречий культуры и цивилизации, «религиозной общности», необходимости религиозно-нравственного и культурного возрождения общества путем формирования Вселенской Церкви. Эти и другие темы сразу же включались им в широкий культурный и историко-философский контексты, что располагало Мережковского к более глубокому анализу и интерпретации. Представляется, что межкультурная философская позиция Мережковского сформировалась вследствие признания им уникальности и важности каждой философской системы и традиции, что позволило ему выйти в своем творчестве на качественно новый уровень философского диалогизма, который можно рассматривать как один из примеров интеркультурного полилога.

Ключевые слова: Мережковский, русский религиозный ренессанс, «собеседующее сомышление», многоголосие, межкультурная философия, полилог.

Поволжский государственный
технологический университет

The article is devoted to the analysis of the creative activity of Dmitry Merezhkovsky (1865–1941), the “literary source” of the time of the “spiritual turning point” (N. Berdyaev). It is pointed out that Merezhkovsky, being one of the initiators and theorists of Russian symbolism and a well-known representative of the Russian religious renaissance, did not want to limit himself to either “symbolist” or national frameworks, as he always “claimed more: leadership, literary and artistic, religious and philosophical, social and political” (M. Vishnyak). This kind of attitude to creative work initially assumed an intercultural approach, which obviously implied a polylogue of religion, culture and philosophy. Beginning with the justification of a “new direction” in art – symbolism, or “subjective-artistic criticism” regarded as a genuine method of philosophizing and searching for the religious meaning of culture, Merezhkovsky widely developed in his works the themes of the conjunction of culture and revolution, the contradictions of culture and civilization, “religious community”, the need for religious, moral and cultural revival of society by forming the Universal Church. These and other themes were immediately included by him in a wide cultural and historical-philosophical contexts, which enabled Merezhkovsky to make a deeper analysis and provide a more interesting interpretation. It is suggested that intercultural philosophical position of Merezhkovsky was formed as a result of his recognition of uniqueness and importance of each philosophical system and tradition. A conclusion is made that this helped the Russian thinker to reach an essentially new level of philosophical dialogism, which can be regarded as an example of intercultural polylogue.

Keywords: Merezhkovsky, Russian religious Renaissance, “conversational thinking”, polyphony, Intercultural philosophy, polylogue.

Прежде чем приступить к раскрытию заявленной темы, необходимо сделать небольшое вступление. Структуру и содержание нашей статьи определила статья А.В. Малинова «Философия полилога»¹. Какие именно положения публикации способствовали этому?

Приведу основные из них. «Полилог предполагает равноправие философских традиций, школ, направлений, признает разнообразие путей достижения истины, тесную связь философского мышления с тем типом культуры, общества и мировоззрения, которые его порождают». «Философия полилога должна... опираться на достижения различных философских школ, суммируя и развивая те идеи, которые были сформулированы в результате самостоятельного и добросовестного мышления», «философия может быть не только монологичной и диалогичной, но и многоголосной». Автор «Философии полилога» выделяет три детерминанты, в пределах которых действует мышление: культура, вера, общество и предлагает рассматривать различные философские традиции не в качестве конкурентов, а как равноправных собеседников, признать равноправие философских школ, эпох, мыслителей, осознавая «собеседующее сомышление» как новый интеллектуальный и культурный опыт, поскольку философский полилог стремится к реактуализации и домысливанию идей и концепций прошлого [5, с. 7–11]. Все это свидетельствует о том, что «настало время разработать новый тип философствования, основанный на взаимовлиянии философских культур и традиций» [7, с. 10].

Представляется, что вышеперечисленные положения во всей полноте соотносятся с творческим наследием одного из знаковых представителей эпохи русского символизма и религиозного ренессанса Дмитрия Сергеевича Мережковского.

Во-первых, обратим внимание на личность и творческий статус Мережковского. «Определите-ка его, кто он: критик, поэт, мистик, историк? То, другое и третье или ни то, ни другое, ни третье? Но тогда кто же он? Кто Мережковский?», – вопрошал Андрей Белый [11, с. 376].

Современники и последователи Мережковского характеризовали его как декадента, символиста, исторического романиста, публициста, оратора, драматурга, журналиста, переводчика, сценариста, художника, мыслителя, мистика, учителя, вождя, идеолога, религиозного философа, богоискателя, «страстного охотника за идеями», «философствующего литератора», «культурного себялюбца», «одинокого странника», «пленника культуры», «загадку, которая упала к нам из будущего», «пророка будущей культуры», «художника-мыслителя», занимавшегося проблемами тысячелетий. «Если бы я был философом, я постарался бы донести мысль до окончательной ясности... Но я не проповедую и не философствую... я только описываю свои последовательные внутренние переживания», – так объяснял свое творческое кредо Мережковский во введении к полному собранию его сочинений [24, с. 5].

О способности к интеркультурной коммуникации русского «европейца», «международного человека» по образованию и темам (В.В. Роза-

¹ В статье рассматривается интеркультурная философия, или философия полилога, представляющая альтернативу компаративистике [5].

нов) можно судить по многочисленным отзывам современников, в частности М.М. Пришвина, отмечавшего, что «Мережковский – европеец, воспитанный человек в том лучшем образе, в каком мы представляем себе иностранца» [2, с. 88]. Известно, что книги Мережковского «в разных переводах можно было найти в любом книжном магазине любой страны Европы», а «в Англии, Франции и Германии имя Мережковского произносилось с почтением наряду с именами Чехова и Горького» (перевод мой. – О.П.)¹ [10, с. 125].

Т. Манн, знакомый с работами Мережковского, разглядел в нем «гениальнейшего критика и мирового психолога после Ницше» [6, с. 238]. З. Фрейд высказывался о глубоком влиянии Мережковского на свое учение в книге «Леонардо да Винчи и память его детства», а К.Г. Юнг – о влиянии идей Мережковского на формирование своих воззрений². Итогом знакомства Мережковского и Мёллера ван ден Брука³ стали публикация статьи А. Мёллера «Толстой, Достоевский и Мережковский» (1904) и совместный проект – издание первого полного собрания сочинений Ф.М. Достоевского на немецком языке (со вступительными статьями Мережковского в качестве предисловия). Ю. Леман в книге «Русская литература в Германии. Восприятие русской литературы в художественном творчестве и литературной критике немецкоязычных писателей с XVIII века до настоящего времени»⁴ называет Мережковского «одним из важнейших посредников между немецким обществом и русской культурой» и подтверждает интенсивность рецепции его идей в произведениях Гофманстала, Бара, Гессе и многих других известных авторов [4, с. 48].

Таким образом, Мережковский действительно являет собой особый, «интеркультурный» тип личности.

Во-вторых, это творческие методы, формы и авторские стратегии Мережковского. О масштабе фигуры Мережковского свидетельствуют не только творческая «многожанровость», но и его способность синтеза «философских культур и традиций», способность «домысливать идеи и концепции прошлого» и создавать проекты. Вовсе не случайно Н.А. Бердяев называл Мережковского «художником-мыслителем», занимавшимся проблемами тысячелетий, акцентировал внимание на связи писательского дара и философского миропонимания. За Мережковским закрепилась репутация человека, «объехавшего весь мир и прочитавшего всех классиков» [3, с. 127]. «Все его творчество – медленное прорастание в глубинные и плодоносные пласты Истории: Россия Александра, Павла, Петра, Ита-

¹ В оригинале: «In England, France and Germany, Merezhkovsky was spoken of the one breath with Chekhov and Gor'ky».

² Главный редактор издательства «Мусагет» Э.К. Метнер свидетельствовал, что «в библиотеке Юнга имеется и вся трилогия “Христос и Антихрист”, а также работы Мережковского о Наполеоне, Толстом и Достоевском» [9].

³ Встреча А. Мёллера (автора знаменитой работы «Das Dritte Reich») с Мережковским состоялась вследствие увлеченности немецкого мыслителя творчеством Достоевского, с которым он познакомился через книгу Мережковского «Л. Толстой и Достоевский».

⁴ Опубликовано в 2015 г., в русском переводе вышла в 2018 г.

лия Леонардо, Эпоха Апостата, теперь – Эгейская культура и далее – Египет, Вавилон. Для него познание прошлого – реальное общение в духе и лестница посвящений», – полагал Н. Бахтин [1, с. 362]. Называя идеи Мережковского «экспортом новых течений», современники признавали его умение «творить культуру», «освещать своим мирозерцанием все – науку, жизнь, искусство». Становится понятным потребность Андрея Белого придумать для деятельности Мережковского какую-то еще «не проявившуюся в нашу эпоху» форму творчества [11, с. 381].

Метод «субъективной критики»¹, который Мережковский противопоставлял критике научной, использовался им с единственной «откровенно субъективной» целью – «показать за книгой живую душу писателя – своеобразную, единственную, никогда более не повторяющуюся форму бытия», изобразить действие этой души на «ум, волю, сердце, на всю внутреннюю жизнь критика», суметь найти «неожиданное в знакомом, свое в чужом, новое в старом», по-новому открыть для себя «великих незнакомцев», «объяснить» великих писателей прошлого «в своем свете, в своем духе, под своим углом зрения», сделать частью своей души этих «верных друзей, тихих спутников жизни», органично вписать своих собеседников в контекст современности [20, с. 353]. «Вечные спутники»² Мережковского – это «многоголосие» равноправных собеседников, блестящий пример «собеседующего сомышления».

Обращаясь к творчеству «великих», Мережковский отыскивает источники идей, отмечает особые исторические события, обращает внимание на мельчайшие детали и нюансы, «эстетические подробности»: вкусы, взгляды, специфику культуры, философию, мировоззрение, при этом всегда акцентируя внимание на продуктивности исторической и временной дистанции. Несмотря на то, что критика обвиняли во «власти цитат», в присвоении «чужого», в стремлении показать себя через великих людей, его метод «субъективно-художественной» критики был признан «типом критики философской и даже религиозно-философской», «характерным русским явлением» [13, с. 306–307].

С помощью метода «комментированного чтения» исторических текстов Мережковский выражал собственные религиозные и философские взгляды. Напомним, что великолепное знание древних и современных языков позволяло ему работать с оригиналами, быть свободным от чужой интерпретации, а также заниматься переводами Эсхила, Софокла, Еврипида. Работая с тестами, он выискивал «звенья цепи», соединявшие

¹ Речь идет о методе субъективной критики, специфика и необходимость которой были обоснованы Мережковским в работе «О причинах упадка и о новых течениях русской литературы» (1893).

² Сборник «Вечные спутники. Портреты из всемирной литературы» (1897) – это цикл статей (в том числе «Акрополь», «Трагедия целомудрия и сладострастия» (об «Антигоне» Софокла)) и литературных портретов (Марка Аврелия, Плиния Младшего, Кальдерона, Сервантеса, Гете, Монтеня, Флобера, Ибсена, Достоевского, Гончарова, Тургенева, Майкова, Пушкина). Сборник выдержал несколько изданий еще при жизни автора, его вручали гимназистам при успешном окончании гимназии.

«века, культуры и религии»: «...взоры людей невольно обращаются назад, к великим произведениям древности, со смутной надеждой найти в них отзвуки наших дней» [26, с. 359]. Опираясь на опыт великих культур, религиозный мыслитель выстраивал исторические параллели, выискивал аналогии, анализировал взаимосвязь различных культур и цивилизаций в надежде понимания современных общественных процессов, искал возможность проецирования богатого исторического опыта на современную культурную ситуацию и прогнозирования будущего. Согласно Мережковскому, «всякое общество зиждется на... воле к добру, бытию, созиданию» и «от начала времен путь человечества есть путь к божественному Обществу, Царству Божьему» [25, с. 125; 22, с. 286]. Тезисом «в прошлом я ищу будущее» мыслитель выразил понимание всей истории человечества как стремления к достижению единой цели – построения Божественного Общества, Третьего Завета, Царства Духа с идеалом «Святой плоти».

Как видим, идея признания равноправия философских школ, эпох, мыслителей, осознания «собеседующего сомышления» как нового Интеллектуального и культурного опыта, способность реактуализировать и домысливать идеи и концепции прошлого – все это без исключения имеет отношение к Мережковскому и основным концептам его творчества.

Религия

«Ум отвергает, сердце ищет Бога» [19, с. 39]. Уже в своих самых ранних сочинениях и критических очерках Мережковский противопоставляет «беспредельную умственную независимость», которую жаждало человечество, «святости нескончаемого незнания», которое таится в нравственной природе человека. Согласно Мережковскому, вера – это чувство (сердце), совесть и воля, а знание – это сознание, ум, *intellectus*; при этом «ум часто блуждает», в то время как сердце и совесть «почти всегда на правом пути» [19, с. 40]. Разница между верой и сознанием веры принципиальна для Мережковского: «Не все, кто думает верить, – верит; и не все, кто думает не верить, – не верит» [19, с. 38]. Вера человека связана с его волей, причем с волей «всемогущей», которая «сама есть чудо», это вера в чудо Воскресения Христова и в чудо воскресения России. Следуя в русле размышлений средневековых философов, понимая знание как «великий дар Божий», Мережковский предупреждал о том, что если научное творчество строится на бездуховной основе, наука превращается в «ученое невежество», «научные изобретения, чудеса механики» – в «чудеса дьявола», а сам творец – в «ученого троглодита с чудесами дьявола – самого дикого из дикарей» [25, с. 67].

Изучая различные исторические эпохи, Мережковский заметил, что сомнения в «благах» цивилизации наметились еще с древнейших времен: сравнивая эпоху римского императора Марка Аврелия с концом XIX в., подчеркивая внешнее и внутреннее соответствие исторических периодов, он пришел к заключению, что «внешнее счастье» в виде просвещения и материального довольства не доставили людям ни душевного спокойствия, ни удовлетворения, не избавили от социального напряжения и тревожных состояний. «Мы гордимся нашими знаниями и теряем

образ человеческий, становимся подобными варварами среди унылой и нелепой роскоши, среди грандиозных изобретений современной техники», – писал мыслитель [18, с. 358]. Сопоставляя современные ему события с теми, что происходили в разные исторические эпохи, Мережковский пришел к выводу, что гибель таких великих цивилизаций, как ассирийско-вавилонская, римская и эллинистическая, была связана с умалением религиозного начала культуры и стремлением к «дурной бесконечности». «Религия есть... то, что связывает, скрепляет людей в общество», если вынуть из него эту скрепу, то оно распадается, из живого тела становится мертвою «массою» [25, с. 59].

Путь религиозного преображения Мережковский рассматривал как путь спасения человечества. Разделяя мысли П.Я. Чаадаева об историческом предназначении России, о вселенской богочеловеческой культуре, о религиозном призвании и великой духовной будущности России, о ее способности «решить все вопросы, о которых спорит Европа», он выступал против высокомерного презрения к «безбожному, гнилому Западу» и утверждения России как единственного народа-богоносца, не выделяя превосходство России над другими народами, а видел преимущество в том, что путь России совпадал с путем объединения человечества.

Мережковский предложил религиозный «проект» будущего – «Третий Завет» с идеалом «Святой Плоти»¹ как символа личности, культуры и общества. Он отстаивал необходимость культурного, религиозно-нравственного возрождения общества путем формирования Вселенской Церкви. Воспринимая Россию и Европу как целое, культуру – как всемирную, а церковь – как единую для всех, Мережковский мечтал о духовно-нравственном перерождении, едином всечеловеческом союзе – «Церкви Христовой Вселенской», о Третьем Завете, в котором «соединится Третья Россия с Третьей Европой» [27, с. 29].

Культура

«Культуру должно определить как взаимодействие целых поколений для достижения единой бескорыстной, идеальной цели... *цели мистической, религиозной*» [21, с. 173–174]. Мережковский указывает на присутствие в слове «культура» древнего латинского корня «cultus» – почитание богов, уточняя, что связь человеческого сердца с божественным началом мира есть то духовное, бескорыстное «зерно», которое объединяет все исторические культуры [21, с. 174]. С позиции интерпретации Мережковским культуры как пути религиозного преображения личности можно заметить, что культура стала новой фазой в судьбе всего человечества, на которой возможно достижение подлинного бытия.

Уникальность и ценность каждой национальной культуры для Мережковского несомненна. Культура уже потому является великой, что в ней выражается «гений народа», а гении «живут, идут за нами, как буд-

¹ Этот идеал Мережковский рассматривал как символическое понятие, олицетворяющее собой землю, общество, культуру, и акцентировал внимание на том, что «дух и плоть могут, и должны сосуществовать в органическом единстве, но... дух должен быть освящен плотью; плоть должна быть оправдана духом».

то провожают нас к таинственной цели; они продолжают любить и страдать в наших сердцах, как часть нашей собственной души, вечно изменяясь, вечно сохраняя кровную связь с человеческим духом. Для каждого народа они – родные, для каждого времени – современники, и даже более – предвестники будущего» [20, с. 353].

Как видим, творческий путь Мережковского был изначально ориентирован на умение слушать и слышать «чужого», на уважении и понимании ценности каждой культуры, на способности выходить «за границы» собственных представлений и расширять горизонты культурфилософской рефлексии. Более того, его излюбленная триада «тезис–антитезис–синтез» и извечное стремление к синтезу, к троичности, к Третьему открывали широкие возможности для построения новых (чаще утопических) проектов, альтернативных концепций и сценариев будущей культуры и будущего общества.

Философия

«Могу сказать по совести: все, что я говорю и думаю по вопросам религиозным, идет не от книг, не от чужих мыслей, а от моей собственной жизни, – все это я пережил» [17, с. 321]. Подчеркивая главенствующую роль Мережковского в проявлении «религиозного беспокойства и религиозного искания», Н.А. Бердяев обратил внимание и на философичность творческих поисков современника, его дар создавать оригинальные религиозно-художественные концепции [12, с. 228–229]. Специфика творчества представителей русского религиозного ренессанса, согласно Бердяеву, проявилась в «переходах» за границы философского познания в философии, за границы искусства в поэзии, за границы политики в направлении эсхатологической перспективы, в русле которых и разрабатывались оригинальные культурфилософские концепции и системы. Каким образом эти «переходы» реализовались у Мережковского?

Первое направление, связанное с переходом «за границы искусства» в поэзии, соотносится с «новым искусством» – символическим, с тем переворотом, который «вернет искусство к религии», ибо религия есть отчизна искусства, «голова» культуры, ее начало: без религии не бывает культуры и со временем культура «не вытеснит, а лишь *заменит* собою религию, займет ее место, то есть она сама станет *религией*» [19, с. 86].

Второе – переход за «границы философского познания» – иллюстрирует призыв Мережковского перейти «от великого созерцания к великому действию» и шире – от создания символических форм и «нового искусства» к созданию культуротворческих проектов, охватывающих все сферы бытия человека.

Третье направление, связанное с «границами политики в направлении эсхатологической перспективы», пересекается с эсхатологической темой – идеей конца, которая «сделалась основной религиозной идеей Мережковского, и свою концепцию христианства он называет апокалиптической, противопоставляя ее христианству историческому»¹ [12, с. 247].

¹ Понимание неполноты, исчерпанности исторического христианства, убеждение в том, что в нем не осталось воды, чтобы «утолить социальную жажду», что

Как известно, Мережковский не только развивал философские, культурологические и религиозные идеи, но и творчески переосмыслял общественные настроения, стремился выразить то мировоззрение, которое преобладало в общественной и культурной жизни России. Необходимо отметить религиозно-философские собрания в Санкт-Петербурге (1901–1903), которые были откликом на интерес общества к религиозным темам. Собрания задумывались как встреча-диалог духовенства и интеллигенции по вопросам веры и общественных проблем. Для представителей духовенства это был своего рода путь к единству, чтобы этим «единством» можно было вместе жить и работать на «общерусскую пользу» [16, с. 4]. Оценивая своевременность «вопрошаний» религиозно-философских собраний, Бердяев и здесь отмечал главную роль Мережковского, «выступавшего со стороны светской культуры» [14, с. 196]. Собрания – это общественное событие всероссийского масштаба, что позволяет признать Мережковского ключевой фигурой «духовно-культурного ренессанса» и религиозным философом [14, с. 196]. В контексте же рассматриваемого нами вопроса это еще одно подтверждение того, что творческое наследие Мережковского являет собой синтез философии, культуры и религии, новый тип философствования, демонстрирующий равноправие философских традиций, школ, направлений и признающий разнообразие путей достижения истины. Творчество Мережковского раскрывает, опираясь на достижения различных философских школ, тесную связь философского мышления с типами культуры, общества и мировоззрения.

В 2020 г. исполнилось 155 лет со дня рождения Мережковского, в связи с чем уместно процитировать современников юбиляра: Н.А. Бердяева, который оценил «гениальность» «великих и вселенских», «самых нужных» для человечества религиозных тем, поднятых Мережковским; П.Б. Струве, назвавшего идеи Мережковского «далеко заброшенным идейным якорем»; А.А. Блока, написавшего следующее: «Идея его – такая огромная идея, что заранее можно сказать, не вынесет он ее... сторит, но нам в наследство ту же великую думу оставит» [15, с. 208]. Согласимся и с мнением философов и историков русского зарубежья Г.П. Струве, В.Н. Ильина, Н.О. Лосского, В.В. Зеньковского С.А. Левицкого, которые дали высокую оценку литературно-художественным, общественно-политическим, религиозно-философским идеям Мережковского, подчеркнув их практическую направленность [8].

Возвращаясь к тезисам А.В. Малинова о том, что «философия может быть... многоголосной» и что «история европейской философии не знает равенства», сделаем небольшое уточнение. В многоголосии различают *гомофонию* и *полифонию* в зависимости от соотношения голосов. Евро-

историческое христианство не вмещает всей полноты христианской истины, привело Мережковского к идее «Третьего откровения». Как на слабую сторону «исторической церкви» он указывал на понимание христианства с точки зрения религии личной, которая не могла гарантировать общественного спасения, что также обуславливало необходимость перехода от исторического христианства к эсхатологическому.

пейская философия, судя по всему, предпочла первый путь – гомофонный тип многоголосия, характеризующийся разделением голосов на главный и сопровождающие, и этот тип принципиально отличается от второго типа многоголосия – полифонии, основывающейся на равноправии голосов, которому и следовал Мережковский, предвосхитив полифонизм М.М. Бахтина, в духе мессианской идеи «не над всеми возвыситься, а чтобы послужить всем!».

Литература

Исследования

1. *Бахтин Н.М.* Мережковский и история // Д.С. Мережковский: pro et contra. Личность и творчество Дмитрия Мережковского в оценке современников. СПб.: РХГИ, 2001. С. 362–364.
2. *Зобнин Ю.В.* Дмитрий Мережковский: жизнь и деяния М.: Молодая гвардия, 2008.
3. *Измайлов А.* Пророк безблагодатных дней (Д.С. Мережковский) // Измайлов А. Пестрые знамена: Литературные портреты безвременья. М.: Издание Т-ва И.Д. Сытина, 1913. С. 123–146.
4. *Леман Ю.* Русская литература в Германии. Восприятие русской литературы в художественном творчестве и литературной критике немецкоязычных писателей с XVIII века до настоящего времени. М.: ЯСК, 2018.
5. *Малинов А.В.* Философия полилога // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2017. № 1. С. 7–11.
6. *Манн Т.* Художник и общество: Статьи и письма. М.: Радуга, 1986.
7. *Назарова О.А.* Концепция интеркультурной философии и ее возможная рецепция в контексте исследования русской философии // Мысль: Журнал Петербургского философского общества. 2016. Вып. 20. С. 7–18.
8. Писатели и критики русской эмиграции о Д.С. Мережковском // Д.С. Мережковский: pro et contra. Личность и творчество Дмитрия Мережковского в оценке современников. СПб.: РХГИ, 2001. С. 560–564.
9. *Рычков А.Л.* Д.С. Мережковский и К. Юнг: «встреча во гнозисе». Свидетельство Э.К. Метнера // Судьбы литературы Серебряного века и русского зарубежья. Традиции и трансформации. СПб.: Петрополис, 2010. С. 491–511.
10. *Рутан А.* A History of Russian symbolism. Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Источники

11. *Белый А.* Мережковский // Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 375–382.
12. *Бердяев Н.А.* О новом религиозном сознании // Бердяев Н.А. О русских классиках. М.: Высшая школа, 1993. С. 224–253.
13. *Бердяев Н.А.* Русский духовный ренессанс начала XX века и журнал «Путь». К десятилетию пути // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры, искусства. В 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1994. С. 301–322.
14. *Бердяев Н.А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Бердяев Н.А. Русская идея. Судьба России. М.: ЗАО «Сварог и К», 1997. С. 4–220.

15. Блок А.А. Собрание сочинений. В 8 т. Т. 5. М.; Л.: Художественная литература, 1992.
16. Вступительная речь Преосвященного Сергия, епископа Ямбургского // Записки Петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.) / Общ. ред. С.М. Половинкина. М.: Республика, 2005. С. 4.
17. Мережковский Д.С. Автобиографическая заметка // Мережковский Д.С. Акрополь. Избранные литературно-критические статьи. М.: Кн. Палата, 1991. С. 317–322.
18. Мережковский Д.С. Акрополь // Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М.: Республика, 1995. С. 354–358.
19. Мережковский Д.С. Больная Россия. Л.: ЛГУ, 1991.
20. Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М.: Республика, 1995.
21. Мережковский Д.С. Мистическое движение нашего века // Мережковский Д.С. Акрополь. Избранные литературно-критические статьи. М.: Кн. Палата, 1991. С. 172–178.
22. Мережковский Д.С. Наш путь в Россию: непримиримость или соглашательство? // Мережковский Д.С. Царство Антихриста: статьи периода эмиграции. СПб.: РХГИ, 2001. С. 270–311.
23. Мережковский Д.С. О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы // Мережковский Д.С. Вечные спутники. Портреты из всемирной литературы. СПб.: Наука, 2007. С. 428–502.
24. Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений в 24 т. Т. 1: Смерть богов: (Юлиан Отступник). М.: Типография т-ва И.Д. Сытина, 1914.
25. Мережковский Д.С. Тайна Трех. Египет–Вавилон. М.: ЭКСМО–Пресс, 2001.
26. Мережковский Д.С. Трагедия целомудрия и сладострастия // Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М.: Республика, 1995. С. 358–361.
27. Мережковский Д.С. Царство Антихриста: статьи периода эмиграции. СПб.: РХГИ, 2001.

Pchelina, Olga V. *Polylogue of religion, culture and philosophy: interpretation by D.S. Merezhkovsky*

References

1. Bakhtin, N.M. (2001), Merezhkovskiy i istoriya [Merezhkovsky and history], in: *D.S. Merezhkovsky: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Dmitriya Merezhkovskogo v otsenke sovremennikov* [D.S. Merezhkovsky: pro et contra. Personality and creativity of Dmitry Merezhkovsky in the assessment of his contemporaries], RChHI, St. Petersburg, pp. 362–364.
2. Zobnin, Yu.V. (2008), *Dmitriy Merezhkovskiy: zhizn' i deyaniya* [Dmitry Merezhkovsky: life and deeds], Molodaya gvardiya, Moscow.
3. Izmailov, A. (1913), Prorok bezblagodatnykh dney (D.S. Merezhkovskiy) [A prophet of the ungrateful days (D.S. Merezhkovsky)], in: Izmailov, A., *Pyostrye znamyona: Literaturnye portrety bezvremeniya* [Motley banners: Literary portraits of the timelessness], I.D. Sytin and Co., Moscow, pp.123–146.

4. Lehmann, J. (2018), *Russkaya literatura v Germanii. Vospriyatie russkoy literatury v hudozhestvennom tvorchestve i literaturnoy kritike nemetskoazychnykh pisateley s XVIII veka do nastoyashchego vremeni* [Russian literature in Germany. Perception of Russian literature in the artistic creativity and literary criticism of German-speaking writers from the 18th century to the present], YASK, Moscow.
5. Malinov, A.V. (2017), *Filosofskiy polilog* [Philosophical polylogue], in: *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy], no. 1, pp. 7–11.
6. Mann, T. (1986) *Khudozhnik i obshchestvo: Statyi i pisma* [Artist and society: articles and letters], Raduga, Moscow.
7. Nazarova, O.A. (2016), *Kontseptsiya interkulturnoy filosofii i ee vozmozhnaya retseptsiya v kontekste issledovaniya russkoy filosofii* [Concept of intercultural philosophy and its possible reception in the context of the study of Russian philosophy], in: *Mysl: Zhurnal Peterburgskogo filosofskogo obshchestva* [Thought: Journal of the St. Petersburg Philosophical Society], no. 20, pp. 7–18.
8. Pisateli i kritiki russkoy emigratsii o D.S. Merezhkovskom [Russian emigrant writers and critics about D. S. Merezhkovsky] (2001), in: *D.S. Merezhkovsky: pro et contra. Lichnost i tvorchestvo Dmitriya Merezhkovskogo v otsenke sovremennikov*. [Personality and creativity of Dmitry Merezhkovsky in the assessment of contemporaries], RChHU, St. Petersburg, pp. 560–564.
9. Rychkov, A.L. (2010), *D.S. Merezhkovskiy i K. Yung: "Vstrecha vo gnosize": Svidetelstvo E.K. Metnera* [D.S. Merezhkovsky and K. Jung: "Meeting in gnosis": Testimony of E.K. Medtner], in: *Sudby literatury Serebryanogo veka i russkogo zarubezhya. Traditsii i transformatsii* [Fates of the literature of the Silver Age and the Russian diaspora. Traditions and transformations], Petropolis, St. Petersburg, pp. 491–511.
10. Pyman, A. (1994), *A History of Russian symbolism*, Cambridge University Press, Cambridge.



РУССКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ КАК ФЕНОМЕН СОВРЕМЕННОСТИ*

Александр Львов

С конца XVIII в. ответ на вопрос: «Что такое Просвещение?» конституируется как одна из вечных тем философии. В статье показано, что ответ на этот вопрос позволяет актуализировать одно из важнейших свойств человеческого знания – его неотменяемость. В качестве девиза Просвещения автор статьи предлагает считать формулу «Нельзя узнать назад». Она одновременно указывает и на то, что познание необратимо изменяет познающего, и на то, что изменение, произошедшее с познающим, становится его виной (в гегелевском смысле) и самоисцеляющей ответственностью. Эта формула можно экстраполировать и на национальные культуры. Эпоха Просвещения в истории той или иной культуры опознается сейчас по тому, каким образом были сформулированы фундаментальные ценности и какие были проделаны шаги в направлении к самосознанию нации. В истории России эпоха Просвещения, начавшаяся с преобразований Петра и окончившаяся восстанием декабристов, ознаменовалась встречей с Другим в лице западной (как это было определено самими российскими просветителями) цивилизации. В этом смысле история Просвещения в статье рассматривается как драматический процесс феноменологии национального самосознания, постоянный диалог с Другим с целью самопознания. Опыт эпохи Просвещения может дать современной России аксиологическое основание для продолжения конструктивного диалога с другими участниками неотменяемого всемирного диалога.

Ключевые слова: Просвещение, современность, цивилизационный солипсизм, самосознание нации, аксиология, идеология.

© Львов А.А., 2021

Санкт-Петербургский государственный университет

Since the end of the 18th century the answer to the question: “What is Enlightenment?” has been constituted as one of the eternal problems of philosophy. The paper shows that the answer to this question allows us to actualize one of the crucial characteristics of human knowledge – its irrevocability. As the motto of the Enlightenment, instead of Kant’s “Sapere aude!”, the author of the article suggests the formula “One cannot know back”. It indicates both that cognition irreversibly changes the cognizer and that the change that happened to the cognizer becomes his guilt (in the Hegelian sense) and his self-healing responsibility. This formula can also be extrapolated to national cultures. The Age of Enlightenment in the history of a culture is recognized nowadays by the way the fundamental values were formulated, what steps were taken towards the self-awareness of the nation. In the history of Russia, the Age of the Enlightenment, which started with the transformations of Peter the Great and finished with the uprising of the Decembrists, was signed by encounter with the Other in the face of the Western (as defined by the Russian enlighteners themselves) civilization. In these terms, we regard the history of the Enlightenment as a dramatic process of the phenomenology of national self-consciousness, a constant dialogue with the Other for the purpose of self-knowledge. The author concludes that the experience of the Enlightenment can give Russia an axiological basis for continuing a constructive dialogue with other participants in the irrevocable global dialogue.

Keywords: Enlightenment, modernity, civilizational solipsism, self-consciousness of the nation, axiology, ideology.

<https://doi.org/10.31119/phlog.2021.2.146>

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 19-011-00603 «Наука как социальный институт в проектах российской модернизации (петербургский опыт)».

Введение

Суть «вечной философии» обычно понимают как набор непреложных истин или даже эзотерическое стремление дойти до одной-единственной, «той самой, вечной» истины, в которой растворяются или примиряются противоречия всех без исключения духовных поисков человечества. Это представление было свойственно и католическим богословам позднего средневековья, и великим компиляторам Ренессанса, и новоевропейским философам, и томистам XIX в., и авторам обобщающих сочинений по *philosophia perennis* XX в. О. Хаксли, например, утверждает, что эта философия имеет дело с единственной (the one) реальностью, которая является основополагающей для всего многообразия нашего мира [23, с. 2 и сл.]. Таким образом, это философия-антология, до сих пор не предложившая универсальной онтологии.

Я предлагаю поменять ракурс и разглядеть в проблеме принцип: если не удастся удовлетворительно исследовать, *что* это есть, более плодотворным может стать попытка проанализировать то, *как* это есть; тем самым мы представим вечную философию в качестве спектра вечных вопросов, авторское решение которых всегда свидетельствует как об их взаимосвязи, так и о неполноте всякого решения.

Одним из аспектов этой вечной философии является ответ на вопрос «Что такое Просвещение?» Я хочу подчеркнуть: не сам вопрос о Просвещении является такой проблемой, но ответ на него. Осмысленный И. Кантом в статье 1784 г., он сосредоточил в себе парадокс: с одной стороны, этот ответ может быть дан (позитивно или негативно), но, с другой стороны, этот ответ больше сказывает о том, кто его дает, нежели о сущности Просвещения *per se*. Вот почему этот ответ всегда связан с настоящим: современность впитала в себя идеалы Просвещения.

М. Фуко в своем выступлении по мотивам кантовской статьи замечает: «Современная философия – та, что пытается ответить на вопрос, так неосторожно заданный два века тому – “Что такое Просвещение?”» [23, с. 335–336]. Расширим этот ответ, отменив четко заданные Фуко временные рамки: философия является современной, поскольку она обсуждает вопрос о том, что такое Просвещение. Именно поэтому не так важно повторить уже *предзаданный* вопрос, как дать на него собственный ответ здесь и сейчас.

Важным отправным тезисом моего ответа оказывается судьба концепта «просвещение» в российской интеллектуальной истории. С одной стороны, проект эпохи Просвещения изначально представляется универсалистским, космополитическим, суть которого красноречиво резюмировал К.А. Гельвеций в письме аббату Лефевру-Ларошу: «Вы видите, насколько важно для счастья людей основывать его на природе и распространять просвещение, которое заставляет его лучше познать это счастье» [20, с. 633].

С другой стороны, как показал Ю.А. Асоян, в XIX в. в России *просвещение* интерпретируется как представление о *своеобразной*, или *оригинальной, культуре*, вбирающей при этом в себя ценностные смыслы [1–2]. В самом деле, русское Просвещение – просвещение особое, и на эти особенности мне и хотелось бы обратить внимание.

Быть просвещенным уже для Канта означало быть самодостаточной инстанцией, принимающей решения и выносящей суждения. Основанием познания мира признается человеческий разум, но и он познает мир не так, как ему вздумается, а подчиняясь непреложным законам мышления. Познание этих законов со времен Канта остается задачей философии, но дело не в том, сможет ли философия когда-то поставить точку в этих вопросах, а в том, что мышление о мышлении дает важные практические следствия.

Во-первых, именно благодаря такой рефлексии мы обнаруживаем, что все люди изначально наделены одинаковыми когнитивными способностями. Стать просвещенным – задача человека как такового, а это снимает всякие исторические условности и искусственные определения. Одновременно берется в скобки, правда, и сам человек; понятый как естественная установка, он элиминируется, чтобы дать ход трансцендентальному субъекту, безразличному к каким бы то ни было обстоятельствам своего возникновения, прехождения и существования. Примечательно, что если к концу XVIII в. Кант допускает существование антропологии в качестве философской пропедевтики, то Гуссерль в первой половине XX в. отказывается ее признать по эпистемологическим причинам [26]. Субъект восторжествовал, отрешившись от породившего его человека.

Во-вторых, Кант в своем ответе на вопрос о сущности Просвещения говорит, между прочим, следующее: «Если задать вопрос, живем ли мы теперь в просвещенный век, то ответ будет такой: нет, но, наверно, мы живем в век просвещения. Еще многого недостает для того, чтобы люди при сложившихся в настоящее время обстоятельствах в целом были уже в состоянии или могли оказаться в состоянии надежно и хорошо пользоваться собственным рассудком в делах религии без руководства со стороны кого-то другого. Но имеются явные признаки того, что им теперь открыта дорога для совершенствования в этом, препятствий же на пути к просвещению или выходу из состояния несовершеннолетия, в котором люди находятся по собственной вине, становятся все меньше и меньше. В этом отношении наш век есть век просвещения, или век ФРИДРИХА» [21, с. 35].

Иными словами, он задает два режима в разговоре о Просвещении: либо мы говорим о нем как о задаче для каждого человека и как об идеале его собственной свободы мышления, либо же речь идет о свободе, дозволенной в определенных границах государем по его собственному соизволению¹. В первом случае (назовем его *режимом частного*) действует

¹ Учение Канта можно воспринимать как философию свободы, и путь к этой свободе достигается посредством множества конкретных свобод, которыми наделяется человек. Ими пропитана современность, чтущая, в частности, свободу слова: любой может говорить все, что ему вздумается, как тот кантовский офицер [21, с. 31], для которого подчинение и упражнение должны заменять принцип свободного мышления. Бедолага может оклеветать самого Канта, чем лишний раз докажет: ему позволяют нести этот вздор потому, что современность основана на идее о публичном праве пользоваться своим умом.

отдельный человек, во втором (назовем его *режимом политического*) – государство, которое степень дозволенной просвещенности подчиняет идеологии. Идеологию следует понимать как новоевропейский маркер историчности, как сложившуюся систему мышления, как объективно воспроизводимый порядок речи. Именно она является точным свидетельством того, каково *это* время, *этот* исторический период. Л. Альтюссер, правда, говорит о том, что у идеологии нет истории [14], но этот парадокс (каковым он сам его признает) связан с тем, что всякая конкретная идеология стремится из самой себя произвести весь мир, сама будучи порождением конкретного времени.

Итак, в *режиме частного* Просвещение предстает как индивидуальная задача человека, через решение которой он возвышается в своем духовном опыте до уровня всего человечества. Здесь я обращаюсь к тезису о всеобщем характере принципов мышления, открытие которого софистами было столь важным условием для свободного духовного поиска. В этом же состоит мысль Гегеля о сущности познания, которую он развивает на примере библейского мифа: «Рассматривая ближе миф о грехопадении, мы находим, как было выше замечено, что в нем выражено всеобщее отношение познания к духовной жизни. Духовная жизнь в своей непосредственности выступает сначала как невинность и наивное доверие, но сущность духа состоит в том, что это непосредственное состояние снимается, ибо духовная жизнь отличается от природной и, более определенно, от животной жизни тем, что она не остается в своем в-себе-бытии, а есть *для себя*. Но ступень раздвоения тоже должна быть снята, и дух должен посредством себя возвратиться к единству. Это единство есть теперь духовное единство, и принцип этого возврата содержится в самом мышлении. Последнее наносит рану, и оно же ее исцеляет» [16, с. 129]. Так, благодаря труду по достижению самого себя каждый человек преодолевает пропасть между собой и миром, становясь основанием мира в собственном мышлении. Именно поэтому через мышление человек самоисцеляется.

Теперь я перейду к *режиму политического*. Никакая идеология не позволяет дать ответ на вопрос о человеке во всемирно-гражданском плане, поскольку и не ставит такого вопроса. Она неизбежно сводит его на уровень собственно субъекта, каким бывает субъект права, и в этом смысле делает объективным, т.е. низводит до уровня объекта, вещи, поддающейся количественному исчислению и утратившей свою собственную меру. Вот что об этом говорит Л. Альтюссер: «Категория субъекта является конститутивной для всякой идеологии, но в то же время надо отметить, что *категория субъекта является конститутивной для всякой идеологии только потому, что (определяющая) функция всякой идеологии – “конституировать” конкретных индивидуумов в субъектов*. Именно в этом двойном процессе конституирования и осуществляется функционирование всякой идеологии, поскольку идеология есть не что иное, как функционирование в материальных формах существования этого функционирования» [14]¹. Начиная с эпистемологического карте-

¹ О функционировании идеологии как структуры, не имеющей автора, но порождающей субъекта, см.: [10, с. 86].

зианского субъекта и заканчивая субъектом грамматики или правовой системы, человек в его целостности и полноте на протяжении всей истории Нового времени отступал на задний план, покуда вовсе не исчез из виду. В западноевропейской метафизике он воспринимался в качестве *лишь* условия успешной реализации соответствующих функций, производных от него самого.

В этом смысле Просвещение представляется требующим снятия противоречием: с одной стороны, как тенденция, оно приобщает человека к единственному подлинному виду свободы – к свободе мышления, но, с другой стороны, познавший эту свободу неизбежно далее сталкивается с идеологической реакцией, силящейся удержать внутреннюю свободу в прежде установленных рамках. Важнейший для человечества результат Просвещения, от чего как внутренне присущего опыта ему не отрешиться, – это осознание того, что сам человек ответственен за тот образ общественной и политической жизни, который он ведет.

2

Мы рассуждаем об истории, применяя различные методологические шаблоны. Например, мы смотрим на исторический процесс как на самораскрывающееся прогрессивное движение, имеющее свою логику и, возможно, самосознание. Или описываем историю в терминах эпистемологических разрывов, отмечая границы соответствующих эпох и описывая их дискретность и особую внутреннюю организацию. Но всякий раз, когда история становится предметом нашей интерпретации – все равно, берем ли мы историю локальную, национальную или покушаемся на анализ всемирной истории, – мы в *любой* из этих историй всегда обнаруживаем *присущую ей* эпоху Просвещения.

В этом проявляется специфика нашей историософской оптики. Подобно тому, как на уроках греческого или латыни приучают видеть классические обороты вроде *Accusativus cum infinitivo* или *Genetivus absolutus*, переводимые на русский язык несвойственными древним языкам придаточными предложениями, так и различные периоды мировой или локальной истории мы по привычке размежевываем понятными нам веками. Мы делаем это для нашего удобства, чтобы мы лучше ориентировались в пространстве иной для нас культуры. Говоря о просветителях-софистах, Гегель замечал, что образование, понятие как просвещение, добывается посредством свободного мышления: «Мышление ищет общих принципов, руководствуясь которыми оно оценивает все, что должно получить наше признание, и мы ничего не признаем, кроме того, что соответствует этим принципам... Образованный человек, таким образом, умеет сказать кое-что о каждом предмете, отыскать о нем точки зрения. Этим образованием Греция обязана софистам, так как они учили людей мыслить о том, что должно пользоваться у них признанием, и, таким образом, их образование было подготовкой как к философии, так и к красноречию» [18, с. 10]. Свободная деятельность человеческого ума является залогом его независимости в суждении о любом предмете, и именно это поднимает рассуждающего до всемирно-исторического уровня. Мыслящий свободен, и эта свобода возможна лишь благодаря при-

знанию других, также свободных в своих поисках истины и так же придерживающихся принципов свободного мышления. В противном случае мы обречены блуждать в лабиринтах мнений безо всякой надежды освободиться.

Свобода духовных поисков порождает мыслителя, требующего подчинения, а, стало быть, и упрочения этой свободы, подвергающего тщательному исследованию сами принципы духовного поиска. В классической Греции им был Сократ, признанный согражданами преступником. В современной Европе им стал Кант, также в 1794 г. заподозренный властями в несовместимом с официальным протестантизмом свободомыслии. В России эпоху Просвещения в философском отношении подытоживает П.Я. Чаадаев, официально объявленный сумасшедшим. Примеры всех этих свободных поисков несут на себе печать тех обстоятельств, в которых они возникают, а потому становятся философским делом *par excellence*, ведь они становятся ответами на вопрос о Просвещении, в которых проявляется «дух времени как мыслящий себя дух» [17, с. 111]. Важнейшим из обстоятельств, позволяющих нам опознавать те или иные периоды истории как «эпохи Просвещения», является момент осознания себя в качестве действующего субъекта всемирной истории. Кант облек его в формулу Горация «*sapere aude*»; я бы предложил, может быть, более радикальную: «нельзя узнать назад», поскольку в этом девизе кроется как источник свободолюбия и творческой ответственности, так и побуждение к дальнейшему движению в поисках достоверного знания, нравственной самостоятельности, короче говоря: самоопределяющему мышлению-поступку.

3

Временные рамки эпохи Просвещения в России совпадают с опытом других европейских стран – в общем, это XVIII в. Точнее, для России эта эпоха началась с основания Петром I новой столицы в Санкт-Петербурге 27 мая 1703 г. и окончилась восстанием 14 декабря 1825 г. Во всемирно-гражданском плане эпоха Просвещения явилась логической ступенью предшествующего периода развития и подъема экспериментальной науки, возникновения представления о личной, экономической и политической свободе, о том, что естественной средой человеческого существования является общество, подкрепляемое государством. В это время сознание русского человека неискоренимо вобрало в себя образ Другого, роль которого стал играть коллективный Запад, синонимичный субъекту Просвещения. Тем самым *россиянин*, о котором писали М.В. Ломоносов и Г.Р. Державин, выработал национальный критерий идентификации и как свое самосознание, и как «априорную форму» восприятия Другого. Вот горнило, в котором родился *российский дух*. Услышим слова Гегеля: «Самосознание есть для самосознания... То, что в дальнейшем приобретает сознание, есть опыт, показывающий, что есть дух, эта абсолютная субстанция, которая в совершенной свободе и самостоятельности своей противоположности, т.е. различных для себя сущих самосознаний, есть единство их: “я”, которое есть “мы”, и “мы”, которое есть “я”. Лишь в самосознании как понятии духа – поворотный пункт сознания, где оно

из красочной видимости чувственного посюстороннего и из пустой тьмы сверхчувственного потустороннего вступает в духовный дневной свет настоящего» [19, с. 162–163].

Если же обратиться тому, в чем состоит уникальный опыт России по итогам эпохи Просвещения, то, на мой взгляд, его можно свести к следующим шести положениям.

1. *Став империей, Россия впервые осознала свои границы.* Само понятие «империя» подразумевает беспрекословное подчинение воле монарха. *Imperium* – это не только приказание, повеление, но и вся полнота власти, владычество. Управление империей может быть только централизованным, т.е. вся структура государства должна быть способной аккумулировать свои силы по первому же призыву государя. Для этого императору нужно осознавать границы, в которых простирается его власть; следовательно, безгранична власть императора только потенциально. К.Н. Леонтьеву принадлежит следующее определение формы: «Форма есть деспотизм внутренней идеи, не дающий материи разбегаться» [22, с. 186]. Разумеется, и в Московском царстве находились энтузиасты, отправляющиеся покорять Сибирь или исследовать степи, но только при деспотизме внутренней имперской идеи Петра I установление границ России стало государственной задачей. Решение северного вопроса после победы под Полтавой, решение южного вопроса вследствие присоединения Тавриды и выхода к Черному морю, экспедиции В. Беринга на Камчатку, разделы Речи Посполитой, результаты Венского конгресса – эти события показывают, как Российская империя на протяжении всего века Просвещения постепенно осознавала свою форму, приходящую в соответствии с предначертанным ей волею Петра содержанием. А.С. Пушкин не случайно признавал своим кумиром основателя Петербурга: кому, как не великому поэту, знать о том деспотизме внутренней идеи, который не дает разбегаться чудесной материи языка?

2. *Изменение календаря.* Установив границы, империя осознала себя в пространстве; перейдя на юлианский календарь, она осознала себя и во времени. В.В. Библихин красочно описывает сомнения православных москвичей, обсуждавших смысл и цели принятия вернувшимся из Великого посольства молодым царем западного летоисчисления. В этом жесте виделись грозные предзнаменования: от недоверия рьяно взявшемуся за реформы государю до опасений за перемену веры отцов на католичество [15, с. 8]. Однако исчисление времени на принятый в Западной Европе манер синхронизировало молодую Россию с остальным миром, вводя ее в круг тех стран, где появились часы, где следят за временем, пользуются им, а не подчиняются ему. И хотя на протяжении XVII–XVIII вв. протестантские государства, на которые и ориентировался, судя по всему, Петр I, постепенно переходили на григорианский календарь¹, тем не менее, разница в полторы недели не столь существенна, как разница в тысячелетия. Понимание того, что сам мир, в котором мы живем, складывается не из обстоятельств рождения и обычаев конкретной местности, а представляет

¹ Католические страны приняли григорианский календарь в 1582 г. – хронологию перехода других стран см.: [11, с. 6].

собой сложное *здесь и сейчас* существующее целое, удерживаемое волей монарха во времени и в пространстве, явилось не менее важным элементом созидания империи, нежели достижения русской армии.

3. *Бюрократизация светской и духовной власти.* Создание Петром I разнообразных коллегий и департаментов, введение в 1722 г. «Табели о рангах», а также проведенная им областная реформа, установившая особенности местного самоуправления, способствовали подчинению «телесной», т.е. легальной, стороны жизни государства имперской идее. Оставалась, однако, и «духовная», или моральная, сторона, традиционно находящаяся в ведомстве православной церкви. Длительные отношения между государем и патриархом, а значит, и между государством и церковью как властными институтами, не могли не заботить того, кто стремился всеми силами формализовать управление, тем самым сохраняя единоначалие власти. Н.М. Зернов следующим образом поясняет подоплеку упразднения патриаршества и создания Святейшего Правительствующего Синода: «Русская церковь как корпорация никогда не стремилась обладать политической властью. Однако патриарх как официальный представитель церкви имел право, санкционированное многовековой традицией, обращаться к христианской совести правителя и во имя любви и прощения просить его изменить его решения. Это право, называемое “печалование”, представляет повсеместно принятую веру в то, что цари более, чем кто бы то ни было, нуждаются в Божьей милости, водительстве и прощении, ибо они несут на своих плечах тяжкое бремя власти, которое портит и подрывает честность даже лучших христиан. Поэтому церковь предлагала специальные молитвы за царя и священноначалие чувствовало особенную ответственность за то, какие предписания и советы они дают царю. Петр не боялся церкви как политического противника, но он не мог принять ее права судить о его действиях с моральной точки зрения. Когда в 1698 году патриарх появился во главе процессии и попросил царя выказать милосердие к виновным стрельцам, Петр резко осудил его и заявил, что епископы не имеют права высказываться о том, что касается военной дисциплины. Это означало конец порядкам старой Москвы, ибо Петр провел разграничительную линию между светской и церковной сферами, которая существовала на западе, но которую до тех пор русский народ не знал. Тем самым он перестал быть русским царем, вместо этого став абсолютным монархом с западным титулом “императора”» [28, р. 121–122].

Итак, учреждение Синода стало актом подчинения духовной власти светскому владыке. А раз то, что прежде было горним, стало теперь дольным, то и вмешательство Бога в мир оказывалось ничтожным, если и оно вообще существует. Моральные проблемы, связанные с христианством и прежде контролируемые на Руси православной церковью, теперь отдавались на откуп обер-прокурору Синода – светскому чиновнику, прекрасно вписанному в политический и административный механизмы имперского государства¹. Деизм как мировоззрение породил разветвленную бюрократию: священноначалие уступало дорогу столоничальникам.

¹ О взаимоотношениях русской православной церкви и Тайной канцелярии в период реформ Петра I в ключе создания полицейского государства см.: [6].

4. *Организация образовательной системы.* Секуляризация и распространение различных форм бюрократии в обществе исторически явились важными причинами возникновения независимой науки. В XVIII в. появляется первая в России академическая образовательная система, ставшая одним из важных инструментов распространения светской грамотности и просвещения в империи. Развитие просвещения было двояким процессом. С одной стороны, приглашенные из западноевропейских университетов профессора принесли с собой принципы и традиции академической учености. В университетах и гимназиях появилось классическое образование, способствовавшее появлению идеальных чиновников, которые могли бы рациональным способом решать сложнейшие государственные задачи. Конечно, женщины долгое время были отстранены от образования, но при этом энтузиасты организовывали различные женские институты и курсы. Можно утверждать, что вследствие этой деятельности в империи сформировался особый женский (как, впрочем, и мужской) этос. Однако, с другой стороны, уже на излете XVIII в. возникает и гениальный российский образовательный проект – Императорский лицей, первыми выпускниками которого стали выдающиеся государственные служащие, первые русские революционеры и национальный русский поэт. Что касается академий, то появление их из активной переписки ведущих мировых ученых друг с другом, из неформального общения исследователей позволило сформировать экспертное сообщество. В этом смысле именно академии и университеты, хотя долгое время и оставались в Российской империи элементами сословного образа жизни, по внутреннему устройству являли собой те образцы республиканства, которые провозглашали *les philosophes* – вольнодумцы эпохи Просвещения.

5. *Основание публичного СМИ и формирование литературной нормы.* В этой рубрике я объединяю то, что, согласно Б. Андерсону, формирует нацию как «воображаемое сообщество» [25]. Классическое образование, лишенное чувства времени и способности выразить его ясно и отчетливо на родном языке, бесплодно. Поэтому востребована переводческая деятельность – как сотрудников Петербургской академии, так и ведущих литераторов и общественных деятелей эпохи. Русский литературный язык рождается в плодотворном и весьма противоречивом процессе диалога с различными уже сложившимися национальными литературными традициями – от новоевропейских до классических. Как похоже противостояние арзамасцев с обществом «Беседы» и спор новых и древних во Франции [4, с. 455–457]! Выпуск «Ведомостей», первого *общественного* органа печати, соединил различные населенные пункты империи, тем самым давая понять, что без их деятельного участия единство государственной власти неполно. И не в последнюю очередь это единство обеспечивает язык, посредством которого мы фиксируем происходящее. Характерно замечание М. Ришира (открывающее нам перспективу в природу идеологического) о том, что язык всегда оказывается чем-то заимствованным и усвоенным извне, некими «социокультурными, символическими установлениями... которые превращаются в пласты сознания и механизмы, действующие уже на уровне подсознательного» [3, с. 140].

6. *Курение табака как предчувствие глобализации.* Этот пункт можно было бы рассматривать как историко-культурный курьез, однако мне он представляется характерным примером обращенной *urbi et orbi* политики Петра I. Исследователи торговых отношений в эпоху его правления обращают внимание на два важных аспекта данного Петром соглашения на подписание договора о монопольной торговле виргинским табаком с английскими купцами во время его Великого посольства: «Петр больше всего желал вступить в договор не только потому, что внедрение табака было способом “вестернизации” России, но и потому, что огромные суммы, тратившиеся в Голландии и Англии для закупки военных и военноморских запасов и найма офицеров и техников, опустошали его казну и ему остро требовалось дополнительное финансирование» [12, р. 43]. Однако помимо всяких экономических и политических составляющих этого решения, государя не могла не занимать мысль о том, что Россия будет курить табак, доставленный именно из Северной Америки, и неслучайно, что распространение виргинского сорта табака должно было сыграть большую роль в вестернизации его подданных. Английские купцы еще в допетровскую эпоху стремились установить торговые отношения с русским царем на предмет исключительных прав на ввоз табака в Московское царство. Одним из камней преткновений, с которым им пришлось столкнуться в переговорах, они сами признавали решительную своеобразность образа жизни «нецивилизованных москвитов», частности повседневной жизни которых во многом отличались от уклада «просвещенных европейцев» [13]. И хотя в повседневной жизни и в искусстве XVII–XVIII вв. отношение к табаку постепенно менялось [8, с. 277–282], табакокурение прочно ассоциировалось с западным образом жизни, публичным времяпрепровождением и особой, отличной от традиционной русской культурой общения. Очевидно, для Петра внедрение табачной продукции было сродни организации переводческой деятельности: нужно было дать подданным понять, что белый свет – это больше, чем *наш бор, поток и поле*¹. Употребление виргинского табака должно было наглядно свидетельствовать о том, что существуют далекие, но вовсе не баснословные земли, с которыми империя ведет торговлю и правительства которых состоят в определенных отношениях с российским монархом. Тот, кто, курия длинную голландскую трубку, держал ее за чашку с табаком, удерживал в своих руках весь мир, известный на тот момент новоевропейцам – метафору земного шара (*orbis*), о размерах и разнообразии которого прежде обыватель мог лишь догадываться.

Указанные характеристики взаимосвязаны, а потому представляют собой концептуальное единство того, что дало нам русское Просвещение, что и эксплуатируется с разными целями вплоть до нашего времени. Всего этого нельзя узнать назад: это те цивилизационные основы, которые предотвращают наш культурный солипсизм. Россия, воспринявшая эпоху Просвещения, осознает свое единство с миром и свое заслуженное право и обязанность продолжать международный и межкультурный диалог с иными нациями и государствами. Обращаясь к предложенной

¹ Из «Первой встречи» А.А. Дельвига.

выше формуле, я должен сказать: отказ от обязанности участвовать в этом всемирном диалоге с неизбежностью подрывает и признание права на участие в нем. Подточенная культурным солипсизмом, современная Россия перестала бы существовать.

Заключение

Результатом эпохи Просвещения для русской мысли стала проблема свободы [9, с. 278]. Одним из первых, открыто провозгласивших это, был Г.С. Сковорода, для которого свободный выбор человека есть важнейшее условие его реализации [5, с. 30]. Пожалуй, в этом и состоит русский ответ на вопрос о просвещении: это свобода, и в таком ответе кроется сила деятельной мысли. «Мировая отзывчивость», которую часто вспоминают в связи с гением Пушкина, вышедшего из колыбели XVIII в., представляется тем *особенным*, которое есть причудливый синтез *всеобщего* и *единичного*. Хорошо известно, что в русской культуре концепты «свобода» и «воля» имеют очень сложные отношения; но усилия философов и интеллигенции в том и состояли, чтобы показать, как быть свободным, и что, имея знание о состоянии свободы, от него нельзя отказаться.

Вовсе не все то, что дается в результате Просвещения, оборачивается благом. Для М. Хоркхаймера и Т. Адорно именно осознание негативности как действующей силы современности стало исходным пунктом их критики просветительского проекта: «С давних пор просвещение в самом широком смысле прогрессивного мышления преследовало цель избавить людей от страха и сделать их господами. Но наконец-то просвещенная планета воссияла под знаком триумфирующего зла. Программой Просвещения было расколдовывание мира» [24, с. 16]. Тем самым расколдовывание мира (*Entzauberung der Welt*) оборачивается разочарованием в человеке (*Entzauberung des Menschen*): человек перестает быть предзаданной всемогущим и всезнающим Богом загадкой о самом себе и превращается в условие самого себя. Продолжая мысль Ж.-П. Сартра: человек перестает быть сущностью и становится существованием.

Подобно Одиссею, спустившемуся в Аид за прорицанием о будущем, человек в эпоху Возрождения обратился к древним, готовый взять на себя вину и ответственность за будущее всего мира. Исследователь философии Возрождения К.А. Сергеев полагал, что коренной проблемой современности является ренессансный антропоцентризм [7, с. 47]. Однако свою фактуру антропоцентристская мысль обрела в XVIII в. Идея постмодернизма поэтому вовсе не связана с критикой эпохи Просвещения – это *антипросвещение*, которое стремится к ее смыслообразующему корню: к идее о законодательной роли человека в мире. Это законодательство заключено не в произволе, не в своенравии «мыслящего тростника», вдруг возомнившего себя центром Вселенной. Ренессансные мыслители открыли, что разум, ответственный миру, имеет человеческое обличье, и это открытие оказало фундаментальное влияние на дальнейшие пути, по которым двигалась философия. В предельном смысле девиз «Нельзя узнать назад» означает личную ответственность человека за то, что отменить свободу, вернув его в состояние до всякой свободы, невозможно.

Литература

И с с л е д о в а н и я

1. *Асоян Ю.А.* «Сумерки просвещения»: как в России просвещение было переименовано в культуру // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. 2009. № 15. С. 11–24.
2. *Асоян Ю.А.* «Сумерки просвещения», или О том, что «культурой» в России назвали то, что прежде именовали «просвещением» // Европейские судьбы концепта культуры (Россия, Германия, Франция, англоязычный мир). Материалы российско-французского colloquiuma. М.: Эспаня, 2011. С. 41–56.
3. *Детистова А.С.* Феноменологический проект М. Ришира: фантазия как измерение феноменологического // Вопросы философии. 2012. № 6. С. 139–148.
4. *Набоков В.В.* Комментарий к роману А.С. Пушкина «Евгений Онегин». СПб.: Искусство–СПБ; Набоковский фонд, 1999.
5. *Никольский С.А., Филимонов В.П.* Русское мировоззрение. Смыслы и ценности российской жизни в отечественной литературе и философии XVIII – середины XIX столетия. М.: Прогресс-Традиция, 2008.
6. *Павлушков А.Р.* Русская православная церковь и тайная канцелярия в контексте петровских преобразований // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2020. № 5. С. 37–45.
7. *Сергеев К.А.* Ренессансные основания антропоцентризма. СПб.: Наука, 2007.
8. *Темпел Б.* Символ и образ: курение в искусстве XVII века // Smoke: Всемирная история курения / Ред. С.Л. Джилмен, Ч. Сюнь. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 277–292.
9. *Уткина Н.Ф., Ничик В.М., Шкуринов П.С. и др.* Русская мысль в век Просвещения. М.: Наука, 1991.
10. *Файбышенко В.* Маркс без марксизма (Мераб Мамардашвили в 60-е годы) // Встреча: Мераб Мамардашвили – Луи Альтюссер. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2016. С. 75–98.
11. *Cohen E.L.* Adoption and Reform of the Gregorian Calendar // Math Horizons. 2000. Vol. 7. № 3. P. 5–11.
12. *Frederiksen O.J.* Virginia Tobacco in Russia under Peter the Great // The Slavonic and East European Review. 1943. Vol. 21. № 56. P. 40–56.
13. *Romaniello M.P.* Through the Filter of Tobacco: The Limits of Global Trade in the Early Modern World // Comparative Studies in Society and History. 2007. Vol. 49. № 4. P. 914–937.

И с т о ч н и к и

10. *Альтюссер Л.* Идеология и идеологические аппараты государства // Неприкосновенный запас. 2011. № 3. URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2011/3/ideologiya-i-ideologicheskie-apparaty-gosudarstva.html>.
11. *Бибихин В.В.* Другое начало. СПб.: Наука, 2003.
12. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики, М.: Мысль, 1974.
13. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб.: Наука, 2006.
14. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 2. СПб.: Наука, 2006.
15. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. М.: Академический проект, 2008.
16. *Гельвеций К.А.* Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1974.

17. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Кант И. Сочинения. В 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 29–37.
18. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. М.: Эксмо, 2007. С. 127–237.
19. Фуко М. Что такое Просвещение? // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2002. С. 335–359.
20. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб.: Медиум, Ювента, 1997.
21. Anderson B. Imaginable Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism. London, N. Y.: Verso, 2006
22. Husserl E. Phänomenologie und Anthropologie // Philosophy and Phenomenological Research. A Quarterly Journal. 1941. Vol. II. № 1. P. 1–14.
23. Huxley A. The Perennial Philosophy. London: Chatto & Windus, 1947.
24. Zernov N.M. The Russians and Their Church. London, N. Y.: The MacMillan Company, 1945.

Lvov, Aleksandr A. *Russian Enlightenment as a phenomenon of modernity*

References

1. Asoyan, Yu.A. (2009), “Sumerki prosveshcheniya”: kak v Rossii prosveshchenie bylo pereimenovano v kulturu [“Twilights of Enlightenment”: how the Enlightenment was renamed into culture in Russia], in: *Vestnik RGGU. Seriya: Filosofiya. Sotsiologiya. Iskusstvovedenie* [Bulletin of the Russian State University of Humanities. Series: Philosophy. Sociology. Art History], no. 15, pp. 11–24.
2. Asoyan, Yu.A. (2011), “Sumerki prosveshcheniya”, ili O tom, chto “kulturoy” v Rossii nazvali to, chto prezhde imenovali “prosveshcheniem” [“Twilights of Enlightenment”, or On the case of naming the “culture” the thing, which they preciously called “Enlightenment” in Russia], in: *Yevropeiskie sudby kontsepta kultury (Rossiya, Germaniya, Frantsiya, angloyazychnyi mir). Materialy rossiysko-frantsuzskogo kollokviuma* [European destinies of the concept of culture (Russia, Germany, France, the English-speaking world). Russian-French colloquium proceedings], Espanya, Moscow, pp. 41–56.
3. Detistova, A.S. (2012), Fenomenologicheskii proekt M. Rishira: fantaziya kak izmerenie fenomenologicheskogo [M. Richir’s phenomenological project: imagination as a dimension of the phenomenological], in: *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], no. 6, pp. 139–148.
4. Nabokov, V.V. (1999), *Kommentarii k romanu A.S. Pushkina “Yevgeniy Onegin”* [Commentary on the novel “Eugene Onegin” by A.S. Pushkin], Isskustvo–SPB, Nabokovskiy Fond, St. Petersburg.
5. Nikolsky, S.A., and Filimonov, V.P. (2008), *Russkoe mirovozzrenie. Smysly i tsennosti v otechestvennoy literature i filosofii XVIII – serediny XIX stoletiya* [Russian worldview. Meanings and values of Russian life in Russian literature and philosophy of the 18th – mid-19th centuries], Progress-Traditsiya, Moscow.
6. Pavlushkov, A.P. (2020), Russkaya pravoslavnaya tserkov i taynaya kantselyariya v kontekste petrovskikh preobrazovaniy [The Orthodox church in Russia and the Secret Chancellery in the context of Peter the Great’s reforms], in: *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federalnogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye i sotsialnye nauki*

- [Bulletin of the Northern (Arctic) Federal University. Series: Humanities and Social Sciences], no. 5, pp. 37–45.
7. Sergeev, K.A. (2007), *Renessansnye osnovaniya antropotsentrizma* [The Renaissance foundations of anthropocentrism], Nauka, St. Petersburg.
 8. Tempel, B. (2012), Simvol i obraz: kurenie v iskusstve XVII veka [Symbol and image: smoking in the art of the 17th century], in: Gilmen, S.L., and Xun, Z. (eds.), *Smoke: Vsemirnaya istoriya kureniya* [Smoke: a global history of smoking], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, pp. 277–292.
 9. Utkina, N.F., Nichik, V.M., Shkurinov, P.S., et al. (1991), *Russkaya mysl v vek Prosveshchniya* [Russian thought in the Age of Enlightenment], Nauka, Moscow.
 10. Faibyshenko, V. (2016), Marks bez marksizma (Merab Mamardashvili v 60-e gody) [Marx without Marxism (Merab Mamardashvili in the 1960-s)], in: *Vstrecha: Merab Mamardashvili – Lui Altyusser* [Meeting: Merab Mamardashvili – Louis Althusser], Fond Meraba Mamardashvili, Moscow, pp. 75–98.
 11. Cohen, E.L. (2000), Adoption and Reform of the Gregorian Calendar, in: *Math Horizons*, vol. 7, no. 3, p. 5–11.
 12. Frederiksen, O.J. (1943), Virginia Tobacco in Russia under Peter the Great, in: *The Slavonic and East European Review*, vol. 21, no. 56, p. 40–56.
 13. Romaniello, M.P. (2007), Through the Filter of Tobacco: The Limits of Global Trade in the Early Modern World, in: *Comparative Studies in Society and History*, vol. 49, no. 4, p. 914–937.



ОТЕЧЕСТВЕННАЯ «ПОЭЗИЯ МЫСЛИ» В ПРОСТРАНСТВЕ ПОЛИЛОГА ТРАДИЦИЙ

Михалина Шибаева

Основная тема статьи – место «поэзии мысли» в пространственно-временном континууме философского полилога о вопросах метафизического характера. Традиционный поиск ответов на «вечные» вопросы в ракурсе дихотомии сакрального и профанного связывает между собой различные эпохи и обуславливает проблемно-тематическое пространство полилога традиций. Интеллектуальная энергетика и полифония такого полилога неотделимы от аксиологических, гносеологических и экзистенциально-этических проблем в пространственно-временном континууме «круглых путей истории» и «диалектики приобретений и утрат» (Гегель). Открытый характер вопросов, связанных с миром человеческой субъективности, обнаруживается не только в логико-рациональной, но и в образно-поэтической формах. С этой точки зрения заслуживает внимания феномен «поэзии мысли», который плодотворно соединяет оба типа философской рефлексии. Потенциал «поэзии мысли» обусловлен философской глубиной лирического способа презентации «эроса духа», с одной стороны, и энергетикой душевных переживаний субъекта мировоззренческих исканий, с другой. Подчеркивается своеобразие отечественной «поэзии мысли», несущей на себе влияние таких концептов, как «верующий разум», «философия сердца» и «сокровенное знание». Установка на синтез веры и знания определила плодотворный характер поэтизации духовно-нравственных исканий. Особый акцент ставится на темпоральном и космогоническом типах «гнозиса переживаний» русских мыслителей, выявляющих смысловую емкость, тональность и экспрессивность личностного «миллиона терзаний», воплощенного в текстах посредством «поэзии мысли».

Ключевые слова: «поэзия мысли», полилог традиций, философская и художественная рефлексия, «гнозис переживаний».

Московский государственный
институт культуры

The article considers “poetry of thought” in the space-time continuum of a philosophical polylogue dealt with the questions of metaphysical character. The search for answers to the “eternal” questions through the prism of the dichotomy of the sacred and profane belongs to those traditions of thought that connect various cultural chronotypes and determine the problem-thematic space of the philosophical polylogue. The intellectual energy and polyphony of this polylogue are inseparable from axiological, gnoseological and existential-ethical problems considered in the space-time continuum of the “circular paths of history” and the “dialectic of gain and loss” (Hegel). The open-ended character of questions concerning the world of human subjectivity reveals itself not only in logical-rational, but also in figurative-poetic forms. It is the latter form, or the phenomenon of “poetry of thought”, which fruitfully combines both types of philosophical reflection, that is examined in the article. The potential of “poetry of thought” is determined by the philosophical depth of the lyrical way of presenting the “eros of spirit”, on the one hand, and by the energy of the mental experience of the subject of worldview searches, on the other. Special attention is paid to the peculiarity of Russian “poetry of thought”, which bears the influence of such concepts as “believing reason”, “philosophy of heart”, and “innermost knowledge”. The belief that faith and knowledge can come into harmony determined the nature of the poetization of spiritual and moral research. Particular emphasis is placed on the temporal and cosmogonic types of “gnosis of experiences” of Russian thinkers. A number of examples reveal the semantic capacity, tonality and expressiveness of the personal “million of torments” embodied in the texts through the “poetry of thought”.

Keywords: “poetry of thought”, polylogue of traditions, philosophical and artistic reflection, gnosis of experiences.

Содержательная насыщенность философского полилога между прошлым и настоящим сопрягается в немалой степени с разнообразием форм выражения личностного отношения к Истине. Установка на достижение Истины как фундаментальной ценности культуры неотделима от традиции поиска ответов на вопросы мировоззренческой и экзистенциальной значимости. Именно поэтому, начиная с Античности, индивидуально-личностная потребность в ответах на метафизические вопросы актуализировалась различными способами выражения субъективной позиции мыслителя, включенного в проблемно-тематическое пространство полилога.

Неизбывность и, стало быть, актуальность «вечных» вопросов – одна из причин, обуславливающая длительный опыт философской и художественной рефлексии. Присущая едва ли ни каждому хронотопу культуры традиция вопрошания о сущности и смысле Бытия, о соотношении сакрального и профанного в мире, трансцендентного и имманентного, о назначении человека как «мыслящего тростника» актуализируется в энергетике полилога вокруг вопросов метафизического характера. Одним из факторов продуктивности такого полилога является традиция сосуществования рационального и эмоционального способов вербализации «ума холодных наблюдений и сердца горестных замет» (А.С. Пушкин).

Смысловая емкость и полистилистика полилога многовековых традиций постижения Истины питаются следующей закономерностью, сформулированной В.С. Соловьевым: «Внутренняя связь субъекта со всем существующим выражается в том существенном акте, который мы в своем сознании находим как тройственный акт веры, воображения и творчества» [16, с. 736]. Данное суждение философа, которому не был чужд, как известно, и поэтический способ самовыражения, отражает, по сути, традицию сопряженности религиозно-мистической, интеллектуальной и художественно-образной сфер культуры как области смыслов и значений и опыта переживаний.

Одной из целей осуществления «тройственного акта» является поиск Истины. История мировой культуры, включая и отечественную, дает немало оснований для вывода о том, что углублению интеллектуально-творческого полилога, направленного на обретение истины, способствовала *традиция поэтизации* духовных исканий. Интеллектуально-творческая причастность к данной традиции проявляется в ряде текстов и философов и поэтов, что далеко неслучайно. Как писал Г. Зиммель в своей работе о феномене и творчестве Гете, «каждое произведение искусства... каждое подлинно философское понятие есть определенный способ вместить бесконечность мира и жизни в единую форму, так или иначе разрешенное противоречие между вечной текучестью и неисчерпаемостью бытия, с одной стороны, и его устойчивостью, наглядностью, конечностью – с другой» [13, с. 395]. Отсюда и устойчивый характер философско-поэтических форм рефлексии над быстротечной «рекой времен» (Г.Р. Державин), над драмой несоразмерности Макрокосма Вселенной и микрокосма человека. Традиция включения в пространство мировоззренческих исканий космогонических мотивов наглядно проявляет себя

как в многовековом опыте философского полилога, так и в сфере поэтического творчества. Уместно в этой связи привести строки из стихотворения Фазиля Искандера «Философ»:

Он занят загадкой грозной,
Она не смущает его:
Зачем мирозданию звезды
И сам человек для чего?

Индивидуальный опыт познания мира и определения ценностной позиции личности сопрягается с гаммой ее переживаний – гностических и эстетических, космогонических и темпоральных, нравственных и экзистенциальных. Нередко эмоциональная окрашенность ряда философских текстов возникает, особо воздействуя на читателя, благодаря такой экспрессивно-интеллектуальной традиции, как «*поэзия мысли*». Правомерность обращения к феномену поэзии мысли как к специфическому фактору обогащения пространства полилога традиций связана с тем, что «единство истины и философского разума допускает вариативность путей к истине» [5, с. 7].

Стоит подчеркнуть, что «поэзия мысли» не сводима к сугубо стихотворной форме отражения мировоззренческих исканий. С данным явлением связано то состояние душевного подъема личности, тот нерв ее «переживающего сознания», которые можно соотнести с такими категориями классической эстетики, как «прекрасное», «возвышенное», а порой и «трагическое». Опыт актуализации данных категорий в рефлексии над вопросами метафизического характера свидетельствует о том, что «поэзия мысли» придает особую тональность «знаковым» текстам мировой культуры, включая и отечественную.

Заметное место отечественной «поэзии мысли» в философском полилоге обусловлено самобытностью феномена русской культуры в целом. Как писал Б.П. Вышеславцев, «существует русский подход к мировым философским проблемам, русский способ их переживания и обсуждения» [11, с. 154]. В ряду особенностей русского опыта мировоззренческих исканий заметное место занимает «философское беспокойство» (Г.П. Флоровский), которое проявляется в традиции поэтизации субъективных переживаний по поводу «вечных вопросов». Вероятно, поэтому мало кто из русских мыслителей обошел вниманием ценностно-смысловой аспект данной традиции¹. Причем, если в XIX столетии стихотворная форма рефлексирования была в основном, предметом литературной критики, то в последующие периоды развития отечественной культуры ряд поэтических творений был включен в проблемное пространство философской мысли.

Думается, что обостренный интерес русских философов к феномену «поэзии мысли» в немалой степени обусловлен неотделимостью религиозных, темпоральных и космогонических граней авторского «гнозиса переживаний» от «миллиона терзаний» экзистенциально-этического харак-

¹ С этой точки зрения стоит отметить исследовательскую глубину издания «Поэзия как жанр русской философии. Антология» [7].

тера. Причем ценность сопряженности познавательных интенций и эмоциональной тональности в феномене «поэзии мысли» признавалась не только философами, но и самими субъектами стихотворчества. К примеру, В. Ходасевич в своей статье о Надсоне писал о двух течениях в поэзии и их «причудливом переплетении», имея в виду «стремление разгадать мир, оправдать его именем божества... и стремление к устройству жизни человеческой на земле» [20, с. 382]. Отсюда и его разделение поэтических текстов на «песни о бытии» и «песни о быте».

С определенными допущениями правомерно соотнести каждый из двух типов «песен» с традицией конкретизации образов Музы, вдохновляющей личность. Так, ревнителей идеи прихода поэта в мир «для вдохновения, для звуков сладких и молитв» (А.С. Пушкин) побуждает к творчеству Муза «чистого искусства», тогда как под влиянием Музы «гнева и печали» (Н.А. Некрасов) создаются «песни быта». Но и тот и другой тип авторской «верности» Музе проявляет собой энергетику «поэзии мысли», отражающей субъективный опыт «познания-переживания». Примечательно в этом плане следующее высказывание психолога В.П. Зинченко: «Поэты, вырывая события из контекста, подчиняются Музе, ученые – Логике... Уверен, что науке не меньше нужна идеальная правда духа, за которой она не так часто обращается к мифологии, к искусству, в том числе и поэзии» [14, с. 8]. Заметим в этой связи, что далеко не все поэты «чуждаются» логики познания и объяснения картины мира и ценностно-смысловых оснований жизни: «Цицерон» Ф. Тютчева, «Джордано Бруно» И. Бунина, венки сонетов В. Брюсова «Светоч мысли» – тому наглядное свидетельство.

Своеобразие русского опыта мировоззренческих исканий находит свое проявление в различных аспектах, в том числе в тяготении к синтезу веры и знания, а также в признании ценности процессов и форм сопряжения умозрительной и художественной рефлексии. Важно иметь в виду, что многие русские мыслители подходили к поискам Истины в противовес «просветительской апологии разума, отвергающей возможность интуитивных озарений и равноценности веры и знания» [8, с. 117].

Первыми свою приверженность идее синтеза поэзии и философии выразили основатели знаменитого «Общества Любомудров» Д.В. Веницинов и В.Ф. Одоевский. Обосновывая свою веру в познавательную ценность синтеза обеих форм самосознания, они использовали понятие «всеведение». С данным понятием через несколько лет соотнесли свои философские взгляды славянофилы, прежде всего И.В. Киреевский и А.С. Хомяков, размышляя об особенностях русской культуры и ее месте в мировом пространстве, они ввели концепты «сокровенное знание» и «живая истина».

Начиная с XVIII в., традиции продуктивного сосуществования философского и образного типов постижения «вечных вопросов» согласуется с установкой отечественных мыслителей и литераторов (от поэтов до критиков) на идеал «цельного знания» в его гармонии с «философией сердца». И пафосное отношение Б. Паскаля в его «Мыслях» к «помощи сердца» в постижении истины, и экспрессивно-логические доводы Г.С. Сквороды в пользу его «философии сердца» явно пришлись по душе многим

деятелям русской культуры. И не только тем мыслителям и поэтам, которые были настроены на романтическое мировосприятие, но и некоторым прагматикам. Примечательна, к примеру, идея равноценности «поэзии сердца» и «поэзии мысли» (Н.Г. Чернышевский)¹, которая подтверждает значение сопряжения эмоционального и рационального в философском полилоге в целом.

В контексте русской культуры смысловая емкость «поэзии мысли», ее тональность пронизаны сердечной «маятой» не только в связи со сложностью обретения истины, но и с жаждой совершенства, идеального. Неслучайно и то, что в последней книге А.Ф. Лосева «Страсть к диалектике: литературные размышления философа» перед современным читателем возникают следующие поэтические строки:

Ум – не рассудок, не скелет
Сознания духа и природы.
Ум – средоточие свободы,
Сердечных таинств ясный свет.

Это четверостишие мыслителя, философско-творческое наследие которого получило мировое признание, является одним из ярких подтверждений жизнеспособности *традиции поэтизации философской рефлексии*. Интерес к данной традиции проявился и в «Лекциях по эстетике» Гегеля. Исходя из того, что «объект, соответствующий поэзии, есть бесконечное царство духа» [12, с. 355], мыслитель утверждал, что «субъективная задушевность» поэтической формы «есть первоначальное представление истинного, знание еще не отрывающее всеобщего от его живого в единичном» [12, с. 356]. В размышлениях Гегеля о поэзии она предстает не только в статусе стихотворной формы, но и как особое состояние духа – «субъективное вдохновение» [12, с. 522]. Причем подобный тип эмоционального настроения характерен и для тех философов, которым присуща «сосредоточенность сердца в многогранности чувств и всеобъемлемости рассуждений» [12, с. 504].

Впрочем, еще за несколько десятилетий до Гегеля связь между душевным состоянием субъекта философской рефлексии и особым стилем его выражения была отмечена И. Кантом. Согласно «кенигсбергскому отшельнику», созерцание звездного неба, либо погружение в «безмолвие природы» рождает у субъекта особое душевное состояние, при котором начинает говорить «тогда скрытая познавательная способность бессмертного духа, на неизъяснимом языке» [15, с. 261].

Ценность рефлексирования на «неизъяснимом языке» утверждали также в своих философских трактатах и поэтических текстах и йенские романтики, идеи которых оказались созвучными ряду русских мыслителей. В частности, и идея Шеллинга относительно интонационных следов «поэзии в философии», приобщающей к Истине, и тезис Новалиса о том, что «поэзия – героиня философии... философия есть теория поэзии»,

¹ Более подробно этот момент, связанный с вопросом о самобытности русского опыта гностических переживаний, раскрыт в моей монографии «Культура в “зеркале” русской мысли» [8].

пришлись по душе любомудрам и славянофилам, а позднее и символистам Серебряного века. Так, А. Блок выдвинул проект включения отечественной философии в многотомное издание произведений русских литераторов. Его тезис о том, что «первое дело, которое требует от поэта его служение, – бросить “заботы суетного света” для того, чтобы поднять внешние покровы, чтобы открыть глубину» [10, с. 350], приложим, бесспорно, и к сфере философской рефлексии. «Поэзия мысли», вписанная в контекст культуры в целом и в пространство полилога традиций, в частности, сопрягается с тем «мильоном терзаний», отмеченных русской литературой, влияние которого на отечественную философию более чем очевидно. Убедительное подтверждение этому – традиция поэтизации процессов постижения открытых проблем Бытия и мира человеческой субъективности. Понимаемая не столько в жанрово-видовом, сколько в духовно-поисковом смысле, «поэзия делает для человека мир эмоционально окрашенным, а знание о нем – переживаемым и потому своим, т.е. доступным и принимаемым (или отвергаемым) [7, с. 10].

Отсюда и та печать поэтического мироощущения на философских текстах русских мыслителей, которая отмечалась не раз в литературной критике. Пример тому – тезис В.Г. Белинского о том, что «поэзия есть та же философия, то же мышление... потому что имеет то же содержание – абсолютную истину, но только не в форме диалектического развития идеи из самой себя, а в форме непосредственного явления идеи в образе» [9, с. 133]. Идея эвристической равноценности философского и поэтического способов обогащения сферы «сокровенного знания» была спроецирована Н.Н. Страховым на тему субъекта познания. По его утверждению, «поэты и философы... придают жизни и миру “характер торжественного благообразия”, они умеют сами видеть и уяснять другим лицевую сторону предметов и событий» [18, с. 223].

В определенной степени плодотворность сопряжения интеллектуального и эмоционального начал в многовековом движении к Истине как ценности особого рода, обуславливается эмоциональными моментами субъективной реакции на окружающий мир в его природно-культурном разнообразии. Ведь далеко неслучайно, что в богатом фонде мировой философской мысли немало текстов, в которых субъективный «гнозис переживаний» предстает как симбиоз удивления, волнения и, говоря словами М.К. Мамардашвили, «душевного потрясения» по поводу объекта созерцания. По сути, симбиоз этих эмоций являет собой один из источников «поэзии мысли», выражающей самые разные оттенки связи «мира человека» с сакральными ценностями и ценностями жизни, аксиосфера которой по-особому переживается субъектом философской и художественной рефлексии над неотвратимостью завершения земного срока.

Интерес к энергетике эмоционального восприятия субъекта рефлексивной или творческой деятельности проявляется и в трудах ряда русских мыслителей XX в. К примеру, в исследовании П.А. Флоренского «У водоразделов мысли» особое внимание уделяется эмоциональному фактору ценностно-смысловой связи между содержательной глубиной рефлексии и эвристическим аспектом ее поэтизации. Убежденность в том, что «философия есть неувыдаемый цвет удивленности, – сама организо-

ванная удивленность» [19, с. 133], сочетается у Флоренского с признанием ценности волнения как еще одного побудителя духовно-нравственных исканий. «Мысль волнуется и приникает, волнуясь, к тайне жизни, – писал он. – ...И мысли вопрошающей ответствует, устами самой мысли, ласкаемая тайна. Но слышимый ответ жарче волнует мысль... И снова мысль вопрошает» [19, с. 144]. Своеобразие отношения Флоренского к эмоциональным факторам мировоззренческих исканий проявляется и в тезисе о том, что «всякая великая мысль» порождается «трепетом изумления» [19, с. 134]. Синтезируя в себе оттенки удивления и волнения, «трепет изумления» обнаруживает свою близость творческому вдохновению, которое испытывает как философ, так и поэт.

Отсюда, вероятно, и особое внимание философа-богослова к *поэтическому языку* выражения «сокровенной мысли». Правда, в его рефлексии над традицией поэтизации мировоззренческих исканий проявляется в стихотворной форме и ироническая интонация:

Весь мир описан и воспет
И, кажется, веками нет
Угла в подсолнечной, где стих
Не наследил бы стоп своих.

Тем не менее, трудно отрицать, что в пространстве полилога традиций не иссякает, говоря словами Флоренского, «тематический исток», который питает поэзию мысли. Значимость этого факта русской культуры более чем очевидна: начиная с середины XVIII в., «поэзия мысли» актуализируется как плодотворная традиция, способствующая сопряженности логического и образного способов рефлексии над «вечными» вопросами в целях постижения Истины. В пространственно-временном континууме философского полилога сохраняют свою высокую ценность *оды* М. Ломоносова и Г. Державина, *думы* А. Кольцова и К. Рыльева, *духовные стихи* В. Соловьева, Л. Карсавина, П. Флоренского и других мыслителей России. В той или иной степени, они расширяли и углубляли опыт рефлексии над метафизическими вопросами. Л.А. Калинин справедливо утверждает в своем исследовании о месте И. Канта в пространственно-временном континууме русской поэзии: «Мысль поэта, как и мысль философа, обязана пребывать над сущим, давать ему оценку *sub specie aeternitatis*. А значит, поэт и философ нуждаются в вечных ценностях» [3, с. 363].

Аксиологическая компонента «поэзии мысли» нередко сосуществует с творческим воображением субъекта духовно-нравственных исканий, занимающих видное место в полилоге культурных традиций. Особенно интенсивно сопряженность ценностного сознания и «продуктивного воображения» (Кант) проявляется в текстах приверженцев романтической концепции философского и поэтического творчества. Согласно умозаключению М.С. Кагана, «культура Романтизма радикально изменила отношение к фантазии, как способности созидания, превосходящей вульгарно-прозаическую, пошлую, низменную реальность поэтической “художественной реальности”, – способности, позволявшей считать не науку, а искусство и искусствоводную философию высшими формами активности человеческого духа, сопоставимыми с творческой мощью Бога» [2, с. 282].

С этой точки зрения невозможно обойти молчанием философскую лирику, которая с «легкой руки» Е. Баратынского и А. Пушкина органично и ярко вписалась в ценностно-смысловое пространство русской культуры. В «знаковых» творениях этого жанра воспроизводятся и особенности субъективного погружения в сферу «вечных» вопросов, и интонационный строй передачи гностических, религиозных и эстетических переживаний поэта, который, по словам Ю.М. Лотмана, «выступает в роли носителя высшей истины» [4, с. 128].

В этой связи уместно обратиться к умозаключению В.С. Соловьева о трех типологических группах русских поэтов, которые были определены им в статье о поэзии А.К. Толстого с точки зрения «отношения мысли к стихотворческой деятельности» [17, с. 483]. Согласно философу, стихи которого предвосхитили, как известно, феномен русского символизма, первая группа поэтов «достаточно обозначается одним именем – Пушкина. Здесь отношение мысли к творчеству – непосредственное, органическое... нет никакого раздвоения в поэтической деятельности» [17, с. 484]. Вторая группа русских стихотворцев, во главу которой он поставил Е.А. Баратынского и М.Ю. Лермонтова, характеризуется тем, что «рефлексия проникает в самое творчество и как постоянный, пребывающий и преодолевающий элемент в сознании поэта разрывает цельность его воззрения... Критическое, отрицательное отношение к собственной жизни и к окружающей среде... обманчиво возводится здесь на степень безусловного принципа и становится господствующим настроением в поэзии» [17, с. 487]. Специфика творчества данной группы определяется философом как «разочарованная поэзия». В то же время Соловьев подчеркивал, что «субъективная неудовлетворенность имеет огромное значение как первый толчок к работе сознания и мышления» [17, с. 488]. Однако поэтизация скепсиса и пессимизма – лишь одна из граней русского опыта рефлексии над противоречиями жизни и экзистенциальными проблемами, в диалог с которой вступили, говоря словами Соловьева, «поэты положительной мысли». В ряду представителей «*поэзии гармонической мысли*» первые места он отводил Ф.И. Тютчеву и А.К. Толстому.

Признавая огромную ценность стихотворного опыта передачи глубоких переживаний и тончайших нюансов мироощущения, Соловьев как бы подводил итог двум столетиям развития русской поэзии в соотношении ряда стихотворных текстов с традицией философских исканий Истины. Именно под этим углом зрения была дана Соловьевым высокая оценка вклада А.К. Толстого в русский опыт духовных исканий: «Как мыслитель, он дал в поэтической форме замечательно ясные и стройные выражения старому, но вечно истинному платонически-христианскому миросозерцанию» [17, с. 489].

Насколько правомерна такая оценка, можно судить по строкам самого А.К. Толстого:

В битве смерти и рожденья
Основало божество
Нескончаемость творенья,
Мирозданья продолженья,
Вечной жизни торжество.

Таким образом, глубокая, а нередко и страстная погруженность в гносеологическую, аксиологическую и этическую сферы традиции «метафизического вопрошания» ярко обнаруживает себя в ряде текстов отечественных философов и литераторов. С учетом того, что и философия, и литература являют собой специфические формы самосознания культуры, важно иметь в виду влияние субъективной мотивации и мировоззренческой позиции автора текста. Содержательно-стилистические особенности каждого из текстов, пронизанных поэзией мысли, подтверждают глубокое умозаключение С.С. Аверинцева о том, что «все определяется, собственно, углом подхода к теме, мотиву, к собственному настроению и умонастроению» [1, с. 274].

Опыт включения традиции поэтизации мировоззренческих исканий и обретений в пространственно-временной континуум философского полилога являет собой культурную ценность особого рода. Ценность эта заключается в том, что, по справедливому утверждению Е.Б. Рашковского, «поэтический опыт – не только “отражение” мира, но и воссоздание мира через внутренние творческие силы человека» [6, с. 27]. Аксиосфера философского полилога, разнообразие его смысловых нюансов и интонационных проявлений «эроса духа» (Платон) выявляют *гуманистическую* значимость традиции поиска ответов на «вечные» вопросы. Плодотворный и, можно сказать, напряженный опыт мировоззренческих исканий свидетельствует о том, что на протяжении многих веков «различными путями мысль приходит все к одному и тому же признанию: идеального сродства мира и человека, их взаимообусловленности, их пронизанности друг другом, их существенной связанности между собой» [19, с. 223].

Понимание природы и сущности такого сродства мало кому дается само по себе, без духовно-душевных усилий. Отсюда непрерывность философской полемики и множество поэтических форм отражения «гнозиса переживаний», являющие собой в определенном смысле «маркеры» отечественной культуры. Как справедливо заметил В.Ф. Эрн, «русские мыслители, очень часто разделенные большими промежутками времени и незнанием друг друга, *перекликаются* между собой и, не сговариваясь, в поразительном согласии *подхватывают один другого*» [21, с. 98].

Литература

Исследования

1. Аверинцев С.С. Гете и Пушкин // Аверинцев С.С. Связь времен. М.: Дух і літера, 2005. С. 268–284.
2. Каган М.С. Избранные труды. В 7 т. Т. 6: Из истории мировой культуры и философско-эстетической мысли. СПб.: Петрополис, 2013.
3. Калинин Л.А. Иммануил Кант в русской поэзии (философско-эстетические этюды). М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2008.
4. Лотман Ю.М. Избранные статьи. В 3 т. Т. 3: Статьи по истории русской литературы. Теория и семиотика других искусств. Механизмы культуры. Мелкие заметки. Таллинн: Александра, 1993.

5. Малинов А.В. Философия полилога // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2017. № 1. С. 7–11.
6. Рашковский Е.Б. Философия поэзии, поэзия философии. СПб.: Алетейя, 2016.
7. Сиземская И.Н. Русская философия и лирическая поэзия: «согласие ума и сердца» // Поэзия как жанр русской философии. Антология. М.: ИФ РАН, 2007. С. 5–28.
8. Шибаета М.М. Культура в «зеркале» русской мысли. М.: МГУКИ, 2001.

Источники

9. Белинский В.Г. Горе от ума // Белинский В.Г. Избранные эстетические работы. В 2 т. Т. 1. М., 1986. С. 120–195.
10. Блок А.А. О назначении поэта // Блок А.А. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Художественная литература, 1955. С. 347–355.
11. Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии» // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994. С. 153–324.
12. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В 4 т. Т. 3: Поэзия. М.: Искусство, 1969.
13. Зиммель Г. Гете // Зиммель Г. Избранные работы. Киев: Ника-Центр, 2006. С. 194–417.
14. Зинченко В.П. Возможна ли поэтическая антропология? М.: Российский открытый университет, 1994.
15. Кант И. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1. М.: Мысль, 1963.
16. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 581–756.
17. Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991.
18. Страхов Н.Н. Борьба с Западом в нашей литературе // Страхов Н.Н. Борьба с Западом. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 192–317.
19. Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1990.
20. Ходасевич В.Ф. Надсон // Ходасевич В.Ф. Собрание сочинений. В 4 т. Т. 1: Стихотворения. Литературная критика (1906–1922). М.: Согласие, 1996. С. 382–397.
21. Эрн В.Ф. Борьба за Логос // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 10–294.

Shibaeva, Mikhailina M. Russian “poetry of thought” in the space of the polylogue of traditions

References

1. Averintsev, S.S. (2005), Gyote i Pushkin [Goethe and Pushkin], in: Averintsev, S.S. *Svyaz vremyon* [Link of times], Dukh i litera, Moscow, pp. 268–284.
2. Kagan, M.S. (2013), *Izbrannyye trudy. V 7 t. T. 6: Iz istorii mirovoy kultury i filosofsko-esteticheskoy mysli* [Selected works. In 7 vols. Vol. 6: From the history of world culture and philosophical and aesthetic thought], Petropolis, St. Petersburg.
3. Kalinnikov, L.A. (2008), *Immanuel Kant v russkoy poezii (filosofsko-esteticheskiye etyudy)* [Immanuel Kant in Russian poetry (philosophical and aesthetic studies)], Kanon+, ROOI “Reabilitatsiya”, Moscow.

4. Lotman, Yu. M. (1993), *Izbrannye stat'i. V 3 t. T. 3: Stat'i po istorii russkoy literatury. Teoriya i semiotika drugikh iskusstv. Mekhanizmy kul'tury. Melkie zametki* [Selected articles. In 3 vols. Vol. 3: Articles on the history of Russian literature. Theory and semiotics of other arts. Mechanisms of culture. Small notes], Aleksandra, Tallinn.
5. Malinov, A.V. (2017), *Filosofiya poliloga* [The philosophy of polylogue], in: *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy], no. 1, pp. 7–11.
6. Rashkovskiy, Ye.B. (2016), *Filosofiya poezii, poeziya filosofii* [Philosophy of poetry, poetry of philosophy], Aleteia, St. Petersburg.
7. Sizemskaya, I.N. (2007), *Russkaya filosofiya i liricheskaya poeziya: "soglasiye uma i serdtsa"* [Russian philosophy and lyric poetry: "the harmony of mind and heart"], in: *Poeziya kak zhanr russkoy filosofii. Antologiya* [Poetry as a genre of Russian philosophy. Anthology], IF RAS, Moscow, pp. 5–28.
8. Shibaeva, M.M. (2001), *Kul'tura v "zerkale" russkoy mysli* [Culture in the "mirror" of Russian thought], Moscow State Institute of Culture, Moscow.

ИССЛЕДОВАНИЯ
RESEARCH



ЖЕНЩИНЫ В ФИЛОСОФИИ: ПРАВДА ИЛИ ЛОЖЬ?*

Лилианна Киейзик

Зеленогурский университет,
Польша

Статья написана на основе результатов, полученных в ходе реализации научно-исследовательского проекта «Второй план: женщины в русской философии», поддержанного грантом Национального центра науки Польши. Проект был реализован в тесном международном сотрудничестве с российскими и польскими учеными в Зеленогурском университете (Польша). Показывается, что несмотря на то, что среди великих философов, творцов оригинальных философских систем, не было женщин, женщины оказывали значительное влияние на развитие мировой философской мысли, выступая в роли наставников, вдохновителей, интерпретаторов, помощников, жен и подруг философов. В истории русской философии женщины также занимают свое место, которое нельзя игнорировать или недооценивать. Так, были историки философии (например, М. Безобразова, Л. Саломе), преподаватели философии (К. Милорадович), переводчики философских сочинений (К. Милорадович, Е. Аменицкая, Е. Казанович), владельцы и редакторы философских издательств (М. Морозова, О. Безобразова), ассистентки философов и соавторы философских трудов (С. Шпильрейн), общественные деятели, революционеры и борцы за права женщин, в том числе за высшее образование для женщин (Л. Аксельрод), организаторы и идеологи литературно-философских движений (З. Гиппиус). Отмечается актуальность в России конца XIX – начала XX в. так называемого «женского вопроса» (В.В. Розанов, Н.К. Михайловский, Н.Н. Страхов).

Ключевые слова: женщины в философии, женщины-философы, русские философы о женщинах, «женский вопрос», права женщин, высшее образование для женщин.

This article is mainly based on the results obtained during the research project “The Second Plan: Women in Russian Philosophy”, supported by a grant from the National Centre of Science of Poland. The project was implemented in close international cooperation with Russian and Polish researchers at the University of Zelenogur (Poland). It is shown that despite the fact that among the great philosophers, creators of original philosophical systems, there were no women, women had a significant influence on the development of world philosophical thought, acting as mentors, inspirers, interpreters, assistants, wives and girlfriends of philosophers. Women also have their own place in the history of Russian philosophy which can not be ignored or underestimated. Thus, there were historians of philosophy (e.g. M. Bezobrazova, L. Salome), teachers of philosophy (K. Miloradovich), translators of philosophical works (K. Miloradovich, E. Amenietskaya, E. Kazanovich), owners and editors of philosophical publishing houses (M. Morozova, O. Bezobrazova), assistants of philosophers and co-authors of philosophical works (S. Spielrein), public figures, revolutionaries and fighters for women’s rights, including higher education for women (L. Akselrod), organizers and ideologists of literary and philosophical movements (Z. Gippius). The urgency of the so-called “women issue” in Russia in the late 19th and early 20th centuries is noted (V.V. Rozanov, N.K. Mikhailovsky, N.N. Strakhov). The conclusion is made that at that time in Russia there was an objective need for the inclusion of women in the philosophical community.

Keywords: women in philosophy, women-philosophers, Russian philosophers about women, “women question”, women’s rights, higher education for women.

© Киейзик Л., 2021

<https://doi.org/10.31119/phlog.2021.2.150>

* Статья написана при поддержке гранта Национального центра науки (Польша) «Второй план: женщины в русской философии», согласно договору № УМО-2017/25/В/HS1/00530.

Внимание к изучению присутствия и роли женщин в философии вызывает интерес все больших кругов исследователей. Эта проблема имеет как мировоззренческое, так и общекультурное, и практическое значение. Ее осмысление важно, сегодня она приобрела актуальность вместе с движением за равенство в правовом, политическом и социальном планах. Тем более, что мизогиния (странная мужская болезнь) не исчезла, хотя заметно ослабела. Хотя поменялись старые, брачно-семейные ценности и стереотипы, но женщины все еще борются за свое присутствие в области науки, в том числе философии. Поэтому необходимо показывать судьбы тех, о которых история забыла. А если это сопровождается значительным по объему фактическим и архивным материалом, в том числе вводимым в научный оборот впервые, то это тем более ценно.

Женщины, веками закрытые в домах, не принимали участия в общественной жизни и не учились. Они считались неспособными к интеллектуальной деятельности, у них не было прав. Со временем женщины приобрели большую свободу, но все еще преобладающая в обществе мизогиния не давала им возможности самостоятельного развития. Вопрос, который был поставлен в средние века: «Способна ли женщина заниматься философией?» – никак не получал положительного ответа. Конечно, вопрос ставили (и отвечали на него) мужчины. Только начиная со времен Возрождения мы встречаем женщин в университетах. Но и возрожденский гуманизм оставался антифеминистическим. Даже если женщины могли учиться в университетах, они не могли там преподавать. Следовательно, они не публиковались в философских журналах и их фамилии оставались неизвестными.

История женщин в западноевропейской философии довольно хорошо изучена. Она начинается известным исследованием Ж. Менаже «*Historia mulierum philosopharum*» (1660–1690) [8]. В нем говорится об учительнице Сократа Диотиме, астрономе и математике Гипатии (IV в.), мистике Хильдегарде Бингенской (XI–XII в.), комментаторе Аристотеля Елене Корнаро Пископии (XVII в.) и других женщинах, функционирующих на окраинах философии. По правде говоря, до XIX в. участие женщин в философии было *curiosum*. Даже если каким-то образом они участвовали в философии, они не были творцами. Только в процессе эмансипации женщины стали более активно принимать участие в развитии науки, а также философии. В России женское движение зависело также, хотя и в небольшой степени, от развивающегося на Западе феминизма, но его цели считались более «тривиальными» по сравнению с «универсальной целью» освобождения пролетариата. Существовало, к тому же, общее мнение, что образованные женщины являются «кошмаром» для общества и образование вообще им не нужно.

Можно назвать несколько причин такой ситуации. Во-первых, женщины долгие века не могли получить высшее образование. Во-вторых, везде наблюдалась мизогиния – неприязнь, укоренившаяся предрассудки по отношению к женщинам. В-третьих, женщины-философы не допускались к преподаванию и, следовательно, путь к профессорскому званию и профессиональным философским журналам им был закрыт.

Только XXI в. принес возможность рассказать о женских «херсториях»¹ и показать их широким общественным кругам.

В России (как, впрочем, и в других странах Европы) не было великих женщин-философов, создательниц философских систем [1]². Это, конечно, не означает, что женщины не функционировали в философском пространстве России. Более того, кажется обоснованным тезис, что русское философское сообщество (в большинстве мужское) было заинтересовано в присутствии женщин. Однако они появляются в определенных контекстах: как ассистентки профессоров Высших женских курсов, преподавателей философии, как переводчицы, как редакторы научных текстов (например, К. Милорадович, Е. Казанович), как секретари в Философских обществах и философских кружках, как меценатки, финансирующие издательства (например, М. Морозова), в которых публиковались труды философов-мужчин. Не было женщин – авторов оригинальных философских концепций, но были женщины – интерпретаторы общественных явлений (например, З. Гиппиус), спутницы жизни известных философов (например, Лидия Рапп, Аза Тахо-Годи).

Можно указать на несколько причин такого положения дел. В первую очередь, необходимо отметить, что практически до 1918 г. в России женщины не обучались в университетах, так как эти учебные заведения были для них закрыты [3; 4]. Следовательно, женщины не писали диссертаций, не защищали их, не получали научных степеней. А те редкие случаи, когда женские фамилии появляются в разного рода справочниках, относятся к тем женщинам, которые учились за границей: в Швейцарии, Германии, Франции и там писали диссертации. Но даже если они возвращались в Россию с научными степенями, то не получали разрешения преподавать в университетах (например, Мария Безобразова [12]). Первая женщина – профессор философии Анна Тумаркина работала в Швейцарии. В этом плане интересно рассказать о дискуссии, которая велась в стенах императорских университетов в 1861 г., относительно допущения женщин к слушанию лекций в университетах наравне со студентами (sic! = мужчинами). В «Замечаниях на Проект Общего устава императорских российских университетов» (1862) указывалось, что сенат Московского университета высказался против участия лиц женского

¹ Херстория (англ. herstory) – история, описываемая с феминистской точки зрения.

² Мы исходим из того, что самостоятельная философия в России появилась только в XIX в. Это, конечно, не означает, что Россия была «философской пустыней»: русская философия развивалась посредством рецепции тех проблем, которые были сформулированы в мировой философии. В.С. Соловьев впервые создает оригинальную философскую систему. Жаль, что он ничего не сделал для включения женщин в философскую общественность в России, хотя и мог это сделать. Удивляет тот факт, что, будучи преподавателем университета, Соловьев даже не попытался помочь рекомендациями Марии Безобразовой, получившей степень доктора философии в Бернском университете, когда она искала место работы по возвращению в Россию. Соловьев, сам одинокий, нигде не писал о настоящих женщинах, а писал только о женщинах выдуманных – символах, мечтах, архетипах.

пола в занятиях вместе с мужчинами [9]. Одновременно любопытно отметить, что сенаты других университетов высказывались по этому поводу положительно. Здесь необходимо подчеркнуть, что много для высшего (не только философского) образования женщин сделали сами женщины: писательницы, общественные деятели и филантропки Н. Стасова, М. Трубникова (которой Джон Стюарт Милль прислал свой знаменитый текст «The Subjection of Women»), Анна Философова. Их активные действия привели к тому, что идея высшего образования для женщин распространилась в российском обществе.

В марте 2021 г. закончился грантовый проект Национального Центра Науки в Польше «Второй план: женщины в русской философии». Проект не ограничивался представлением философских портретов женщин, которые находились рядом с философами-мужчинами (например, Ю. Рейтлингер, К. Флоровской) или были их спутницами жизни (например, А.А. Тахо-Годи). Большое внимание было уделено изучению оригинального философского творчества женщин (например, Ядвиги Петражицкой-Томицкой, Марии Скобцовой, Лу Саломе, Анны Тумаркиной, Азы Тахо-Годи). Участники проекта ограничили свое исследование рамками Серебряного века, проанализировали философские дискуссии второй половины XIX и начала XX в. по так называемому «женскому вопросу» (В.В. Розанов, Н.К. Михайловский, Н.Н. Страхов). Не вступая в пространство так называемой «*écriture féminine*» и не входя ни в гендерные рассуждения, ни в полемику с феминистскими течениями, участники проекта исследовали возникшую в то время потребность включения женщин в философское сообщество.

Тема женщин в русской философии была тесно связана с «женским вопросом». По мнению Н.Е. Зинченко, в России «почти не существовало женского вопроса, так как центр тяжести этого вопроса для русской женщины лежал не в гражданских или политических правах, а прежде всего в праве женщин на образование» [2, с. 1]. В то же время, наблюдалось отрицательное отношение к образованным женщинам, так как некоторые из них отвергали принципы нравственности, не хотели выходить замуж. Появился образ «философки» пренебрегающей общественными правилами. В «Письме курсистки» читаем: «Вот тебе и философка: мрачно насупленные брови, строго поджатые губы; в голове бесконечные цепи в воздухе висящих, но приведенных в систему мыслей Кантов, Юмов, Авенариусов, мысли которых она выкладывает с удивительной быстротой... С Кантом она на ты, с древними... философами в близких и дружественных отношениях. С одними спорит, других уважает... с достоинством показывает, что женская голова устроена на такой же манер, как и головы Платона, Канта и других великих строителей гениальных мыслей. Как у истинного философа, у нее оборванная юбка, нечищенные стоптанные башмаки и раз в две недели прибранные волосы» [10, с. 10].

Высшие курсы с университетской программой образования (в том числе по философии) для женщин начали распространяться в России в 70-е годы XIX в. Они были платные, но зато существовали разнообразные формы поддержки, так образование стали получать все большие круги женщин. Более того, в обществе сформировался «запрос» на обра-

зованную женщину. Появилась своеобразная мода на образование. В проекте представлено становление Высших курсов женских (Бестужевских) в Санкт-Петербурге, Москве, Одессе, Варшаве, Киеве, Казани и Харькове. На Высших женских курсах занятия по философии вели университетские преподаватели М. Владиславцев, Э. Радлов, В. Соловьев, А. Введенский, И. Лапшин, Н. Лосский, С. Франк и др. Среди ведущих семинарских занятия встречаются также женские имена. Это были ассистентки, которые помогали известным профессорам: К. Милорадович, Е. Казанович, О. Котельницкая, Н. Матвеева и др. В проекте представлена преподавательская работа на Высших женских курсах А. Введенского и деятельность так называемого «кружка Радлова», членами которого были бестужевки. Их воспоминания позволяют реконструировать атмосферу отношений между курсистками и профессорами, уровень доверия, дисциплины и ответственности. Так как проект реализовывался в Польше, то основное внимание было уделено Варшавским женским курсам (1909–1914).

В двух монографиях [5; 6] участники проекта позволили говорить самим женщинам. Таким образом были представлены деятельность и творчество Веры Болтиной (философа, этика), Марии Безобразовой (историка философии), Анны Шмидт (мистика), Сабины Шпильрейн (психолога) и прежде всего Ксении Милорадович (профессионального философа). «Херстория» жизни Милорадович драматична, она отражает драматизм исторической эпохи. Милорадович закончила философское отделение Высших женских курсов в Санкт-Петербурге (1906) и была оставлена при курсах как ассистент А.И. Введенского. Стремясь к самостоятельной философской карьере, она все время, однако, оставалась в тени философов-мужчин. Милорадович была переводчиком философской литературы, писала эссе, обзоры, статьи. Казалось, что все время связанная с научной работой, она оставалась на ее окраине. Даже ее труды не сохранились, она не завершила своих научных проектов, не реализовала своих планов. Сначала ей помешала Первая мировая война (она работала медсестрой), а потом большевистское государство (статья, в которой она положительно отозвалась о монархии, не понравилась властям, и Милорадович была приговорена к лишению свободы). Милорадович – это женщина-символ, женщина, которая потеряла свои шансы, проиграла судьбу. Ее жизнь и ее не раскрывшиеся способности являются болезненной иллюстрацией идеи Джона Стюарта Милля о том, сколько теряет и проигрывает общество, когда женщина маргинализируется и не может говорить сама. Одновременно эта «херстория» указывает на то, что мы безвозвратно потеряли часть собственной истории.

Женщины в пространстве русской философии появились также в эмиграции. Любопытно отметить, что в Софии, Праге, Берлине и Париже рядом с великими русскими философами, прежде всего представителями Серебряного века, стояли женщины. Они помогали своим мужьям, братьям и друзьям в их научной и преподавательской работе, нередко отказываясь от собственных научных планов. В этом отношении очень показательна судьба Клавдии Флоровской, сестры о. Георгия Флоровского (философа и богослова, экуменического деятеля), которому она помо-

гала конспектировать научную литературу, когда он готовил свою диссертацию об А.И. Герцене, и подруги Петра Бицилли (историка и философа), которому она помогала переводами в его научной карьере. Участниками проекта впервые опубликована переписка Клавдии Флоровской с братом о. Георгием Флоровским. Подлинники писем хранятся в Славянской библиотеке в Праге [11].

Другой формой активности женщин в области философии в России было их участие в публикационной и редакторской работе. В свое время в парижских эмиграционных кругах была очень известна Ольга Безобразова – лидер духовного феминизма, издатель журнала «La Revue des Femmes Russes» (1896–1897). В России издательской деятельностью занимались Мария Безобразова, выпустившая в свет труды философов Серебряного века, и выпускницы Бестужевских курсов Ксения Милорадович и Екатерина Аменицкая, издавшие том работ преподавателей Петербургского университета. Многие слушательницы Бестужевских курсов занимались переводами западноевропейской философской литературы: как классиков (Гегеля, Канта), так и представителей современной философии.

Последний момент, который необходимо отметить, – это вовлечение женщин, изучающих философию, в политику и идеологию. В этом контексте важны и показательны судьбы революционеров Эмилии Лурье и Юлии Махновец-Гавенис, сестры Владимира Махновца (Акимова), письма которой были опубликованы впервые [7; 13]. Участникам проекта удалось реконструировать судьбы этих незаурядных женщин, наделить их «видимостью».

Литература

Исследования

1. *Ванчугов В.В.* Женщины в философии. Из истории философии в России конца XIX – начало XX вв. М.: Пилигрим, 1996.
2. *Зинченко Н.Е.* Женское образование в России: Исторический очерк. СПб.: Коммерческая скоропечатня, 1901.
3. *Веремченко В.А.* Женщины в русских университетах (вторая половина XIX – начало XX вв.). СПб.: Высшая Административная школа, 2004.
4. *Тишкин Г.А.* Женский вопрос в России, 50–60-е гг. XIX в. Л.: ЛГУ, 1984.
5. *Эндерлейн Э.* Русские женщины в Швейцарии в XIX веке // Российские женщины и европейская культура: материалы V конференции, посвященной теории и истории женского движения / Сост. и отв. ред. Г.А. Тишкин. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С. 71–78.
6. *Kiejzik L., Orlova N.* Kobiety w filozofii rosyjskiej. Filozofowie rosyjscy o kobietach. Ciąg dalszy esejów subiektywnych. Zielona Góra: Oficyna wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2021.
7. *Kiejzik L., Orlova N.* Drugi plan, czyli kobiety w filozofii rosyjskiej. Losy – Twórczość – Działalność. Zielona Góra: Oficyna wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2021.
8. *Ménage G., Zedler B.H.* The History of Women Philosophers. Lanham, MD: University Press of America, 1984.

Источники

9. Замечания на Проект Общего устава императорских российских университетов. Ч. 1–2. СПб.: Тип. Имп. Акад. Наук, 1862.
10. *Ифарецова М.* Письмо курсистки о Высших женских курсах. Варшава: Тип. «Русского общества», 1909.
11. «Мне надо, чтобы моя жизнь имела какую-нибудь цель и смысл». Клавдия Флоровская: Письма к братьям Георгию и Антонию Флоровским / Сост. и отв. ред. Л. Киейзик, Н. Орлова. Zielona Gora: Uniwersytet Zielonogorski, 2019.
12. *Besobrasof M.* Handshriftliche Materialien zur Geshichte der Philosophie in Russland. Bern, 1891.
13. Юлия Махновец: Трудный век жизни / Сост. и отв. ред. Н. Орлова, Л. Киейзик. Zielona Góra: Oficyna wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2021.

Kiejzik, Lilianna. *Is it true or not that women have ever been philosophers?**References*

1. Vanchugov, V.V. (1996), *Zhenshchiny v filosofii (iz istorii filosofii v Rossii XIX–nachala XX vekov)* [Women in philosophy (from the history of philosophy in Russia in the 19th – early 20th centuries], Pilgrim, Moscow.
2. Zinchenko, N.E. (1901), *Zhenskoe obrazovanie v Rossii. Istoricheskiy ocherk* [Women's education in Russia: a historical essay], Kommercheskaya skoropechatnya, St. Petersburg.
3. Veremenko, V.A. (2004), *Zhenshchiny v russkikh universitetakh (vtoraya polovina XIX – nachala XX vekov)* [Women in Russian universities (second half of the 19th – early 20th centuries)], Vysshaya Administrativnaya shkola, St. Petersburg.
4. Tishkin, G.A. (1984), *Zhenskiy vopros v Rossii, 50–60 gody XIX veka* [Women problem in Russia, 50–60s of the 19th century], Publishing House of Leningrad State University, Leningrad.
5. Enderlein, E. (2001), *Russkie zhenshchiny v Schveytsarii v XIX veke* [Russian women in Switzerland in the 19th century], in: Tishkin, G.A. (ed.), *Rossiyskie zhenshchiny i yevropeyskaya kultura: materily 5 konferentsii, posvyashchennoy teorii i istorii zhenskogo dvizheniya* [Russian women and European culture: proceedings of the 5th conference on the theory and history of the women movement], Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, St. Petersburg, pp. 71–78.
6. Kiejzik, L., Orlova, N. (2021), *Kobiety w filozofii rosyjskiej. Filozofowie rosyjscy o kobietach. Ciąg dalszy esejów subiektywnych* [Women in Russian philosophy. Russian philosophers on women. Continuation of subjective essays], Uniwersytet Zielonogorski, Zielona Góra.
7. Kiejzik, L., Orlova, N. (2021), *Drugi plan, czyli kobiety w filozofii rosyjskiej. Losy – Twórczość – Działalność* [The second plan, or women in Russian philosophy. Fate – Creativity – Activity], Oficyna wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra.
8. Menage, G., and Zedler, B.H. (1984), *The History of Women Philosophers*, University Press of America, Lanham, MD.



ЖЕНЩИНЫ НА ФИЛОСОФСКИХ КОНГРЕССАХ И СЪЕЗДАХ (ОБЗОР ПУБЛИКАЦИЙ ПОСЛЕ КОНГРЕССОВ)*

Юлита Полянска

Зеленогурский университет,
Польша

В статье представлен анализ участия женщин во всемирных философских конгрессах, состоявшихся в период с 1900 по 1914 г.: в Париже (1900), в Женеве (1905), в Хайделберге (1908) и в Болонье (1911). Рассматриваются тематика и содержание докладов, с которыми женщины выступали на этих конгрессах, и вкратце описываются их интеллектуальные биографии. Показывается, что среди участников конгрессов в подавляющем большинстве были философы-мужчины, в то время как женщины представляли собой редкое исключение. Особое внимание в статье уделяется выявлению причин недостаточной вовлеченности женщин в философию. Основной причиной называется запрет на получение высшего образования для женщин, который продлился вплоть до Первой мировой войны и Октябрьской революции. Кроме того, существовали реальные препятствия для построения профессиональной философской карьеры для женщин, даже если они и имели научные степени. Тем не менее, женщины в течение XIX в. не только интересовались философией, переводили философские тексты, открывали философские издательства, редактировали статьи и книги, но и читали лекционные курсы по философии, выступали самостоятельными исследователями. Делается вывод о том, что полноценное включение женщин в философское сообщество является необходимым условием для дальнейшего развития философской культуры.

Ключевые слова: философский конгресс, женщины в философии, высшее образование для женщин, феминизм, самореализация.

The article presents an analysis of women's participation in the world philosophical congresses held between 1900 and 1914: in Paris (1900), Geneva (1905), Heidelberg (1908), and Bologna (1911). The range of problems and contents of the papers delivered by the women at these congresses are reviewed, and their intellectual biographies are briefly described. It is shown that male philosophers were overwhelmingly among the participants in the congresses, while women were a rare exception. Particular attention is given in the article to identifying the reasons for the lack of women's involvement in philosophy. The main reason is claimed to be the ban on higher, including philosophical, education for women, which lasted until the First World War and the October Revolution. In addition, there were real obstacles to building a professional philosophical career for women, even if they did have academic degrees. Nevertheless, women during the 19th century not only took an interest in philosophy, translated philosophical texts, organized philosophical publishing houses, edited philosophical articles and books, but also lectured on philosophy and acted as independent and original researchers. It is concluded that the full inclusion of women in the philosophical community is a prerequisite for the further development of philosophical culture. Unfortunately, despite the fact that women formally have the same equal rights and chances as men in terms of education, work, and life, in practice these rights and chances are very different.

Keywords: philosophy world congress, women in philosophy, higher education for women, feminism, self-actualization.

© Полянска Ю., 2021

<https://doi.org/10.31119/phlog.2021.2.151>

* Статья написана при поддержке гранта Национального центра науки (Польша) «Второй план: женщины в русской философии», согласно договору № УМО-2017/25/В/НС1/00530.

Перевод с немецкого языка К.В. Лощевского.

В статье представлен анализ участия женщин в конгрессах и философских конференциях с 1900 по 1914 г., а также их краткие интеллектуальные биографии. При этом я рассматриваю в первую очередь выступления женщин на первых четырех Философских конгрессах, поскольку участие женщин в них было ограниченным. Причиной этого, несомненно, был тот факт, что женщины не имели возможности учиться, а вследствие этого не могли получать академические степени и читать лекционные курсы. Высшее образование для женщин (в Европе) станет общедоступным лишь после Первой мировой войны и Октябрьской революции [9, с. 68]. Тогда их участие в научной жизни уже не будет вызывать вопросов. Прежде же им стоило больших усилий достичь этого. Работа в университете также была проблематичной [1, с. 76]. Но несмотря на все препятствия, женщины и ранее принимали участие в научных конференциях (а также в философских конгрессах). Однако это было связано не только с определенными интеллектуальными усилиями, но и с разрушением (демонтажем) барьеров в сознании. После Первой мировой войны двери университетов распахнулись для женщин, а после Второй мировой их обучение (в том числе на философских факультетах) и профессиональная деятельность стали самым обычным делом [8, с. 90].

До 1911 г. состоялись четыре всемирных философских конгресса: первый – в Париже (1900), второй – в Женеве (1904), третий – в Хайдельберге (1908) и четвертый – в Болонье (1911). Материалы первого конгресса, проходившего в 1900 г. в Париже, были опубликованы в четырех томах «Bibliothèque du Congrès International de Philosophie» («Библиотеки Международного философского конгресса»). Первый том был издан французским издательством «Librairie Armand Colin» под заглавием «Philosophie générale et Métaphysique» («Общая философия и метафизика») [17]. В комитет конгресса входили представители таких государств, как Франция, Германия, Англия, Австро-Венгрия, Бельгия, Дания, США, Нидерланды, Италия, Россия, Швеция и Швейцария. В нем состояли исключительно мужчины и ни одной женщины. Вторым томом материалов конгресса под заглавием «Morale Générale» («Общая мораль») был выпущен в свет тем же издательством в 1903 г. [11]. В нем имеется статья, написанная женщиной – Элис Рассел¹, первой женой Б. Рассела [5, с. 23]. Ее текст озаглавлен «L'éducation des Femmes» («Образование женщин»). В своей статье она ограничивается рассуждениями об образовании молодых девушек из буржуазных семей [2, с. 61]. Она обращается к проблеме женщин-работниц [10, с. 105]. По мнению автора, эта проблема детерминирована экономическими факторами: «Дочери рабочих воспитываются для труда и вынуждены работать ради пропитания, а ко всему прочему они выполняют тяжелейшую домашнюю работу. Тогда как в буржуазных семьях молодые девушки обычно не пригодны к

¹ Элис Рассел (урожденная Пирсолл Смит) стремилась к улучшению социального положения бедных женщин. Она активно выступала за улучшение условий получения женщинами высшего образования. В 1907 г. она основала инновационную школу для матерей и была председателем Refugee Aid Committee (Комитета по оказанию помощи беженцам). Дальнейшая ее судьба неизвестна.

труду, поскольку их родители в силу (специфически понимаемого. – Ю.Л.) вкуса или гордости предпочитают держать их дома в праздности» [16, с. 305]. Автор замечает, что вопрос образования женщин существенно различается в зависимости от особенностей образования в том или ином государстве, но в принципе проблема образования молодых девушек одинаково актуальна для всех наций [16, с. 309].

Э. Рассел указывает на то, что форма образования девушек может отличаться от формы образования юношей, однако она всегда должна соотноситься с идеалом женщины. Она описывает это следующим образом: «Хотим ли мы, чтобы они были только женами и матерями, или мы хотим научить их также быть и гражданками мира, понимать свои обязанности и осознавать свою ответственность как за все общество, так и за свои собственные семьи?» [16, с. 309]. Автор замечает, что, с одной стороны, первый долг среднеразвитой в интеллектуальном отношении женщины – это долг по отношению к семье, особенно по отношению к детям [16, с. 17–26]. Однако, с другой стороны, она утверждает, что труд женщины в той же мере необходим и для организации общественной жизни, для муниципального управления. Интеллектуально среднеразвитая женщина, пишет Э. Рассел далее, годится и для других ролей в обществе, а не только для ведения домашнего хозяйства и семейной жизни. Она рисует образ женщины прошлого, занятой исключительно домашним трудом и не имевшей времени для себя самой. Для этого имелись определенные основания: женщины были вынуждены в первую очередь выполнять домашнюю работу и готовить еду для всей семьи. Целый день они ткали, пряли, пекли хлеб, варили пиво, готовили для всех пищу и т.д. [16, с. 310]. Таким образом, у женщины не было времени, которое она могла бы сэкономить и потратить на саму себя. Ее не учили тому, как можно правильно использовать это время [16, с. 311]. Женщинам следовало быть вежливыми и покорными, гибкими и адаптивными. Их должны были заботить только потребности семьи. Они были вынуждены пренебрегать своими собственными интересами и амбициями. Согласно Рассел, женщины должны были чувствовать, что смирение и подчиненность – это не только их долг, но и часть их природы. Отсюда следовал и идеал для женщины – полный отказ от своих потребностей и удовольствий.

Э. Рассел подчеркивает, что для женщин не существовало разумного распределения времени между работой и досугом. Они могли бы использовать время для самих себя, но тогда они пренебрегли бы своими семейными обязанностями [6]. Но на практике у них никогда не было времени. «Они не могли даже по часу в день выделять на чтение или учебу. Они должны были всегда быть готовы плести венки, писать письма матерям, посещать их или играть с младшими братьями и сестрами» [16, с. 312]. Ошибкой было бы считать женщину эгоистичной, если бы она стала посвящать свое время не домашней работе, а чтению или помощи бедным. Рассел ставит вопрос: «Нужен ли налог на эгоизм, если мы посвящаем пару часов свободного времени выполнению домашних обязанностей, а не труду ради других людей?» [16, с. 312]. Она отмечает, что недостаточная активность женщин в труде на благо других является не только большой потерей для них и их семей, но и большой экономиче-

ской потерей для общества, ведь общество много делает для женщин, поддерживает их здоровье, решает их проблемы, тратит значительные денежные средства, чтобы обеспечить им хорошее образование. Но если эти инвестиции не окупаются, если женщины не прилагают усилий для служения обществу, то это означает, что это плохие инвестиции и что экономические потери становятся чрезвычайно высокими. Даже если законодательство определенного государства не позволяет женщинам работать в органах местного самоуправления [4, с. 188–199], они могут каким-то другим способом оказывать реальные услуги, связанные с этой целью [16, с. 312]. В общественной жизни есть много работы, которую может успешно выполнять женщина. Приученные к домашней работе женщины могли бы «окружить заботой» все общество. Рассел принимает во внимание тот факт, что общественное самочувствие зависит не только от работы правительства, но и от организации общин, городов и деревень. Члены каждого сообщества в равной мере создают хорошие или плохие условия для управления тем или иным государством, а стало быть, женщины точно так же, как и мужчины, могут пользоваться своими гражданскими правами [16, с. 313]. Автор подчеркивает: «Есть множество видов профессионального труда, которыми хорошо, даже особенно хорошо могут заниматься бездетные незамужние женщины. Следовательно, их вклад в служение обществу очень легко измерить; более того, если бы они получали свой частный доход, общество не могло бы позволить им быть бездеятельными» [16, с. 314]. Э. Рассел признает, что женщины должны учиться ценить время, развивать свою оригинальность и свои способности к преподаванию, чтобы рационально использовать время. Рассел ссылается на конгресс работников высшего образования, участники которого заслушали множество речей о необходимости развития инициативы у детей. Они говорили о методах, используемых для сохранения активности молодых девушек, после того как они покидают центры обучения. Цель этой инициативы состояла в побуждении женщин думать о себе самих [16, с. 314].

В завершение своей статьи Элис Рассел указывает на проблему родителей молодых девушек, которые полагают, что живущая в родительском доме девушка вынуждена отказаться от реализации интересов, нарушающих правила жизни ближайшего семейного круга [10, с. 105]. Если они остаются в семейном доме и встречаются с несколькими друзьями, то они лишаются своих целей, им становится не к чему стремиться. Поэтому молодые девушки ни в коем случае не должны оставаться в родительском доме, им, как и сыновьям, следует его покинуть. Тем самым они могли бы сами определять свою собственную жизнь вдали от подавляющего влияния родителей [16, с. 315]. Э. Рассел добавляет: «По возможности им следует обеспечить полное профессиональное образование. Было бы хорошо, если бы каждая женщина вне зависимости от имущества родителей имела бы свои собственные средства для существования. Тогда женщина станет независимой, родители вынуждены будут ценить ее мнение, считая ее не зависимым от них ребенком, а активным и самостоятельным членом общества. Ведь в этом случае родительский дом никуда не денется. Однако будет замечательно, если как дочери, так и сы-

новья смогут считать его исходным пунктом для вдохновения и любви к своей работе, местом отдыха и утешения после работы. Семейная жизнь станет богаче лишь в том случае, если мы разумно соединим интересы и детей, и родителей» [16, с. 316].

Согласно Рассел, ранее семья представляла собой форму подавления индивидуальности своих членов, за исключением отца и матери. Другие же члены были лишены как инициативы, так и ответственности. Взамен этой модели автор предлагает внушать молодым девушкам сознание гражданского долга и культ идей, что всегда считалось одной из главных мужских добродетелей [16, с. 316].

Третий том материалов Первого философского конгресса, также выпущенный в свет издательством «Librairie Armand Colin», был опубликован в 1901 г. в Париже под заглавием «Logique et Histoire des Sciences» («Логика и история науки») [15].

Четвертый и последний том материалов первого конгресса называется «Histoire de la Philosophie» («История философии») [12]. Он вышел в свет в Париже в 1902 г. в том же издательстве.

Материалы Второго философского конгресса, прошедшего 4–8 сентября 1904 г., вышли в свет в 1905 г. в Женеве под заглавием «Congres International de Philosophie II» («Международный конгресс по философии II») [12]. Они были опубликованы швейцарским издательством «Kraus Reprint Limited». Оглавление первой части издания, отражающего пленарные заседания, содержит только мужские имена. Это же относится и ко второй, и к третьей частям, посвященным общей и прикладной философии, соответственно. Лишь в четвертой части материалов, посвященной истории философии, появляется женское имя – Анна Тумаркин¹. Швейцарский философ русского происхождения выступила с докладом «Кантовская “игра способностей”». Философией Канта она заинтересовалась еще во время обучения в Берне. Тумаркин утверждает, что в центре кантовской эстетики находится понятие «игры способностей». Это априорный, трансцендентальный принцип, определяющий место эстетики в системе И. Канта. Она добавляет: «В центре кантовской эстетики находится понятие игры способностей; это тот “априорный принцип”, то “трансцендентальное основоположение”, которое указыва-

¹ Анна Тумаркин (1875–1951) – урожденная Анна Павловна Тумаркина, родилась в Дубровно в Российской империя, ныне Белоруссии. Швейцарский философ русско-еврейского происхождения. Была первой женщиной-профессором в Европе, имевшей полное право проводить исследования и заседать в ученом совете, рассматривающем докторские диссертации. В 1906 г. Тумаркин стала титулярным профессором. В 1898 г. она стала первой женщиной в Берне и третьей в Швейцарии после Эмилии Кемпин-Шпюри из Цюриха и Иды Вельт из Женевы, прошедшей хабилюционную процедуру. В 1927 г. за свою философскую работу она получила в Берне премию Теодора Кохера. В возрасте сорока шести лет она получила швейцарское гражданство. Ее важнейшие работы: «Herder und Kant» («Гердер и Кант»), «Spinoza. Acht Vorlesungen gehalten an der Universität Bern» («Спиноза. Восемь лекций, прочитанных в Бернском университете»), «Die romantische Weltanschauung» («Романтическое мировоззрение»).

ет эстетике ее место в кантовской системе. В эстетическом суждении мы не только фактически выдвигаем претензию на всеобщность, говоря о прекрасном так, как если бы красота была неким качеством предмета, но и – что в первую очередь важно для Канта – имеем возможность выдвинуть эту претензию, ибо эстетическое суждение, поскольку оно не основывается на интересе к существованию предмета, хотя и не формулирует определенного понятийного познания, но, пожалуй, исходит из некоего состояния, обуславливающего познание вообще, состояния, в котором обе связанные с познанием способности представления – способность воображения и рассудок – гармонично взаимодействуют в свободной игре и которое “как субъективное условие познания” должно быть столь же опосредованным, как и само это познание... Мне кажется, здесь напрашивается вопрос: если в чистом эстетическом суждении мы отвлекаемся от всякого интереса – как от чувственного удовольствия, доставляемого восприятием, так и от любой другой оценки, основывающейся на сознании существования предмета, то откуда эстетический образ действий получает свой специфически страстный характер?.. Это удовольствие от “единодушия в игре душевных способностей”» [12, с. 282]. А. Тумаркин адресует Канту еще один вопрос: «Но почему же мы не испытываем это удовольствие также и в ходе логического познания, при котором обе способности представления также взаимодействуют, пусть и не в свободной игре, но в регулируемой понятиями деятельности?» [12, с. 282].

Согласно Тумаркин, у Канта не было простого ответа на этот вопрос, ведь когда говорит, что «игра способностей» – это предмет, «сохраняющийся» благодаря тому, что он содержит в себе «внутреннюю причинность», в которой обе способности взаимно оживляют друг друга, то, по ее мнению, это не объяснение, а лишь описание удовольствия [12, с. 282]. Автор констатирует, что Кант хотел всю коммуникативность эстетического удовольствия объяснить с помощью трансцендентального анализа эстетического суждения, но подтвердил лишь факт удовольствия. Она добавляет, что объяснение, по всей вероятности, состоит в психологическом анализе эстетического образа действий.

Анна Тумаркин была убеждена, что кантовское эстетическое суждение [13, с. 73] отсылает не к удовольствию, связанному с существованием предмета, а лишь к размышлению о нем. Эстетическое удовольствие «не зависит от способности представления, посредством которого дается предмет», а представляет собой «удовольствие в гармонии когнитивной возможности», «чувство свободной игры способностей представления» [12, с. 283]. Она полагает, что эстетическое удовольствие – это не свойство определенного объекта, а «душевное состояние» субъекта. Это удовольствие внутри психического состояния, внутри самого человеческого рассудка [3, с. 84]. Согласно Тумаркин, поставленный Кантом вопрос является ключом к «критике вкуса»: «...предшествует ли чувство удовольствия в суждении вкуса оценке предмета?» [12, с. 283] – вопрос, на который Кант давал однозначно отрицательный ответ. Анна Тумаркин пишет, что эстетическое удовольствие не пересекается с прямым эмоциональным опытом, что это не удовольствие от непосредственного опыта, а удовольствие от понимания удовольствия. По ее мнению, Кант

сравнивал эстетическое удовольствие с моральным чувством уважения. В обеих ситуациях мы ощущаем субъективное удовольствие, но это – состояние воли: здесь уровень знания зависит от того, как мы на практике оцениваем непосредственный опыт, как мы схватываем его в созерцании. Согласно Тумаркин, эстетическое поведение противопоставляется непосредственному первоначальному опыту, оно представляет собой своего рода побочный опыт, зеркальное отражение того, что происходит в нас, своего рода самосознание [13, с. 122], в котором мы сознаем себя не только посредством нашего «идентичного Я», как в трансцендентальном единстве апперцепции, но во всем многообразии опыта, не мышлением, но чувством [12, с. 284].

Анна Тумаркин пишет, что уникальность эстетического удовольствия резко отделяет его от всех прочих видов удовольствия, от эмоционального тона непосредственного переживания. Далее она пишет: «Непосредственное переживание – это лишь содержание, материя суждения вкуса, и его чувственный тон настолько малозначителен для чувственного тона последнего, что может ему противоречить: даже там, где непосредственное переживание доставляет неудовольствие, его эстетическое рассмотрение может быть приятным» [12, с. 284]. Она полагает, что эмоциональное состояние непосредственного переживания столь же не важно для определения эстетической оценки, как чувственное предпочтение – для определения моральной воли. В обоих случаях, когда Кант проделывал такого рода труд, чтобы отделить материю от формы, кажется, словно они находятся в оппозиции друг другу, если в силу своих внутренних различий они не способны к взаимному определению. К материи эстетического суждения относится чувственное восприятие, но также и понятие того, чем должен быть предмет «для вещей»: «...одним словом, к ней относится все, что в восприятиях, представлениях и чувствах производится во мне предметом, вплоть до того чувства, в котором я сознаю все эти внутренние процессы как таковые» [12, с. 284]. Во всех своих жизненных проявлениях человек сводит все это воедино и тем самым испытывает радость от эстетического поведения – это удовольствие в себе, в свободной деятельности собственных способностей, целью которой является только осознание человеком того факта, что он обладает этими способностями, в свободной игре его способностей [12, с. 284].

Анна Тумаркин сравнивает эстетические теории игры Фридриха Шиллера, Герберта и других авторов с теорией Канта, на которую они ориентируются. Она отмечает различия и пишет: «Кант говорит не об игре всех человеческих способностей, а лишь об игре способностей представления, точнее, об игре способности воображения и рассудка» [12, с. 284]. Согласно Тумаркин, имело бы смысл свести описание позиции Канта в отношении богатства эстетического переживания к чисто интеллектуальному процессу взаимодействия интеллекта и представления, исключив все прочие человеческие способности, требующие активности [12, с. 284]. И далее: «Я полагаю, что кантовская “игра способностей” относится не к переживанию, которое мы испытываем в эстетическом рассмотрении, а к тому способу, каким мы его получаем, она представляет собой форму, в которой мы осознаем наши внутренние процессы»

[12, с. 284]. Но, к тому же, Тумаркин полагает, что свободная деятельность всех человеческих способностей, понимаемая обычно как эстетическая игра, является не только содержанием этой формы сознания, которое Кант называл «игрой представления», но и обладает своим собственным уникальным содержанием, которое все новейшие теории связывают с «внутренней перцепцией», самооценкой. Самооценки суть не что иное, как психологическое дополнение осуществленного Кантом анализа формы эстетического суждения [12, с. 284].

Согласно Канту, в отличие от логического знания в эстетическом образе действия «интеллект служит представлению», а отношение между двумя этими способностями являет собой свободную игру, не регулирующую никаким определенным понятием. Однако Тумаркин полагает, что если понимание устанавливает границы логической реализации способности представления посредством восприятия идеи в соответствии с определенными понятиями, посредством включения их в сферу действительности в качестве «способностей познания предмета при помощи идей», и если в дальнейшем благодаря доминанте понимания в игре способностей такого восприятия это становится последней поставленной целью познания, то не остается ничего, кроме предмета «общего знания», кроме состояния субъекта, когда игра объективации создает промежуточную фазу, из которой субъект всегда возвращается к самому себе обогащенным [12, с. 284].

Далее автор пишет, что глубина душевной жизни, которую нельзя сводить лишь к концепции кантовской «неописуемой эстетической идеи», является, согласно Канту, «материалом», вводящим умственные способности «в игру таким образом, что они становятся независимыми» [12, с. 284]. В логическом знании, продолжает Тумаркин, мы постигаем предмет, мир в «эстетическом знании вообще», в свободной же игре способностей представления мы постигаем субъект, нас самих. Стало быть, человек – это фактический объект эстетического суждения, даже если он превращает предметы внешнего мира в носители, символы своей самооценки. Тумаркин цитирует слова Ф. Ницше, выразившегося достаточно парадоксально: «Ничто не прекрасно, только человек прекрасен» [12, с. 284].

Если верно, пишет далее швейцарский философ, что внутренняя перцепция, собственная активность как таковая, является необходимым и единственным предметом эстетического суждения, игры способностей представления, то, следовательно, содержание способно объяснять то, что прежде оставалось неясным по своей форме. Чувство удовольствия в эстетическом действии представляет собой инстинктивное подтверждение себя самого, а также основание того состояния эстетического понимания, которое находит свое выражение в словах Ницше: «Какой бы ни была жизнь, она хороша». Анна Тумаркин продолжает: самоподтверждение вызывает в нас потребность в том, чтобы все прочее соглашалось с нашей самооценкой, поскольку они позволяют нам верить не только в возможность эстетического суждения вообще, которое могло бы иметь важное значение для всех, как это обосновывал сам Кант, но и универсальность нашего индивидуального эстетического суждения [12, с. 285].

Последняя часть материалов Второго философского конгресса называется «Общая философия и психология»; в ней также отсутствуют женские имена. Материалы Третьего философского конгресса были опубликованы в 1908 г. в Хайдельберге. Редактором этого тома был Т. Эльзенганс. Публикация получила название «О Третьем международном конгрессе по философии» [18]. Она также вышла в свет в швейцарском издательстве «Kraus Reprint». Материалы конгресса содержат доклады, прочитанные на пленарном заседании и в ходе работы семи секций.

В работе первой секции опять-таки принимала участие Анна Тумаркин. Она вновь выступила с докладом, посвященным философии Канта и озаглавленным «Критическая проблема в докритических работах Канта». Других женских имен в материалах работы этой секции нет. Текст Тумаркин представляет собой анализ дискуссии о развитии кантовской философии. По ее словам, существует проблема, проходящая сквозной нитью через все творчество Канта – это проблема обоснования объективного знания. Тумаркин пишет, что любая реальность, не выводимая из наших представлений возможных вещей, а вводимая в качестве основного принципа, основывается на существовании Бога как причины всякой возможности. Автор продолжает: «Такова точка зрения, из которой исходит Кант; реальность не добавляется извне к содержаниям нашего сознания, а сама является формой нашего сознания; такова новая точка зрения, обосновываемая Кантом. От первой ко второй ведет ряд докритических сочинений. Стало быть, там – сведение последних принципов познания к Богу, в котором одновременно находят свое удовлетворение обе основные потребности Канта, теоретическая и практическая; здесь – обогащение рационального познания, которое наряду с чисто логическими принципами включает в себя также и реальность и благодаря которому возможно имманентное обоснование науки, с одной стороны, и отказ от понятия Бога в теоретическом отношении, разделение теоретического и практического способов рассмотрения, с другой» [18, с. 273]. Она добавляет, что даже научный труд, с которым мы связываем начало литературной деятельности Канта, базируется на той идее, что божественность следует искать не в чудесном вмешательстве Бога, а в функциональности порядка в природном мире [18, с. 273]. И если первый философский текст Канта, написанная по-латински хабилитационная работа, описывает Бога как источника всей действительности, т.е. как создателя субстанций, столь же совершенных, как у Декарта, как в *deus sive natura* Спинозы, как созерцание в Боге у Мальбранша, как предустановленная гармония Лейбница, то в этом следует видеть согласие с господствующим образом мышления, но и решительный отказ от окончательного теоретического оправдания науки, рационального знания и реальности как таковой [18, с. 274]. Понятие самого Бога как абсолютно необходимого существа Кант, подобно Спинозе и более последовательно, чем Декарт, не хотел прорабатывать онтологическим способом, дабы доказать существование случая, но объявил существование Бога в силу наличия у него всех возможностей действительностью как таковой; абсолютное решение, при котором снимаются границы между бытием и мышлением, или – говоря языком Канта – существование отождествляется с

возможностью. А как основание всех возможностей, Бог – это не только причина всех вещей, но и принцип всякой эффективности, всех реальных связей в универсуме, которые возможны между вещами только вследствие этого универсального принципа их существования [18, с. 274]. Тумаркин полагает, что этот образ Бога, столь похожий на интерпретацию Спинозы, встречается почти во всех докритических сочинениях Канта. Она добавляет: «Как в первом, так и в последнем сочинении этого периода Бог именуется основанием всякого существования и всякой действительности; в “Рассуждениях об оптимизме” совершенство Бога отыскивается в его реальности; в сочинении, написанном на соискание премии Прусской академии наук (“Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали”), величайшая философская очевидность обнаруживается в познании Бога как абсолютно необходимого существа; в качестве единственно возможного основания для доказательства бытия Бога выступает необходимость такой абсолютной, а не производной реальности, без которой никакое мышление и, соответственно, никакая возможность не имели бы смысла; эта же мысль возникает во все новых формах: Бог как основание не только бытия, но и возможности, не порождающая причина той или иной отдельной вещи, но основание того, что нечто вообще может существовать и действовать, Бог, бытие которого доказано исходя из рассудочных понятий возможного, а не эмпирических понятий существующего» [18, с. 275].

В более поздних сочинениях Канта выявляется недостаточность трансцендентного мышления. С точки зрения Тумаркин, Кант отказался от логического принципа противоречия как подлинного источника истины, рационализма, формальных и материальных принципов, объясняющего аналитические понятия синтеза, который делает концепты реальными, от логического противоречия в реальном противоречии, от логического разума. Во всяком суждении Кант выявлял связь с реальностью и особенно выделял «недоказуемые суждения», которые непосредственным образом выражают эти отношения, а также связанные с ними неразложимые понятия реальных отношений [18, с. 275]. Она утверждает, что Кант с его явным, чисто научным интересом без длительного влияния Юма не был бы в состоянии основывать реальность на Боге. Поэтому далее Тумаркин пишет о Канте: «Но под воздействием Юма у него на почве проблемы реальности начинает расти сомнение в рациональном познании; после долгих внутренних колебаний и “метаний” он публикует едкую сатиру, в которой высмеивает собственную метафизическую потребность как пустые мечтания. Мы познаем, говорится в сочинении о Сведенборге, только то, что нам демонстрируют чувства; располагающийся за ними мир реальности, причинно-следственные отношения, субстанции и деятельность остаются скрытыми от нас в своей внутренней сущности» [18, с. 275]. Лишь теперь, когда заложен фундамент истинного знания, в науке находит свое место новый фундамент реальности.

Если до сих пор Кант вслед за Лейбницем [7, с. 34] понимал пространство как порядок реальных вещей и возводил его, как и все реальные отношения, к Богу, то в опубликованной в 1768 г. небольшой статье «О первом основании различия сторон в пространстве» он впервые гово-

рит о том, что путь здесь должна указать математика [14]. Он размышляет об абсолютном пространстве, обладающем своей собственной реальностью, не зависящим не только от вещей, но и от Бога. Тумаркин утверждает, что здесь начинается тот поворот в мышлении Канта, от которого он сам отсчитывал начало своего критического периода. Философ писал об этом уже в письме М. Мендельсону, отмечая, что если эта первая не зависящая от Бога реальность представляет для нас какую-либо научную ценность, то она должна быть важной для мира нашего опыта, она не может выйти за пределы нашего сознания, но является определенным содержанием этого сознания. Ведь чувственный опыт объясняет общую природу и необходимость изучения формы, в которой мы не образуем это восприятие и чувственную перцепцию. Формы, которые мы образуем, суть формы чувственного восприятия [18, с. 276].

Таким образом, математика, согласно Тумаркин, представляет собой научно понятую реальность, которая, однако, не зависима от Бога. В диссертации Канта она противопоставляется другой реальности – метафизической реальности мира интеллигибельных вещей, не таких, как мы мыслим, а таких, каковы они суть; однако эта реальность не находится в распоряжении нашего, человеческого, не-интуитивного рассудка и его логического применения. От этой догматической позиции диссертации остается всего один шаг до критической философии.

В завершение своих рассуждений Тумаркин добавляет, что истинная наука нашла свое имманентное основание в опыте, в том единственном мире, в котором вещи являются тем, что мы их воспринимаем. Понятие Бога теоретически упразднено, предположение об интеллигибельном мире, лежащем в основании эмпирического мира, в теоретической рефлексии стало излишним. Только исходя из практических оснований, только потому, что Кант «вынужден ограничить знание, чтобы освободить место вере», он противопоставлял мир истинного знания некоему другому миру вещей, с которым он сравнивает практическую реальность. Благодаря тому, что существование этого мира удостоверяется исключительно верой, мир сам получает облик опыта действительности более высокого порядка, поскольку вбирает в себя идеалы, которые в догматическую эпоху переместились в интеллигибельный мир метафизической действительности [18, с. 277].

В заключение Тумаркин резюмирует: «Я думаю, было бы последовательным продолжением выбранного нами направления развития, если бы мы полностью исключили бы из теоретического контекста кантовской философии понятие вещей в себе и оставили бы только мир (бытие и знание), который, естественно, тогда именовался бы уже не миром феноменов, а реальностью *par excellence*. В любом случае это натолкнулось бы на возражения, которые еще и сегодня адресуются философии Канта – феноменализм, субъективистский априоризм и антропологизм. Эти утверждения основываются на превратном понимании чисто имманентной тенденции кантовской философии» [18, с. 277].

Вторая часть конгресса именовалась «Общая философия, метафизика и натурфилософия». Третья секция работала под названием «Психология», четвертая – «Логика и эпистемология», пятая – «Этика и социо-

логия», шестая – «Эстетика», седьмая – «Философия религии». В работе ни одной из этих секций не принимали участия женщины-ученые.

Важные фрагменты выступлений участников четвертого конгресса, последнего перед началом Первой мировой войны, были опубликованы в 1911 г. в Болонье в «Biblioteca di Filosofia e di Pedagogia» («Библиотека философии и педагогики») в трех одинаково озаглавленных томах: «Atti del IV Congresso Internazionale di Filosofia» («Материалы IV Международного философского конгресса») [18]. Они были выпущены в свет швейцарским издательством «Kraus Reprint». Первый том содержит материалы пленарных заседаний и работы восьми секций. Первая секция получила название «Общая философия и метафизика», вторая – «История философии», третья – «Логика и теория науки», четвертая – «Моральная философия», пятая – «Философия религии», шестая – «Философия права и социальная философия», седьмая – «Эстетика и методика», восьмая и последняя – «Психология». Ни на одной из них женщины не представляли докладов о результатах своих исследований. Во второй том включены материалы работы секций: первой – под названием «Общая философия и метафизика», второй – «История философии», третьей – «Логика и теория науки». Третий и последний том содержит материалы работы секций: четвертой – под заглавием «Мораль», пятой – «Философия религии», шестой – «Философия права и социальная философия», седьмой – «Эстетика и методика» и восьмой – «Психология». Ни в одной из секций не работала ни одна женщина.

Во второй половине девятнадцатого столетия университеты начали открываться для женщин, но это был весьма медленный процесс. Хотя женщины уже давно и постоянно работают в области науки, их достижения по сей день игнорируются. Характерно, что в течение столетий философами были главным образом мужчины. Порабощенные и лишенные собственности женщины не могли получать образование и поэтому не принимали участия в общественной жизни. Во многих культурах подчиненное положение женщин сохраняется и до сих пор. С VII–VI вв. до н.э., когда на Ионических островах зародилась философия, в Европе многое изменилось. Однако это не означает, что изменилось все, что женщины обладают такими же равными правами и шансами в отношении получения образования, труда и жизни, как и мужчины. В теории это так, но на практике эти права и шансы весьма различны.

Литература

Исследования

1. Brentano M. Die Situation der Frauen und das Bild "der Frau" an der Universität // Universitätstage 1963 – Universität und Universalität. Berlin: Veröffentlichung der Freien Universität, 1963. P. 73–93.
2. Burnand R. La vie quotidienne en France de 1870 à 1900. Paris: Librairie Hachette, 1947.
3. Böhme G. Kants Kritik der Urteilskraft in neuer Sicht. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
4. Ciechomska M. Od matriarchatu do feminizmu. Poznań: BKWiU, 1996.

5. *Davies S.* The St. Pancras School for Mothers. Wellcome Library, 2016.
6. *Hochschild A.* The Second Shift. Working Parents and the Revolution at Home. New York: Viking, 1989.
7. *Kobiela F.* Struktura i geneza świata w filozofii przedkrytycznej Immanuela Kanta // *Diameters*, 2006. No. 7. P. 22–36.
8. *Malinowski B.* Kultura i jej przemiany. Dzieła, t. 9. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
9. *Maurer T.* Russian Women in German Universities – Pioneers of Female Higher Education? // *Вестник СПбГУ. История*. 2016. Вып. 3. С. 68–84.
10. *Wojtewicz A.* Kobiety w przestrzeni dziewiętnastowiecznego społeczeństwa. Rekapitulacja // *Literaria Copernicana*. 2017. No. 2. P. 103–118.

Источники

11. *Atti del IV Congresso Internazionale di Filosofia*. Biblioteca di Filosofia e di Pedagogica Bologna: Kraus Reprint, 1911.
12. *Histoire de la Philosophie*. Bibliotheque du Congres International de Philosophie. Paris: Librairie Armand Colin, 1902. Bd. IV.
13. *Kant I.* Krytyka władzy sądenia, in der Übers. von J. Gałęcki. Warschau: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1986.
14. *Kant I.* Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume, 1768.
15. *Logique et Histoire des Sciences*. Bibliotheque du Congres International de Philosophie. Bd. III. Paris: Librairie Armand Colin, 1901.
16. *Morale Generale*. Bibliotheque du Congres International de Philosophie. Bd. II. Paris: Librairie Armand Colin, 1903.
17. *Philosophie genrale et Metaphysique*. Bibliotheque du Congres International de Philosophie. Bd. I. Paris: Librairie Armand Colin, 1900.
18. *Über den III. Internationalen Kongress für Philosophie*. Bd. III. Heidelberg: Kraus Reprint, 1908.

Polanska, Julita. *Women in Philosophical Congresses and Conventions (review of postcongressial publications)*

References

1. Brentano, M. (1963), Die Situation der Frauen und das Bild “der Frau” an der Universität [The situation of women and the image of “woman” at the university], in: *Universitätstage 1963 – Universität und Universalität* [University Days 1963 – University and Universality], Veröffentlichung der Freien Universität, Berlin, pp. 73–93.
2. Burnand, R. (1947), *La vie quotidienne en France de 1870 à 1900* [Daily life in France from 1870 to 1900], Librairie Hachette, Paris.
3. Böhme, G. (1999), *Kants Kritik der Urteilskraft in neuer Sicht* [Kant’s Critique of Reason in a new perspective], Suhrkamp, Frankfurt am Main.
4. Ciechomska, M. (1996), *Od matriarchatu do feminizmu* [From matriarchy to feminism], BKWiU, Poznań.
5. Davies, S. (2016), *The St. Pancras School for Mothers*, Wellcome Library.
6. Hochschild, A. (1989), *The Second Shift. Working Parents and the Revolution at Home*, Viking, New York.

7. Kobiela, F. (2006), *Struktura i geneza świata w filozofii przedkrytycznej Immanuela Kanta* [The structure and genesis of the world in Immanuel Kant's pre-critical philosophy], in: *Diametors*, no. 7, pp. 22–36.
8. Malinowski, B. (2000), *Kultura i jej przemiany. Dzieła, t. 9* [Culture and its transformations. Works, vol. 9], Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
9. Maurer, T. (2016), Russian Women in German Universities – Pioneers of Female Higher Education? in: *Vestnik SPbGU. Istorija* [Bulletin of St. Petersburg State University. History], issue 3, pp. 68–84.
10. Wojtewicz, A. (2017), Kobiety w przestrzeni dziewiętnastowiecznego społeczeństwa. Rekapitulacja [Women in the space of 19th century society. Recapitulation], in: *Literaria Copernicana*, no. 2, pp. 103–118.



LOU ANDREAS-SALOMÉ ABOUT WOMEN*

Katarzyna Turonek-Ostrowska

University of Zielona Góra,
Poland

В статье рассматривается гендерная проблематика посредством анализа взглядов русской исследовательницы с немецкими корнями Лу Андреас-Саломе. Отмечается, что, несмотря на отсутствие явного участия в протестных движениях женщин, она активно поддерживала идею гендерного равенства. Лу Андреас-Саломе часто касалась проблемы роли женщины в обществе, критиковала ошибочные суждения о ее незначительности, основанные на традиционных представлениях о том, что женщина должна быть лишь послушной супругой, хранительницей семейного очага и благочестивой матерью. Лу Андреас-Саломе в борьбе с существующими стереотипами доказывала, что для женщины необходима возможность поиска жизненного пути и свобода его выбора. Она провозглашала новаторские идеи о женской эмансипации, о праве женщины распоряжаться своей судьбой. В работах Лу Андреас-Саломе женщина предстает свободной и твердой в своих суждениях личностью, находящей собственное призвание в жизни. Значительное место русская писательница отводит сексуальности как важному элементу жизни человека. По ее мнению, женская сексуальность выражается посредством чувствительности и эмоциональности, в то время как мужская направлена главным образом на удовлетворение эгоистических потребностей. Лу Андреас-Саломе значительно опередила свою эпоху и всем своим творчеством показала, как важны для женщины самореализация и свобода.

Ключевые слова: Лу Андреас-Саломе, женщина, женственность, материнство, феминизм, самореализация.

The article deals with gender issues by analyzing the views of the Russian researcher with German roots Lou Andreas-Salomé. It is noted that despite her lack of explicit participation in women's protest movements, she actively supported the idea of gender equality. That is why Lou Andreas-Salomé so often in his work touched on the role of women in society and criticized the erroneous judgments about its insignificance based on the traditional views that the woman should only be an obedient wife, keeper of the family home and pious mother. Lou Andreas-Salomé argued that women need the possibility of finding their own way in life and the freedom to choose it. She proclaimed the innovative ideas of women's emancipation, the right of women to control their own destiny. In the works of Lou Andreas-Salomé, the woman appears as a free and firm in her judgments personality, finding her own vocation in life. It is noted that the Russian writer gives a significant place in her works to sexuality as an important element of human life. In her opinion female sexuality is harmonious and it is expressed through sensitivity and feminine emotionality, while male sexuality is impulsive and aimed mainly at satisfying his own needs. Rejecting the view of the passive role of women in society, Lou Andréas-Salomé emphasized that women and men contribute equally to procreation. Lou Andréas-Salomé was far ahead of her time and showed through her work the importance of self-actualization and freedom for women.

Keywords: Lou Andreas-Salomé, woman, womanhood, motherhood, feminism, self-fulfillment.

© Turonek-Ostrowska K., 2021

<https://doi.org/10.31119/phlog.2021.2.152>

* This article was written with the support of the National Center for Science (Poland) grant "The Second Plan: Women in Russian Philosophy", under contract No. UMO-2017/25/B/HS1/00530. In the article, I used materials from my doctoral dissertation *Philosophical aspects of the work of Lou Andreas-Salomé* (University of Zielona Góra, 2019).

The Russian researcher with German roots Lou Andreas-Salomé (1861–1937) in her works concerned a wide range of topics, she published works about philosophy, literature, Russian and German cultures.

Her writings did not run short of remarks on sex, women and womanhood, even though she herself was never politically active, never attended any protests about abortion, divorce law, equal access to higher education for women. In her novels and essays she made her voice heard. She went beyond formulaic patterns concerned with division of roles of a man and woman. She thought that everyone should self-develop according to his will, abilities, and what's most important, individual should be aware of his own actions. It can be said that her beliefs were reflection of her unconventional way of life. From the youngest days, she knew how to put her foot down. In secrecy from her family, she participated in private lessons from pastor Henry Gillot (1836–1916), as a young woman she traveled to Zurich to study at university, then she lived in an intellectual triangle with Paul Ree (1877–1901) and Friedrich Nietzsche (1844–1900) and married a fifteen years older professor of orient studies Friedrich Carl Andreas (1846–1930), with whom lived more than forty years, which didn't stop her from acquiring new acquaintanceships and friendships, with both women and men, that was, in any situations, an inspiration for research and widening her knowledge.

In the novella *Eine Ausschweifung (Deviations, 1898)* the author presented many different female characters, among others: protagonist Adine, her neighbour and her mother Gabriele. Father of Adine encouraged her during childhood to pursue art. Her mother had conservative views of the responsibilities that woman should carry out. She wanted that her daughter would live the same way she did, but she supported her and enabled her to have independent life. When Adine was seventeen years old, she moved with her family to Brieg in Silesia: "From Brieg I had to go further and further away, and with leadership of a talented teacher I received art, which I missed. My father and I were thinking heavily about this plan, it was for naught, because he got sick, so leaving him was out of question. And me – I madly fell in love with my cousin Benno Frensdorff" [11]. Love for her cousin was reciprocated and couple got engaged. When her father died, Benno started taking care of her and her mother. He was working as a doctor in mental hospital and everyone took the residency near his job place. Benno didn't accept Adine's artistic activity, and wanted her to take care of the housework. She abandoned painting for him, but with the passing of time she realized, that it wasn't a good decision: "Task, that Benno had chosen for me, lead me to kitchen and sewing machine. For my mother it was crystal clear, that it was a preparation for my future life" [11]. Karol Sauerland points out the one childhood memories of a protagonist, when she saw her babysitter being beaten up by her husband and she didn't fight back. Adine asked herself, if the woman didn't like to subjugate or the independence wasn't meant for her. She discussed it with mother, who, as we know, had always been attached to traditional role of a woman, which was not easy, as she pointed out. Adine didn't take the route to be subjugated by her husband. In his opinion, in this particular situation, equality of men and

women, wasn't the point for Lou Andreas-Salomé, but the notion was that love and every-day reality can exclude one another [10, p. 42].

During her conversation with Gabrielle, daughter of the accountant that worked in a mental institution, Adine strengthened her view, that devotion to the hearth was a bad decision, because she felt like a prisoner. She thought at first, that Gabrielle liked to take care of house responsibilities, but it wasn't true and she wanted changes. She secretly studied late night, to go to Berlin, to pass teacher's exam and be finally independent. Relation between Adine and Gabrielle was a presentation of proletarian and bourgeois feminism respectively. Muriel Curmican thinks that it is an expression of acknowledgement towards Women's Labor Movement for critique of privileged class, which had no interest in improving living conditions of poor people. Lou by showing life possibilities for women went beyond the traditional roles of wife and mother. In this short story she presented many different attitudes of her heroines towards emancipation, because she reflected on real life and problems of women.

She touched upon the topic of sex in the essay *Der Mensch als Weib* (*Human as a Woman*, 1899)¹. It's worthwhile to consider the worlds that she used in the title. In the German language the word *das Weib* had neutral undertone at first and meant just *a woman*, but with time it became a boorish expression, usually used in colloquial speech, that meant *fishwife*, *haridan* [6, p. 1360]. Yet the word *Mensch* – human, put in the first place indicate humanity, where woman is its origin and the most important description of womanhood [8, p. 174–175; 7, p. 49].

Essay begins with a critique of contemporary scientific approach to the process of conception. Womanhood is described here as a mystic union with cosmos and something entirely independent. *Das Weib* represents pure harmony with the world. Direct opposition for it was *der Mann* – a man [3, p. 15–18]. According to Lou woman doesn't live in absentmindedness, she's harmonious, but that doesn't mean she's passive as compared with man, as it was thought back then, because “as a creator, she doesn't live with her creation, but is one with thing that is active. Man is constantly running, out of breath. According to her, contemporary woman is in danger of losing her uniqueness, because she tries to imitate man's behaviour” [10, p. 38–39]. She supported the notion of independence of women, but in her opinion they should stress that they are different from men and can keep something primal, something that a child can do while playing, it discovers the world and maintains its innocence [10, p. 39]. Woman needs freedom to properly improve and make free decisions about herself and shouldn't be restrained by anything or anyone.

Then Lou emphasized the positive aspect of being a woman. She could discern between woman's strong and weak points. She stressed that women and men have equal contribution in the process of conception. She distanced

¹ Also in: *Die Erotik* (1910), *Zum Typus Weib* (1914), *Psychosexualität* (1917). Grażyna Krupińska points out that in the work *Der Mensch als Weib* the concept of sex is essential and in other essays she modifies her position slightly and arranges accents differently [8, p. 174].

herself from the wide-spread opinion, that female sex is receiving side and male sex is giving side. Referring to the views of Wilhelm Bölsche (1861–1939), who was an early zoologist, the author of *Der Mensch als Weib*, she claimed that egg cell has the characteristics of single-celled organisms, and is self-sufficient. She brought forward a logical argument that male element is more needy, wants connection and is something that sacrifices itself, which womanhood accepts and treats it like an addition to herself. So woman plays bigger part in conception than man. In this instance Lou Andreas-Salomé motherhood is for something that defines womanhood and its identity. As Krupińska suggests, the example which was used by Lou Andreas-Salomé to show differences between sexes, served to underline and to show appreciation towards role of sexuality in human's life [8, p. 176–177].

Womanhood and manhood are two different things and two different ways to gain satisfaction from life. Krupińska writes: "...writer tried no to hierarchize and evaluate, starting from the assumption, that every sex rules by its own laws. There is different path for women through womanhood and there is different path for men through manhood" [8, p. 180]. Undoubtedly Lou Andreas-Salomé was ahead of her time presenting beliefs on women and their way of life. She was convinced that role of mother can harmonize with personal growth and don't have to clash with each other. She perfectly presented today's discussion on the woman's choice between family and work.

Although two discussed publications have similar subject, their approach differ significantly. While *Der Mensch als Weib* is a theoretical essay about women, womanhood and humanity, *Eine Ausschweifung* is a novella, that studies what kind of role womanhood plays in lives of particular women [3, p. 15]. Grażyna Krupińska states, that *Der Mensch als Weib* is a voice in debate about equality of men's and women's rights and dispute with representatives of emancipations movements of that time on matter of roles and definition of womanhood. Women should develop, but they must remember about their womanhood, because they have to strengthen and discover it paying no heed to the standards typical in the men's world. She did not approve of women, who from the notion of emancipation understood the necessity to adopt traits of roles reserved for men. Therefore nothing should be forbidden for women, so that they could define themselves and their development. Sex doesn't matter, when it comes to realization of their assumptions on different areas of life.

The contemporary writer of that period and women's rights activist Hedwig Dohm (1831–1919) in the text *Reaktion in der Frauenbewegung* (*Reaction of Women's Movement*, 1899) accused Lou, that *Der Mensch als Weib* is antifeminist. She thought that her description of women and their lives were boring, which didn't reflect the true house life of wives and mothers [5, p. 279–291]. Another critical review was written by Lou's long-term friend, Frieda von Bülow (1857–1909). She criticized the usage of words womanhood (*Weiblich*) and true womanhood (*echt Frauenhaft*) as negative expressions in literature. Lou responded in *Ketzereien die moderne Frau* (*Heresies against modern woman*, 1899) stating that only women can define the expression of womanhood and it's not an artistic measure. She

stipulated that women should firstly be women, and then try to define themselves through their work. They should be free in their activities to control their fate. She advised that women shouldn't take their writing too seriously. She even thought that women could write their works anonymously [12, p. 237–240; 3, p. 26–27].

Hedwig Dohm also considered Lou Andreas-Salomé, Helene Lange (1848–1930) and Laura Marholm (1854–1928) – writer and translator of Danish–Norwegian descent, as representatives of regressive movement. She didn't deny their writing craftsmanship. However she felt that they were trying to create a woman's ideal. She claimed that for Laura Marholm woman's main purpose is to get a man, for Helene Lange it's having a child and for Lou Andreas-Salomé it's desire to self-develop. Because womanhood here is defined with different things, it's further from the truth [4]. This statement can be considered as true, because the author of *Der Mensch als Weib* pointed out many times, that woman should strive for self-fulfillment, but she can choose in which she can feel accomplished, as she described in her works showing many types of women, brave and satisfied with their profession or their housework. Some are fully committed to motherhood and family values, others choose to have an independent life, yet another choose to mix these roles. With this she showed coexistence of tradition and modernity. Undoubtedly this take shows the life of female sex in positive light. The implication was that every female character is making independent decisions, they are not book ideals, but intelligent, empathic beings full of positive energy, making tough choices about their place in life. They touch upon two realms: house realm and professional realm, continuously pushing boundaries. Independence and passions that transcended known notions, on some level reflected the life of Lou Andreas-Salomé, who had her own opinion, improved herself, loved life and was timeless. She gave a proof, that every human can be equal, and don't have to take the roles that were accepted for both sexes, such as a man being the head of a family and making money, woman should take care of a house, be submissive to a husband and other members of a household.

Let's remind that Lou Andreas-Salomé was not an activist of women's movement, because she wanted to retain freedom, have her own outlook on this topic. That is why she distanced herself from any preconceived notions and institutions. Regina Ianozi points out that Lou Andreas-Salomé had this kind of approach to women's movement, because of her cross-cultural identity. It couldn't allow her to fully accept or deny any theory or culture, so she couldn't choose and usually accepted all of them. Her perspective about sex – manhood and womanhood – was similar. She didn't ascribe specific terminology to the terms of womanhood and manhood, because these are not physical constants, but mental states, feelings that can change subtly or fully, depending on individual experiences and mental development of a person. Different relations, that she had with women, earlier or later in her life, from mothers and wives to radical feminists – influenced her image of a woman in her literary and non-literary work. Even though she didn't describe normal woman's life in her texts, her opinion of different types of men and women comes directly from her personal life. While all of her colleagues were women that came from European countries and was strongly equated with one nationality,

the men that she knew were usually cross-cultured – most of them being Germans, Russians and of Jewish–German descent. Lou Andreas-Salomé, as a cross-cultured person, embraced her special individuality. This was the main reason why she had a distinctive attitude towards the concepts of contemporary feminists and expanded observations based on her individual experiences, departing from the mainstream views on women, men, and womanhood. Her works dealt with not only the issues of women in general, especially “cross-cultured” women, but also physical, psychological and socio-cultural boundaries [6, p. 98–99], which she proved by analyzing the eastern and western cultures in some of her literary texts¹.

In the essay *Zum Typus Weib (On Womanhood, 1914)*, similarly to her earlier works, she once again brought out the topic of womanhood and differences between sexes. She started with the development of a young girl based on her own experiences, when during her abroad travel with parents to Switzerland she heard the name of a mountain called *Jungfrau* (Virgin) [13]. Referring to her teacher’s opinion that a girl during puberty is suffering due to new wave of denial, especially when it comes to clitoris sexuality, she was trying to analyze this period as a moment, when maturing girl is coming-into-herself, which was for her a primordial fusion with nature. This kind of passivity can distinguish women from men, and the author of *Zum Typus Weib* interprets it as a foundation of women’s virtue, with which she can gain happiness. With passive coming-into-herself, her self-sufficiency “sexual desires, desires of ego (self-preserving) are combined, they make a unity, while in man they are distant from each other and in constant conflict. In this situation passive sexual drive in a woman, can submit to things, that are desired by ego: father, man in person of a father, God. For a woman spiritual and erotic elements are one. She is a blessed, undivided entity” [1, p. 282]. As she wrote: “Woman can experience something important, as something sublime. That mental ability to idealize, is created spontaneously and thanks to that in the process of giving love, starting point for woman in unchanged throughout her life. She perceives each person, as if she is transparent, sees her shape, which is filled with undisturbed light” [13]. From the above-mentioned considerations, a conclusion can be put forward, that woman’s psyche is structured in a way, that she is more inclined towards realm of feelings and that’s why women, through their sensitivity and emotionality, can communicate feelings to other person better than men.

A representant of male sex is in a less favourable position. His aggression points toward passive woman, if she excites him sexually. “His ideal of ego won’t realize in a sexual partner. He must search it within his own sex: his father, a man’s rules, that every man, searching for himself and surpassing his father, must worship. In relation to this, sexual and spiritual impulses in men are never convergent” [1, p. 282–283]. Because of biological determinants, desire for sexual fulfillment in male individual is stronger than his inner sphere responsible for emotions, feelings and deepening relations with

¹ These were: *Ma. Ein Portrait (Ma. Portrait, 1901)*; *Das Haus. Eine Familiengeschichte vom Ende des vorigen Jahrhunderts (Home. Family history from the end of last age, 1919)*; *Rödinka, Russische Erinnerung (Rodinka, Russian memories, 1923)*.

people. Lou Andreas-Salomé says “man exploring his role as a breeder, loses himself, because during act of procreation, he loses what he has, and what he becomes (I will repeat from Freud ‘altruist’... He characterizes with involuntary renunciation, in other words his nature is rooted in ‘sacrifice’, which is unpleasant, but it’s his honor” [13]. Woman however, passively turns into herself and is joyous in her egoism. Her passive spirituality and internal harmony causes, that for a woman, man is only individual representative of a whole, woman loving one man as individual, loves a whole represented by him [1, p. 282]. This nature predestines woman to behave the certain way. Her innate sensitivity make her open for others, helpful and happy. The author of essay *Zum Typus Weib* claims that woman has autonomic culture values, because she contains the unity of sexual and spiritual elements of herself, based on everlasting internal harmony. This natural unity is something that artists want to reach and express [1, p. 283]. Kathrin Bower states that works of Lou Andreas-Salomé about womanhood and eroticism were ground-breaking, because she took on the challenge and disproved conventionally established views on women and proposed new ideal of a woman, concentrating on self-sufficiency of female sex [2, p. 28–29] and self-awareness, which was underlined by Grażyna Krupińska [8, p. 178].

In *Erotica* she brought up an issue of emotional sphere of a human, she showed that physical love is not only satisfaction of one’s desire, but also connection with another person, which is an reconstruction of primordial unity. Woman however is more sexual than man, because he can separate sphere of feelings from the sphere of eroticism, but woman’s experience of love awakens her sensuality. She explained, that because of this reason man’s sexual drive, that is only pointed towards temporary gratification, is something repulsive compared to woman’s eroticism, which characterizes with purity, harmony and proportionality. A woman who becomes a mother has a trace of virginity, as a virgin has the potential to become a mother [8, p. 177]. We see that this is due to the fact that a woman and a man can be guided by different motives and feelings in an erotic relationship, as it also depends on the maturity and consciousness of the person.

Undoubtedly Lou Andreas-Salomé’s views about women and womanhood, which were presented in her works, were innovative. She was writing novels about important issues. Julia Romanova thought that she touched upon a problem of creating personality. It was back then when young heroines were searching for paths for self-fulfillment, and with this her authorship can be considered in a feministic context [9, p. 76].

Lou Andreas-Salomé emphasized the role of self-development and freedom in woman’s life. Moreover her behaviour in life showed ideal of woman free from the shackles of male domination. Caroline Kraide states, that there visible connections of Lou Andreas-Salomé’s views with women’s movement of her time and also with modern feminism. Kredie explains that to properly categorize her as a representative of modern feminism, one need to see the whole picture of her body-of-work, not only base research on individual statements, but to examine her life and works in a social context. Feministic themes Lou Andreas-Salomé’s work were based on her strong individualism, which was expressed in her every day activity and breaking

fixed conventions. With this she propagated feminism of unconstrained development, cause not only her works but also her life is the vehicle of content of meaning [7, p. 119]. We agree with this opinion, because in the example of the author of *Die Erotik*, one need to know the life of a thinker and its cultural context to fully understand her works.

References

Research

1. Appignanesi, L., & Forrester, J. (1992), *Kobiety Freuda* [Freud's women], trans. by E. Abłamowicz, Warsaw.
2. Bower, K.M. (1998), Andreas-Salomé, Lou (1861–1937), in: Buse, D.K., & Doerr, J. (eds.), *Modern Germany. An Encyclopedia of History, People, and Culture, 1871–1990*, Garland Publishers, New York, pp. 28–29.
3. Cormican, M. (2009), *Women in the Works of Lou-Andreas-Salomé: Negotiating Identity*, Camden House, New York.
4. Dohm, H. (1902), *Die Antifeministen: Ein Buch der Verteidigung* [The antifeminists: A book of defense], Ferd. Dümmler Verlagsbuchhandlung, Berlin.
5. Dohm, H. (1899), Reaktion in der Frauenbewegung [Reaction in the women's movement], in: *Browse Research and Scholarship*, pp. 279–291, URL: https://scholarsarchive.byu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2613&context=sophnf_essay.
6. Ianozi, R. (2015), *Cultural and social border crossings: Germany and Russia in the writings of Lou Andreas-Salomé (1861–1937) and Alina Bronsky (1978–)*, Ph.D. Thesis, The University of Maryland, Washington, URL: https://drum.lib.umd.edu/bitstream/handle/1903/16968/Ianozi_umd_0117E_16398.pdf?sequence=1.
7. Kreide, C. (1996), *Lou Andreas-Salomé: Feministin oder Antifeministin? Eine Standortbestimmung zur wilhelminischen Frauenbewegung* [Lou Andreas-Salomé: feminist or antifeminist? A status report on the Wilhelmine women's movement], Peter Lang Publishing Inc., Berlin.
8. Krupińska, G. (2018), *Sztuka staje się życiem, a życie sztuką... Poglądy estetyczne Lou Andreas-Salomé w przestrzeni kulturowej końca XIX i początku XX wieku* [Art becomes life and life becomes art... Lou Andreas-Salomé's aesthetic views in the cultural space of the late 19th and early 20th centuries], Universitas, Krakow.
9. Romanova, Ju.A. (2013), Rossiya v zhizni i tvorchestve Lu Andreas-Salomé [Russia in the life and work of Lou Andreas-Salomé], in: *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Seriya: Filologiya. Zhurnalistika* [Proceedings of Saratov University. New Series. Series: Philology. Journalism], vol. 13, no. 3. pp. 75–78.
10. Sauerland, K. (2009), Miłość w ujęciu Rilkego, Lou Andreas-Salomé i innych współczesnych [Love as seen by Rilke, Lou Andreas-Salomé and other contemporaries], in: Kulas, J. & Golubiewski, M. (eds.), *Rilke po polsku* [Rilke in Polish], Warsaw University Press, Warsaw, pp. 31–45.

Sources

11. Andreas-Salomé, L., *Eine Ausschweifung*, URL: <https://www.projekt-gutenberg.org/salome/fenitsch/chap00.html>.
12. Andeas-Salomé, L. (1899), Ketzereien die moderne Frau, in: *Die Zukunft*, pp. 237–240.
13. Andreas-Salomé, L., *Zum Typus Weib*, URL: <https://www.ngiyawebooks.org/ngiyaw/salome/weib/weib.html>.



МИРРА ЛОТ-БОРОДИНА: ФИЛОСОФИЯ ЛЮБВИ*

Тереза Оболевич

В статье рассматривается творчество первой православной женщины-богослова Мирры Ивановны Лот-Бородиной в контексте ее исследований, посвященных теме любви. Вкратце представлен ее жизненный путь от Санкт-Петербурга до Парижа, а также разносторонняя деятельность в области богословия, философии, истории и литературы. Кроме того, представлена эволюция философских и богословских интересов Лот-Бородиной – от изучения средневекового рыцарского романа до исследований в области патристики. Проведен краткий анализ многолетних изысканий Лот-Бородиной, касающихся развития в средневековой литературе двух соперничающих форм любви: страстной человеческой любви (к светской даме) и божественной любви (к Богу и Деве Марии). Представлена также трактовка Лот-Бородиной символа. На основе исследования биографии и творческой эволюции Лот-Бородиной сделан вывод, что ее по праву можно рассматривать как философа, разработавшего оригинальное учение о различных видах любви – романтической и христианской. В этом отношении Лот-Бородина не только является продолжательницей русской и французской традиций медиевистических исследований, но также одной из наиболее выдающихся представителей неопатристического синтеза, т.е. возобновления и творческого развития наследия отцов церкви в XX в. В статье подчеркнут тот факт, что к ее авторитету прислушивались видные философы и богословы прошлого столетия, такие как Георгий Флоровский и Этьен Жильсон.

Ключевые слова: М.И. Лот-Бородина, любовь, рыцарская повесть, неопатристический синтез, обожение.

Папский университет Иоанна Павла II
в Кракове, Польша

This article examines the literary work of the first Orthodox woman theologian Myrrha Ivanovna Lot-Borodine, in the context of her profound research on the theme of love. Her life journey from St. Petersburg to Paris and her varied activities in theology, philosophy, history, and literature are briefly presented and analyzed in the article. In addition, the evolution of Lot-Borodine's philosophical and theological interests, from the study of medieval chivalric romance to investigations in patristic studies, is presented. The article provides a brief analysis of Lot-Borodine's many years of research into the development of the two competing forms of love in the medieval literature: passionate human love (love to a secular lady) and divine love (love to God and the Virgin Mary). The author also considers the interpretation of symbol by Lot-Borodine. Based on the study of Lot-Borodine's biography and her creative evolution, it is concluded that she can rightly be regarded as a philosopher who developed an original doctrine of different kinds of love – romantic and Christian. In this respect Lot-Borodine is proved to be not only a follower of the Russian and French traditions of medieval studies, but also one of the most outstanding, though undeservedly forgotten, representatives of the neopatristic synthesis, i.e. the renewal and creative development of the heritage of the Church Fathers in the twentieth century. The article emphasizes the fact that her authority was taken into consideration by a number of prominent philosophers and theologians of the last century, among them Fr. George Florovsky and Etienne Gilson.

Keywords: M.I. Lot-Borodine, love, chivalric tale, neopatristic synthesis, deification.

© Оболевич Т., 2021

<https://doi.org/10.31119/phlog.2021.2.153>

* Статья подготовлена в рамках реализации гранта «Philosophy in Neopatristics: New Figures and New Interpretations», поддержанного Национальным центром науки Республики Польша, DEC-2018/31/W/HS1/01861.

Мирра Ивановна Лот-Бородина (1882–1957) по праву считается первой православной женщиной-богословом и одной из наиболее ярких, хотя незаслуженно забытых представительниц русской религиозной мысли XX века. В ее творчестве можно выделить несколько периодов, а точнее, вех, которые не столько разделяют, сколько пронизывают и рассекают ее наследие, определяя ведущие темы и направления. Во-первых, это рыцарский роман. Изучение истории Средних веков привело Лот-Бородину к открытию забытых романтических мотивов куртуазной любви, определению жанра идиллического романа, а также выявлению происхождения и подлинного смысла легенды о Граале. Во-вторых – богословские исследования, особенно в области патристики. Лот-Бородина подвергла глубокому анализу тему обожения в древней церкви, творчество Николая Кавасилы и многие богословские проблемы как восточной, так и западной христианской традиции. Она выросла в либеральной семье, жила в католической стране, однако в достаточно зрелом возрасте сознательно выбрала путь православия, трактуя его не как узкую стезю «для избранных», а одну из троп, ведущих ко Христу. В-третьих, Лот-Бородина была талантливой и оригинальной поэтессой, перевела ряд святоотеческих и средневековых поэтических произведений, а некоторые из своих стихов посвятила выдающимся русским философам-эмигрантам XX в. (Л. Шестову, С. Булгакову, С. Франку и другим). Однако основная тема творчества Лот-Бородиной – это любовь во всех ее проявлениях, начиная с романтических средневековых саг и заканчивая мистической любовью к Богу.

Мирра Лот-Бородина пришла на свет 21 января 1882 г. в Санкт-Петербурге в семье одного из крупнейших русских ученых Ивана Парфеньевича Бородина (1847–1930), ботаника, действительного члена Российской, а затем Советской Академии наук. Он был одним из членов-учредителей Философского общества в Петербурге. Мать, Александра Григорьевна Перетц-Бородина (1846–1914) была курсанткой первого выпуска словесного отделения Бестужевских курсов, активисткой движения за эмансипацию женщин, состояла членом этического кружка, участницей новообразованной Российской Лиги равноправия женщин.

Мирра Бородина училась на историко-филологическом факультете Высших женских (Бестужевских) курсов, а в 1906 г. поступила в Высшую школу практических исследований парижской Сорбонны, где изучала историю и литературу. В 1909 г. она защитила докторскую диссертацию «Женщина в сочинениях Кретьена де Труа» [9] и спустя всего два дня после защиты, 5 апреля 1909 г. вышла замуж за своего научного руководителя, профессора Фердинанда Лота, добавив свою фамилию к фамилии мужа. Всю оставшуюся жизнь она прожила в городке Фонтене-о-Роз под Парижем. Францию она считала своей второй родиной. У нее были три дочери: Ирэн (1910–1987), в будущем филолог и переводчица Бердяева на французский, Марианна (1913–2005), ставшая историком, и этнограф Эвелин (1918–1974), работавшая в Музее человека.

Первые публикации Мирры Лот-Бородиной касались рыцарского романа. В докторской диссертации, опубликованной в 1909 г. и по сей день считающейся одной из наиболее фундаментальных в этой области,

она стремилась выявить и проанализировать различные аспекты средневекового мышления. В 1913 г. вышла ее книга «Идиллический роман в Средние века» [25], а в 1919 г. – «Три очерка по роману об озерном Ланселоте в поисках Святого Грааля» [31]. В 1913–1916 гг. Лот-Бородина изредка читала гостевые лекции в высших учебных заведениях Парижа.

Лот-Бородина открыла путь к исследованию эволюции в средневековой литературе двух соперничающих форм любви: страстной человеческой любви и божественной любви [2, с. 346]. Она указала на разнообразие жанров любовной средневековой литературы – от тихой идиллической нежности до роковых страстей, с неизбежными конфликтами и антагонизмами, отмечая при этом торжество чувства любви над плотью. Согласно ее интерпретации, в средневековой куртуазной литературе любовь становится школой добродетели, бескорыстного служения и посвящения. Лот-Бородина указала на положительную роль и значение женщин в феодальном средневековом обществе. По ее мнению, они не были только пассивным предметом любви, светской (дамы) и сакральной (Дева Мария), но и принимали активное участие в жизни мужчин, являясь их вдохновительницами [33, с. 15]. Более того, именно женщинам как объекту любви принадлежит первенство перед субъектом любви.

Лот-Бородина также выявила связь греческой патристики с латинским Средневековьем, в частности, с мыслью Псевдо-Дионисия Ареопагита и Иоанна Скота Эриугены, с одной стороны, и поэзией Данте, использовавшего мотив небесной иерархии в своей «Божественной комедии» [30, с. 274], с другой. Она попыталась найти философское обоснование темы любви, разрабатываемой в средневековой литературе, отметив платоновский и неоплатоновский (т.е. вечный, нематериальный, умопостигаемый) характер эроса-любви. Согласно ей, именно античная концепция калокагатии (единства добра и красоты) обозначила средневековый идеал неразрывной связи между нравственным и физическим совершенством, как и момент восхождения от любви земной и телесной к ее архетипу – любви небесной и идеальной. Творческое формирование Лот-Бородиной и ее переход от изучения средневекового куртуазного романа к святоотеческому наследию на первый взгляд кажется неожиданным, но в действительности он совершенно логичен и обоснован. На это косвенно указывала сама Лот-Бородина в своей посмертно изданной книге (1961) «От любви профанной к любви священной».

Лот-Бородина в ряде своих работ также предложила новую интерпретацию легенде о святом Граале на основе разработанной ей концепции символизма. Она отметила, что символизм и параллелизм средневековых легенд перекликается с неоплатоновским символизмом восточного христианства, что неудивительно, поскольку греческая философия была своего рода инструментом выражения христианских истин, в том числе, непостижимости Бога. Символизм имеет типологический, эволюционный, динамический, полиморфный и структурный характер: одно значение служит основанием для развития другого, наслаивающегося на него, но никак не превращающего его в нечто совершенно иное. Лот-Бородина полемизировала как с Е.В. Аничковым, утверждавшим, что легенда о Граале возникла под влиянием катаров, так и с Э. Жильсоном,

отстаивая мнение, согласно которому эта легенда не зависит от традиции схоластической мысли, а сформировалась в раннехристианских кругах. В основе легенды о Граале лежит народная традиция, укорененная, однако, в библейской почве и интерпретируемая в духе святоотеческой эпохи [23, с. 282]. В ней переплетаются сакральное и профанное начала, но преобладает первое [26, с. 74].

Хотя революция 1917 г. внешне не изменила судьбы Лот-Бородиной, – она давно жила на своей второй родине, – это событие все же глубоко на нее подействовало. По воспоминаниям Василия Зеньковского, «изучение средневековой литературы все время связывало М.И. с религиозными темами, но ей лично долго оставались чужды религиозные искания. Но вот она встретила в начале 20-х годов XX века с русской эмиграцией. К этому времени – как свидетельствуют собственные признания М.И. в ее небольшой рукописной автобиографии – в ней заговорила с необычайной силой потребность личной религиозной жизни. Католичество, с которым она была очень хорошо знакома, не влекло ее к себе. А русская церковь, в которой с такой силой, можно сказать, огнем проявлялась тогда религиозная жизнь эмиграции, покорила М.И. навсегда. Она жадно впитывала в себя различные веяния, бывшие в русской жизни, а когда окончательно определилась ее тяга к Православию, она обратилась к изучению св. Отцов» [7, с. 34].

Лот-Бородина принимала самое активное участие в жизни русской общины в Париже, особенно после «великого исхода кающихся марксистов» [36, с. 31], как она называла эмиграцию русских религиозных мыслителей, ранее примыкавших к социал-демократическому движению. В 1920 г. она стала одной из основательниц и участниц Русской академической группы. Помимо научной работы, Лот-Бородина активно занималась благотворительностью. Лот-Бородина умело сочетала «жизнь созерцательную» с «жизнью деятельной». Она не отделяла ученых занятий от молитвы, молитвы от дел милосердия, согласно патристическому идеалу единства теории и практики, доктрины и аскезы [38].

На обращение Лот-Бородиной к христианской вере повлияло много факторов. Несомненно, переломным моментом, определившим переход «от филологии к теологии», была ее поездка в СССР в 1928 г. В 1929 г. Лот-Бородина какое-то время провела у доминиканцев в бельгийском Сольшуаре и именно тогда, на обратном пути, еще в поезде приняла решение вернуться в «Церковь родителей», мистическая традиция которой контрастировала с «резвостью» и «расчетливостью» западной духовности [29, с. 399]. Немаловажную роль в ее повороте к святым отцам сыграл Георгий Флоровский. В 1929 г. Лот-Бородина на экуменическом коллоквиуме у Бердяева услышала его доклад «Мистическая традиция Восточного православия» [1, с. 189–190], в котором подчеркивался литургический характер восточного христианства, и сама заинтересовалась этой проблемой. В 1928 г. Лот-Бородина вместе с Владимиром Лосским посещала курс Этьена Жильсона в Католическом институте.

В результате последующих исследований Лот-Бородиной, в 1932–1933 гг. в «Журнале по истории религий» была опубликована замечательная серия обширных и серьезных статей, посвященных теозису как

одному из главных догматов православия, подразумевающему уподобление Богу, единение с ним посредством благодати и нашедшему выражение в мысли греческих отцов церкви до XI века. Впоследствии они были изданы отдельной книгой [17; 18; 19; 15]. Эти работы принесли Лот-Бородиной репутацию «богослова» [29, с. 399].

Хотя, строго говоря, Лот-Бородину нельзя отнести к тем, кто положил начало изучению проблемы обожения, однако именно ее труды стали наиболее значимыми. Лот-Бородина исходила из теоцентрического характера восточного христианства, который является основой всего духовного опыта. Опираясь на сочинения греческих и византийских отцов церкви, а также на Филона Александрийского, она подробно проанализировала традицию апофатического богословия, а также ключевые для этой традиции понятия, такие как «образ» и «подобие» Божие. Человек создан по образу и подобию Бога, но вследствие первородного греха подобие было утрачено, хотя образ остался неизменным, поскольку именно он определяет человеческую сущность. Отсюда вытекает необходимость воплощения (принятия Христом человеческой природы) и искупления, т.е. исцеления природы человека, его разума и воли. Подобие – напоминала Лот-Бородина – существует в нас потенциально, а образ – актуально. Обожение есть задача и цель пути, ведущего к преобразению, а точнее, восстановлению целостности человеческой природы, достижению единства с Богом, возвращения к Нему посредством божественного усыновления: «Через Христа-человека к Богу Христу» [32, с. 27; 12, с. 85]. Не удивительно, что часто цитируемый Лот-Бородиной св. Максим Исповедник и другие отцы называли человека «сотворенным Богом» [17, с. 23; 15, с. 43, 189]. Обожение – это обновление всего эмпирического мира, биосферы и космосферы, terra nova – «новая земля», но не «апокатастасис», т.е. всеобщее спасение в значении Оригена [32, с. 25; 12, с. 84; 27, с. 468; 15, с. 276]. Оно предполагает полную гармонию свободы и благодати, составляющих, согласно св. Максиму Исповеднику, «два крыла для вознесения к Богу» [35, с. 6; ср.: 18, с. 551; 15, с. 99, 219, 252; 11, с. 205].

Лот-Бородина выделила и подробно рассмотрела три этапа или пути обожения: первый – преобразование человеческой природы благодаря нетварным Божественным энергиям, второй – продолжение этого процесса в таинствах и третий – вершина обожения, т.е. мистическое единение со Христом [3, с. XIV], совершенное исполнение очищенной, преображенной, сакральной любви.

Лот-Бородина особо выделила роль молитвы, которая есть «столп аскетизма, альфа и омега всей воинствующей и триумфальной жизни» [19, с. 8; 15, с. 126], отмечая, что существует много разновидностей и аспектов молитвенных практик, из которых особое значение имеет так называемая умная или сердечная молитва, возникшая в первые века христианства. Она обратила внимание на роль Молитвы Иисусовой как теургического действия и кратко проследила историю призывания и почитания имени Божия как на византийском Востоке, так и в латинской традиции.

Начиная с 1935 г., главным героем исследований Лот-Бородиной сделался византийский праведник Николай Кавасила, которому она посвятила следующие работы: «Учение о богочеловеческом сердце и его символизм в сочинениях Николая Кавасилы» [20] (1936), «Обожествляющая благодать таинств согласно Николаю Кавасиле» [21] (1936–1937), «Типология алтаря в Апокалипсисе, Писании и у Николая Кавасилы» [22] (1949), «Евхаристия у Николая Кавасилы» [14] (1953), «Учение о божественной любви в сочинениях Николая Кавасилы» [16] (1953), «Мученичество как свидетельство любви к Богу согласно Николаю Кавасиле» [24] (1954), а также книгу «Николай Кавасила: духовный византийский наставник XIV века» [28], вышедшую через год после смерти автора в 1958 г.

Лот-Бородина стремилась показать Николая Кавасилу как преданного сторонника и продолжателя учения св. Григория Паламы, как религиозного деятеля, «одного из наиболее типичных и блестящих» [28, с. 1] представителей восточнохристианской патристики, ставшего ее итоговым завершением. Будучи мирянином, он принадлежал не только к узкому кругу православной интеллигенции, но и более широкой гуманитарной, философской и даже научной среде, являя собой пример «подлинного *христианского гуманизма* конца византийского Средневековья» [28, с. 126, 176–177].

По мнению Лот-Бородиной, все творчество Николая Кавасилы пронизывала тема любви: Божественной любви к людям и нашей любви к Богу [16, с. 376]. Она оспаривала тезис протестантского богослова Андерса Нигрена (1890–1978), который в своей книге «Агапе и эрос», изданной по-шведски в 1930 г., противопоставлял оба понятия друг другу. Лот-Бородина исходила из того, что в патристике не существовало антиномии между «эросом» и «агапе» [37; 8, с. 389], поскольку это всего лишь различные аспекты или облики одной и той же божественной любви. Николай Кавасила для ее обозначения использовал довольно редкий греческий термин «*filtron*», который можно перевести как «сумасшедшая» или «безумная» любовь и который встречается в книге Песни Песней [16, с. 385; 24, с. 162; 14, с. 132; 15, с. 248; 28, с. 143–148, 154, 157, 167]. Любовь имеет экстагический характер, есть *Eros extaticos, transsensus* – исход и является *ad extra* как чистое благо. Эрос совершенно бескорыстен, он лишен какого-либо эгоцентризма или нарциссизма. Отрываясь от себя и стремясь к другому, он обогащает и преображает предмет своей любви. Прежде всего, он – воплощенный Иисус Христос, «первая любовь».

Ранее христианство открыто признает, что крещение огнем и Духом – *baptisma pneumati* – превышает крещения водой и Духом, ибо оно, как подлинное уподобление Страстям Господним, непосредственно и навеки приобщает свидетеля-мученика Христовой Крови, к прославленному естеству Богочеловека. Классическая формула гласит у Отцов: «общник в страдании – общник и в прославлении». Своей жертвенной кровью, как витальным принципом всего своего существа, мученик запечатлевает свидетельство любви «даже до смерти» [34, с. 11–12].

Лот-Бородина также писала о таинствах (в частности, Евхаристии), Богородице, святых, блаженстве, мученичестве и других важных аспектах христианского вероучения. Она принимала активное участие в экуменическом движении, в частности, в межконфессиональных собраниях, проходивших в Религиозно-философской академии в Париже, у Жака Маритена, а также в доме Бердяева. Она была далека от непродуманной, наивной установки межконфессионального единения без осмысления и преодоления доктринальных различий, без понимания собственной идентичности. При этом Лот-Бородина не только давала трезвую, беспристрастную оценку различным христианским конфессиям, но и проводила сравнительный анализ различных аспектов духовной и культурной традиций Востока и Запада, искала точки соприкосновения православия и католичества.

Лот-Бородина опубликовала несколько десятков статей и рецензий во зарубежных (особенно французских) и русских эмиграционных журналах и часто выступала с докладами на религиозные темы. Стоит особо подчеркнуть, что Лот-Бородина принимала участие в двух заседаниях Французского философского общества. Первое, состоявшееся 23 декабря 1933 г., было посвящено творчеству Карла Барта. Лот-Бородина отстаивала право на рациональное обоснование истин веры, соглашаясь с подходом католической философии, в частности, Габриеля Марселя. Она отметила, что, вопреки утверждению Барта об абсолютной трансценденции Бога, «в нас должна имманентно присутствовать некая имманентность божественного» [10, с. 203]. Второй раз Лот-Бородина участвовала в дискуссии, организованной 23 ноября 1935 г. Французским философским обществом на тему демографической проблемы. Она отметила, что женщины уже не хотят быть «слепым и бессознательным инструментом» [8, с. 173] в обществе. Снижение рождаемости, по ее мнению, не есть проявление морального нравственного упадка, напротив, современная ей эпоха характеризуется подъемом духовных сил.

Авторитет Лот-Бородиной как эксперта по патристической и византийской мысли был широко признан на Западе, в том числе, такими известными католическими богословами, как Ив Конгар, Мари-Доминик Шеню, о. Валентин Бретон, считавший ее наследие родственным францисканской традиции, а также Жан Даниэлу. Ее по праву можно считать одной из наиболее значительных представительниц неопатристического синтеза, т.е. возрождения святоотеческой мысли в XX веке, чьи заслуги ценили такие специалисты в этой области, как «отец» данного направления, прот. Георгий Флоровский, Владимир Лосский, о. Павел Евдокимов, а в настоящее время о. Эндрю Лаут. Как отметил Зеньковский, Лот-Бородина обнаружила «и богословскую пронизательность, и серьезный научный подход к историческим вопросам», поэтому он даже выступил в Совете Богословского института св. Сергия (который, по словам Лот-Бородиной, «сослужил большую службу в эмиграции» [39]) с предложением «дать ей звание доктора богословия *honoris causa*, но наткнулся на решительное сопротивление» коллег («неправых, – по словам Зеньковского, – в отношении М.И. уже потому, что они не знают почти совсем ее работ») [6, с. 345]. Тем не менее, Лот-Бородина оказала немалое влияние

на своих современников, в частности, Семена Франка, который благодаря ее трудам «проникся “восточной идеей”» [5, с. 532–533].

Будучи русской православной, Лот-Бородина свободно чувствовала себя в западной культурной среде, органично сочетая исследования греческих и византийских отцов церкви и представителей средневековой французской литературы. Благодаря своему разностороннему образованию и широте взглядов, она способствовала пробуждению и углублению интереса к восточному христианству в Европе и внесла заметный вклад в стремление примирить западную рациональность с чувственностью, характерной для религиозной веры русской интеллигенции [4]. В своих сочинениях Лот-Бородина глубоко раскрыла тему любви – человеческой и божественной, романтической и христианской, вследствие чего ее творчество можно определить именно как философию любви.

Литература

Исследования

1. *Florovsky G.* Myrrha Lot-Borodine. Un Maître de la Spiritualité Byzantine au XIV^e Siècle: Nicolas Cabasilas // *The Greek Orthodox Theological Review*. 1958. No. 4/2. P. 119–131.
2. *Jonin P.* Myrrha Lot-Borodine. – De l’amour profane à l’amour sacré. Études de psychologie sentimentale au moyen âge // *Cahiers de civilisation médiévale*. 1963. No. 23. P. 346–349.
3. *Robichaux K.S., Onica P.A.* Introduction to the English Edition // Gross J. The Divinization of the Christian according to the Greek Fathers / Transl. by P.A. Onica. Anaheim, CA: A&C Press, 2002. P. VIII–XVII.
4. *Πάλλης Δ.* Λοτ-Μπορορντίν, Μύρα // *Μεγάλη Ορθόδοξη Χριστιανική Εγκυκλοπαίδεια*, επιμ. Γ. Φιλίας, Κ. Μπελέζος, Αθήνα: Στρατηγικές Εκδόσεις (в печати).
5. *Гаврюшин Н.* Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011.
6. *Зеньковский В.* Из моей жизни. Воспоминания. М.: Дом русского зарубежья им. А. Солженицына – Книжица, 2014.
7. *Зеньковский В.* Памяти М.И. Лот-Бородиной // *Вестник русского Христианского движения*. 1957. No. 46. С. 34–35.

Источники

8. *Bénézé G., Jordan E., Lavergne B., Lot-Borodine M., Oualid W., Pécaut F., Picard R., Rodrigues G., Weinberg S.* Dépopulation et décadence // *Bulletin de la Société Française de Philosophie*. 1935. No. 35/4. P. 143–176.
9. *Borodine M.* La femme dans l’oeuvre de Crétien de Troyes. Paris: A. Picard et fils, 1909.
10. *Brunschvicg L., Halévy É., Lalande A., Lot-Borodine M., Marcel G., Millot M., Parodi D., Weber L.* Quelques grandes orientations de la pensée de Karl Barth: Discussion // *Bulletin de la Société Française de Philosophie*. 1933. No. 33/5. P. 189–221.
11. *Lot-Borodine M.* L’aridité ou succitas dans l’antiquité chrétienne // *Études carmélitaines*. 1937. No. 22/2. P. 191–205.

12. *Lot-Borodine M.* De l'absence de stigmates dans la chrétienté antique // Dieu Vivant: perspectives religieuses et philosophiques. 1945. No. 3. P. 83–89.
13. *Lot-Borodine M.* Denis de Rougemont. L'Amour et l'Occident // Humanisme et Renaissance. 1939. No. 6/3. P. 365–372.
14. *Lot-Borodine M.* L'Eucharistie chez Nicolas Cabasilas // Dieu Vivant: perspectives religieuses et philosophiques. 1953, No. 24. P. 123–134.
15. *Lot-Borodine M.* La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs. Paris: Cerf, 1970.
16. *Lot-Borodine M.* La doctrine de l'Amour divin dans l'oeuvre de Nicolas Cabasilas // Irénikon. 1954. No. 26/4. P. 376–389.
17. *Lot-Borodine M.* La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle // Revue de l'histoire des religions. 1932. No. 105. P. 5–43.
18. *Lot-Borodine M.* La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle: II (suite) // Revue de l'histoire des religions. 1932. No. 106. P. 525–574.
19. *Lot-Borodine M.* La doctrine de la déification dans l'Église Grecque jusqu'au XI^e siècle: II Les voies de la contemplation-union et la Θεωσις (suite) // Revue de l'histoire des religions. 1933. No. 107. P. 8–55, 245–246.
20. *Lot-Borodine M.* La doctrine du Coeur théandrique et son symbolisme dans l'oeuvre de Nicolas Cabasilas // Irénikon. 1936. No. 13. P. 652–673.
21. *Lot-Borodine M.* La grâce déifiante des sacrements d'après Nicolas Cabasilas // Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 1936. No. 25. P. 299–330; 1937. No. 26. P. 693–712.
22. *Lot-Borodine M.* La typologie de l'autel dans l'Apocalypse, dans l'Écriture et chez Nicolas Cabasilas // Mélanges Henri Grégoire. 1949. No. 9. P. 422–434.
23. *Lot-Borodine M.* Le Conte del Graal de Chrétien de Troyes et sa présentation symbolique // Romania. 1956. No. 77/306. P. 235–288.
24. *Lot-Borodine M.* Le Martyre, comme témoignage de l'Amour de Dieu, d'après Nicolas Cabasilas // Irénikon. 1954. No. 27/2. P. 157–167.
25. *Lot-Borodine M.* Le roman idyllique au moyen âge. Paris: August Picard, 1913.
26. *Lot-Borodine M.* Le Symbolisme du Graal dans l'Estoire del Saint-Graal // Neophilologus. 1950. No. 34/1. P. 65–79.
27. *Lot-Borodine M.* Mystagogie de saint Maxime // Irénikon. 1936. No. 13.
28. *Lot-Borodine M.* Nicolas Cabasilas: un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siècle. Paris: Éditions de l'Orante, 1958.
29. *Lot-Borodine M.* Note manuscrite inédite // Istina. 1999. No. 1/44. P. 398–400.
30. *Lot-Borodine M.* P. Mandonnet O.P. – Dante le Théologien // Le Moyen Âge. 1938. No. 9/4. P. 271.
31. *Lot-Borodine M.* Trois essais sur le roman de Lancelot du Lac et la Quête du Saint Graâl. Paris: Librairie ancienne honoré Champion, 1919.
32. *Lot-Borodine M.* Warum kennt das christliche Altertum die mystischen Wundmal nicht?, übers B. Steidle // Benediktinische Monatsschrift. 1939. No. 21/1. P. 23–32.
33. *Lot-Borodine M.* De l'amour profane à l'amour sacré. Paris: Nizet, 1979.
34. *Лот-Бородина М.* Дух мученичества на заре христианства // Вестник русского христианского движения. 1957. № 43. С. 10–17.
35. *Лот-Бородина М.* О Евхаристии // Вестник русского христианского движения. 1956. № 40. С. 3–15.

36. Лот-Бородина М. О церковной культуре мирян // Вестник русского христианского движения. 1953. № 30. С. 26–35.
37. Письмо М.И. Лот-Бородиной к Д. де Ружмону от 24 февраля 1939 г. // Bibliothèque publique et universitaire de Neuchâtel. Fonds Denis de Rougemont. ID 61.
38. Письмо М.И. Лот-Бородиной к Ж. Маритену от 30 ноября 1932 г. // La Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg. Fonds Jacques et Raïssa Maritain. Correspondances.
39. Письмо М.И. Лот-Бородиной к Т.С. Франк от 26 марта 1946 г. // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S.L. Frank Papers, Box 2.

Obolevich, Tereza. *Myrrha Lot-Borodine: Philosophy of Love*

References

1. Florovsky, G. (1958), Myrrha Lot-Borodine. Un Maître de la Spiritualité Byzantine au XIV Siècle: Nicolas Cabasilas, in: *The Greek Orthodox Theological Review*, no. 4/2, pp. 119–131.
2. Jonin, P. (1963), Myrrha Lot-Borodine. – De l'amour profane à l'amour sacré. Études de psychologie sentimentale au moyen âge, in: *Cahiers de civilisation médiévale*, no. 23, pp. 346–349.
3. Robichaux, K.S., and Onica, P.A. (2002), Introduction to the English Edition, in: Gross, J., *The Divinization of the Christian according to the Greek Fathers*, transl. by P.A. Onica, A&C Press, Anaheim, CA, pp. viii–xvii.
4. Πάλλης, Δ. (in press), Λοτ-Μποροντίν, Μύρα [Lot-Borodine, Myrrha], in: Φιλίας, G., and Μπελέζος, Κ. (eds.), *Μεγάλη Ορθόδοξη Χριστιανική Εγκυκλοπαίδεια* [Great Orthodox Christian Encyclopedia], Στρατηγικές Εκδόσεις, Athens.
5. Gavryushin, N. (2011), *Russkoye bogosloviye. Ocherki i portrety* [Russian theology. Essays and portraits], Nizhny Novgorod Theological Seminary, Nizhny Novgorod.
6. Zenkovsky, V. (2014), *Iz moyey zhizni. Vospominaniya* [From my life. Memories], A. Solzhenitsyn House of Russian Abroad – Knizhitsa, Moscow.
7. Zenkovsky, V. (1957), Памяти М.И. Лот-Бородиной [In memory of M.I. Lot-Borodine], in: *Vestnik russkogo khristianskogo dvizheniya* [Bulletin of the Russian Christian Movement], no. 46, pp. 34–35.



ОБРАЗ, ИДЕИ И МЕТОД САБИНЫ ШПИЛЬРЕЙН*

Валентин Балановский

В статье рассматриваются ключевые идеи и особенности научного метода выдающегося советского психиатра, пионера детского и женского психоанализа С.Н. Шпильрейн. Внимание уделяется как анализу сложившихся в литературе стереотипов восприятия Шпильрейн, так и ее вкладу в мировую психологическую мысль. Раскрываются причины, по которым наследие Шпильрейн не было должным образом востребовано в течение продолжительного времени на Западе и в России, несмотря на популярность психоанализа после Октябрьской революции. Выдвигается гипотеза, почему возник однобокий взгляд на роль Шпильрейн в истории психологии, характеризующийся гипертрофированным вниманием к ее личным взаимоотношениям с К.Г. Юнгом. Показывается, каким образом Шпильрейн повлияла на развитие ключевых понятий аналитической психологии и как Юнг оценивал это влияние, анализируется данное ею эмпирическое обоснование юнгианской теории комплексов. В контексте более поздних открытий аналитической психологии рассматриваются представления Шпильрейн о психогенезе шизофрении, филогенезе и онтогенезе психики, родовой душе, ставшей прообразом коллективного бессознательного, деструкции как проистекающего из родовой души стремления к трансформации, наследуемости психических структур. Особый акцент ставится на способе интерпретации Шпильрейн символических содержаний психики, который тяготеет к Юнгу. Демонстрируется, каким образом Шпильрейн сумела успешно реализовать междисциплинарный подход к изучению психического.

Ключевые слова: С. Шпильрейн, К.Г. Юнг, аналитическая психология, междисциплинарный подход в психологии.

Балтийский федеральный университет имени И. Канта

The article is devoted to the consideration of the key ideas and features of the scientific method of the outstanding Soviet psychiatrist, pioneer of child and female psychoanalysis S.N. Spielrein. The author pays attention to the analysis of the prevailing stereotypes of perception of Spielrein in scientific literature. The reasons why Spielrein's legacy was not properly claimed for a long time in the West and in Russia, despite the popularity of psychoanalysis after the October Revolution, are revealed. The hypothesis of why a one-sided view of Spielrein's role in the history of psychology, characterized by hypertrophied attention to her personal relationship with C. G. Jung, has been put forward. The author shows how Spielrein influenced the development of key concepts of analytical psychology and how Jung assessed this influence, and analyzes her empirical justification of Jung's theory of complexes. In addition, the author considers in the context of the later discoveries of analytical psychology Spielrein's ideas about the psychogenesis of schizophrenia, the phylogenesis and ontogenesis of the psyche, the species-psyche (a notion, which became the prototype of the collective unconscious), destruction as a striving for transformation, the inheritance of psychic structures, arising from the species-psyche. Spielrein's approaches to the study of the psyche are analyzed. Particular emphasis is placed on the way Spielrein interprets the symbolic contents of the psyche, which resembles Jung's approach and contrasts strongly with what was common among orthodox psychoanalysts. It is also shown how Spielrein became one of the first in psychology to successfully implement an interdisciplinary approach to the study of the psyche.

Keywords: S. Spielrein, C.G. Jung, analytical psychology, interdisciplinary approach in psychology.

© Балановский В.В., 2021

<https://doi.org/10.31119/phlog.2021.2.154>

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-311-00217.

Путь женщины в науке всегда был непрост. Тем удивительнее история Сабины Николаевны Шпильрейн, чья жизнь, трагически прерванная нацистами во время оккупации Ростова-на-Дону в Змиевской балке в 1942 г., была полна удивительных примеров преодоления, слома стереотипов, ярких озарений в темноте невзгод. Действительно, какая судьба в Европе начала XX в. могла ожидать девушку с психиатрическим диагнозом из ростовской купеческой еврейской семьи¹? Вряд ли слава блестящего ученого. Однако, несмотря на предвзятость консервативного европейского общества, смену идеологических курсов в Советской России, недуги и житейские тяготы, Шпильрейн стала выдающейся первооткрывательницей, научный вклад которой, пусть и очень постепенно, начинают признавать специалисты во всем мире. Ежегодно выходят книги и статьи, освещающие различные стороны жизни и творчества Сабины Николаевны. Кроме того, несколько лет назад в Варшаве была создана Международная ассоциация изучения наследия Шпильрейн (International Association for Spielrein Studies), которая объединила ученых из Старого и Нового света для ответа на вопрос, что Сабина Николаевна дала и могла бы дать современной психологии. Данная статья тоже посвящена ответу на этот вопрос. Она является продолжением серии публикаций [1; 2], в которых рассматривается вклад Шпильрейн в развитие психоанализа и аналитической психологии.

Образ Сабины Шпильрейн

Начать следует с того, что еще каких-то двадцать лет назад о Сабине Шпильрейн как ярком ученом было мало что известно. Виной тому – сложившаяся исследовательская традиция, склонная видеть в ней в первую очередь женщину с непростой судьбой и запретную любовь К.Г. Юнга и уже потом пионера психоанализа. Эта традиция берет начало с публикации в 1974 г. В. Макгвайром 27-ми писем [51], дезавуирующих роман перспективного цюрихского психотерапевта и его юной ростовской пациентки. Подогрел интерес к теме А. Каротенуто, издавший в 1980 г. монографию «Дневник тайной симметрии. Сабина Шпильрейн между Юнгом и Фрейдом» [9], которая после перевода на английский язык в 1982 г. стала бестселлером. Только после этого стали выходить первые серьезные исследования, посвященные научному пути и идеям Шпильрейн, к которым можно отнести блестящую диссертацию И. Вакенхут и А. Вильке [20], монографии С. Рихебехер [6]. Сегодня также издаются фундаментальные работы, ставящие своей целью всестороннюю оценку вклада Шпильрейн,

¹ Надо сказать, что психологическая атмосфера в семье Шпильрейнов была напряженной и не очень способствующей гармоничному развитию детей. Жесткость воспитания сказывалась на всех домочадцах. В больничной карте Сабины Николаевны, заведенной на нее в Бургхельцли, указано, что ее отец был раздражительным, переутомленным, неврастеничным, вспыльчивым до состояния безумия. Мать, как и дочь, страдала истерией, переживала истерические отклонения сознания (абсансы) инфантильной природы. Один брат мучился истерическими припадками плача, другой – страдал от тиков и был крайне вспыльчив. Дед по материнской линии болел старческой деменцией [29, с. 83].

например, труды Дж. Лаунера [16], А.М. Селлс [18] и М.Г. Пластова [17]. Кроме того, активно издаются переводы статей Шпильрейн с комментариями к ним, в частности подготовленные под редакцией П. Купер-Уйат и Ф.Б. Килкорс [13], а также Р.И. Кейп и Р. Барта [50].

Вместе с тем, следует отметить, что, хоть и наметилась тенденция к объективной оценке роли Шпильрейн, все равно значительная часть исследователей продолжает концентрироваться не на ее идеях, а на ее личности, болезни, манере излагать мысли [17], любовной связи с Юнгом и роли во взаимоотношениях последнего с Фрейдом, страданиях ее семьи и детей, ее трагической гибели. В контексте гендерных исследований в большей степени акцентируется простой факт, что Сабина Николаевна была женщиной и женщиной-ученым, которая заложила основы женской психологии [18]. Чтобы лучше всего охарактеризовать суть преобладающей в критической и научно-популярной литературе точки зрения, достаточно привести заголовок и аннотацию опубликованной журналом «Tablet» рецензии на недавно вышедшую монографию Селлс [18], которые гласят: «Изнасилована Карлом Юнгом, затем убита нацистами. Но кража и вымарывание интеллектуального наследия Сабины Шпильрейн психоаналитическим сообществом грозят стать еще более тяжким преступлением» [12]. Наверное, подобный ракурс рассмотрения хорош для художественного творчества эпохи поп-культуры. Действительно, Шпильрейн стала героиней нескольких кинокартин, самая популярная из которых – «Опасный метод», снятая по мотивам научно-популярного труда Д. Керра «Самый опасный метод» [15]. Однако подобное позиционирование может изрядно затруднить восприятие идей Шпильрейн из-за того, что неподготовленный читатель будет больше концентрироваться не на том, что было сказано ею, а на ее личности и жизненном пути.

Судя по всему, во многом такой подход к изучению феномена Шпильрейн обусловлен содержанием и замыслом упомянутой выше монографии Каротенуто. В этом труде, как подчеркивает А. ван Ванинг [3], только пять страниц текста посвящены идеям, изложенным в дошедших до нас 32-х публикациях Сабины Николаевны [10, с. 191–195]. Но нужно понимать, что научные интересы Каротенуто лежали в плоскости исследования феномена переноса и контр-переноса [11] в процессе терапии. Поэтому для него анализ любовной связи Шпильрейн и Юнга был первоочередной задачей, ведь эти отношения стали ярким, задокументированным, приданным огласке и имевшим фатальные последствия примером патологических взаимоотношений психотерапевта и пациентки. Но поскольку Каротенуто был первым, кто после долгого молчания стал писать о Шпильрейн, то он и задал общий тон. Кстати, одним из главных источников вдохновения для разошедшейся на сценарии книги Керра стала как раз «Тайная симметрия...» [15, с. 571].

В свою очередь, почти сорокалетнее забвение Шпильрейн в России и Европе, которое и привело к узконаправленному восприятию ее жизни и творчества, имело веские причины. На Западе оно было обусловлено не только непростыми личными взаимоотношениями Шпильрейн с Юнгом и Фрейдом, который не очень хорошо относился к новаторам и женщинам в психоанализе, но и тем, что в 1923 г. она окончательно вернулась в Рос-

сию, где и осталась до 1942 г., когда ее вместе с дочерьми Ренатой и Евой убили нацисты во время геноцида евреев и армян в Змиевской балке под Ростовом-на-Дону [6, с. 285]. В этот период ей было сложно поддерживать связь со своими европейскими коллегами. Здесь сказались как затрудненное материальное положение, так и изменившаяся со смертью В.И. Ленина политическая ситуация – началась борьба с Л.Д. Троцким и поддерживаемым им психоанализом. Шпильрейн могла бы продолжать напоминать о себе зарубежным коллегам заочно, публикуясь в зарубежных изданиях, однако жизненные обстоятельства сложились таким образом, что последний ее труд вышел в 1931 г. [49].

Что касается невнимания советских и российских исследователей к трудам Шпильрейн, то в этом случае одной из ключевых причин стало идеологическое противостояние психоанализу. Здесь следует оговориться, что для психоаналитиков эта история начиналась очень даже хорошо. Советский Союз достиг прекрасных результатов в развитии и применении идей психоанализа. В первую очередь это касалось изучения детской психики и внедрения новаторских идей в учебно-воспитательный процесс. Это неудивительно – с августа 1921 г. в Москве функционировал созданный профессором И.Д. Ермаковым уникальный детский дом-лаборатория «Международная солидарность», где дети наблюдались и воспитывались с учетом передовых открытий в области психоанализа [46, с. 2–6]. Главная цель состояла в том, чтобы вырастить нового, психически здорового человека без детских душевных травм, способных в будущем привести к заболеваниям. Помимо этого, на базе советского Государственного психоаналитического института, созданного Ермаковым, и специальной психоаналитической поликлиники с детской амбулаторией [6, с. 245] в 1924 г., то есть на три года опередив дочь Фрейда – Анну [14, с. 81], Шпильрейн открывает первый в мире постоянно действующий научный семинар по детскому психоанализу, участие в котором принимали несколько десятков слушателей. Ничего подобного за рубежом на тот момент не существовало, что и послужило причиной большого интереса к советскому опыту со стороны мирового психоаналитического сообщества, выразившегося, в частности, в уделенном Фрейдом вниманию докладу [24, с. IX] В.Ф. Шмидт «О психоаналитическом воспитании в Советской России» [46]. В то время Вера Федоровна заведовала педагогической работой в «Солидарности» [24, с. IX]. Однако уже в 1924 г. обстановка вокруг детского дома-лаборатории начала накаляться. Из-за этого Шпильрейн оказалась вынуждена вернуться в родной Ростов-на-Дону, где было меньше возможностей печататься, заниматься научной и педагогической работой.

В 1930 г. закрывается Российское психоаналитическое общество, а с 1934 г. психоанализ практически оказывается вне закона в Советском Союзе [6, с. 379–380], что тоже мало способствовало распространению и развитию этого течения. К тому же, Шпильрейн была педологом, что известно из заполненной ею анкеты сотрудника Государственного психоаналитического института в 1924 г. [21, с. 424]. Поэтому ее, безусловно, затронуло Постановление ЦК ВКП (б) от 4 июля 1936 г. «О педологических извращениях в системе Наркомпросов», даже несмотря на то, что

она с 1935 г. перестала работать в должности педолога. Также не способствовало хорошим отношениям с властью то, что с 1935 по 1938 гг. арестовывают и расстреливают всех троих братьев Шпильрейн – видных советских ученых, один из которых был членом-корреспондентом Академии Наук СССР. Надо ли говорить, что для нее в данной ситуации разумнее всего было оставаться как можно более незаметной? Последним ударом, который окончательно лишил Сабину Николаевну поддержки и возможности заниматься наукой, стало то, что в 1937 г. от сердечного приступа умирает ее супруг П.Н. Шефтель, а в 1938 г. – отец. Таким образом, почти все время после возвращения в советскую Россию, за исключением небольшого периода, Шпильрейн была лишена достойного заработка, поддержки государства, научного сообщества и семьи. Поэтому мало удивительного в том, что возрождение интереса к ее идеям в России произошло только 1990-е гг. Во многом этому способствовали усилия племянника и племянницы Сабины Николаевны – члена-корреспондента РАН Э.Э. Шпильрайна и физиолога, переводчика М.И. Шпильрейн [5, с. 69], а также исследователей из Ростова-на-Дону.

Идеи и метод Сабины Шпильрейн

Путь Шпильрейн в науке начался с сотрудничества с Юнгом. На период их совместной работы приходится два наиболее фундаментальных из ее опубликованных трудов¹ – статьи «О психологическом содержании одного случая шизофрении (*dementia praecox*)» [47] (1911) и «Деструкция как причина становления» [48] (1912). Первая статья была опубликована по материалам диссертационного исследования, к которому, судя по дневниковой записи от 26 ноября 1910 г. [10, с. 35], Шпильрейн относилась довольно прохладно. Для нее это было, скорее, пробой сил и пропуском в мир практикующих психоаналитиков. Вторая статья, изначально называвшаяся «Об инстинкте смерти» [10, с. 35], стала итогом самостоятельной работы, замысел которой Сабина Николаевна вынашивала несколько лет.

Если говорить о том влиянии, которое Шпильрейн оказала на аналитическую психологию, то оно затрагивает самые основы этого течения. В той или иной степени, Сабина Николаевна предвосхитила или развила представления Юнга о природе комплексов и их значении для течения психических расстройств, психогенезе шизофрении, филогенезе и онтогенезе психики, коллективном бессознательном (понятие родовой души), амбивалентности либидо, стремлении психики к деструкции (понятие инстинкта смерти), символизме психических содержаний.

Поскольку Юнг был научным руководителем диссертации Шпильрейн³, то неудивительно, что Сабина Николаевна занималась решением

¹ Между этими статьями было несколько небольших реплик и сообщений, зафиксированных в протоколах Венского психоаналитического общества.

² Термин «преждевременная деменция», или «преждевременный маразм», впоследствии был заменен на термин «шизофрения».

³ Вторым научным руководителем Шпильрейн был О. Блэйлер. Но он в большей степени отвечал не за содержательные, а за организационные вопросы, такие

задач, стоявших перед аналитической психологией, в первую очередь задачи эмпирического обоснования теории комплексов. Значение этой теории настолько велико, что аналитическая психология имела все шансы войти в историю под наименованием «комплексная психология» [19, с. XXVIII]. Например, такое название использовалось еще в 1935 г. [30]. Кроме того, открытый Юнгом в 1948 г. исследовательский центр изначально был Институтом комплексной психологии [42, с. 471] и только потом получил имя своего основателя.

В диссертации, в которой самым цитируемым источником является статья Юнга «О психологии *Dementia praecox*» (1907) [34], где излагаются основы его теории комплексов, Шпильрейн продемонстрировала на конкретном эмпирическом материале, что комплексы – это не какие-то эфемерные теоретические конструкты. Оказалось, что они не только реальны, но при определенных условиях становятся активны и могут замещать собой Я-сознание. На языке шизофренического бреда одной из пациенток Бургхельцли комплексы обозначались словом «предположения» [25, с. 18–19], или «домыслы» (*нем.* «*Vermutungen*» [47, с. 342–343]). Как отмечает Сабина Николаевна, «пациентка так сильно испытывает на себе силу своих комплексов, что одновременно считает их самостоятельными живыми существами» [25, с. 18–19]. При этом страдавшая шизофренией не только ощущала присутствие комплексов-представлений в своей психике, но и понимала, чем чревато такое соседство для ее Я-сознания, а именно – замещением ослабленного сознания более мощными архаичными комплексами. В последнем и состоит суть психогенеза шизофрении, при которой индивид теряет свой стержень и становится игрушкой древних коллективных психических содержаний – «суеверий», как называла их Шпильрейн [25, с. 82].

Таким образом, Шпильрейн установила, что у больных шизофренией (*dementia praecox*) в обостренной форме проявляются не паталогические, а архаические филогенетические структуры психики. Юнг продолжил эту мысль и пришел к выводу, что «психическое не есть нераздельное целое, а представляет собой структуру, составные части которой более или менее отделены друг от друга. Хотя эти отдельные части и связаны одна с другой, они при этом относительно независимы – до такой степени, что некоторые фрагменты психического очень редко или даже никогда не соединяются с эго. Я называю такие “осколки” “автономными комплексами” и основываю свою теорию комплексов на эмпирических доказательствах их существования. Согласно этой теории, эго-комплекс составляет центр нашей индивидуальности. Но комплекс этот является лишь одним из многих» [28, с. 347].

Юнг полагал, что обладателем стержня в виде Я-сознания человек стал не сразу, а в ходе эволюции, так называемого «комплексного срастания» [27, с. 181], о чем он пишет в труде «Архаичный человек». Учтывая то, что каждый организм в своем онтогенезе повторяет стадии филогенеза, можно увидеть, что каждый индивид, если можно так выразиться, в тече-

как оформление допуска к больным и разрешения проводить исследования в клинике Бургхельцли.

ние жизни проходит путь своих пращуров от состояния анимиста или шизофреника к состоянию жестко централизованной вокруг Я-сознания личности. Это представление имело любопытные следствия. Одно из них – оригинальная концепция природы образовательного процесса. Юнг формулирует гипотезу, согласно которой обучение человека было бы невозможно, если бы наша психика не была раздробленной и не могла воспринимать в себя чужие содержания [27, с. 180], в данном случае знания, умения, навыки. «Возможность внедрения в человека некоторого психического содержания, прежде в нем не присутствовавшего, допускает не только религиозная точка зрения, но отчасти также и педагогическая. И суггестия, и влияние существуют, а современный бихевиоризм на этот счет имеет даже сумасбродные ожидания. Разумеется, идея комплексного срастания психики выражается в архаичном воззрении в самых разнообразных формах, например в общераспространенной вере в одержимость, в воплощение душ предков, в переселение душ» [27, с. 180]. Определенно в этой мысли что-то есть, поскольку иногда встречаются настолько целостные люди с монолитной душой, которым ровным счетом невозможно ничего объяснить – любое твое содержание, каким бы верным оно ни было, отлетает от этого монолита, как горох от брони.

Что интересно, Шпильрейн в идее Юнга о принципиальной разрозненности психики чуть позже усмотрела параллели с представлениями Э. Маха. Она отмечала, что у обоих мыслителей психика предстает как совокупность разрозненных содержаний, переживаний, поэтому душа мыслится как состоящая из многих отдельных сущностей [26, с. 117]. То есть Шпильрейн старалась придать устойчивость идеям Юнга не только в координатах известной ей психиатрической методологии, но и путем нахождения опоры в философских концепциях.

Открытие наличия в психике архаических структур, наследуемых в ходе эволюции или каким-то другим способом, стало одной из причин, побудивших Шпильрейн и Юнга создать иную теорию бессознательного, чем та, которая имела хождение среди психоаналитиков. Действительно, концепция личного бессознательного, сформированного из вытесненных переживаний каждого конкретного индивида, не позволяет объяснить наличие в нем структур и элементов, которые никак не могут принадлежать этому конкретному индивиду. Например, архаическое содержание бреда пациента может быть связано с какими-то известными мифологическими образами, но не иметь ничего общего с историей жизни больного, с его актуальным и даже гипотетическим психическим опытом. То же самое касается сновидений и продуктов творчества, в том числе продуктов арт-терапии¹, которые могут сильно различаться с тем, что вообще

¹ Здесь необходимо отметить, что примерно в те же годы Юнг экспериментировал с арт-терапией, чем-то похожим занимался малоизученный российский психиатр П.И. Карпов. В частности, он известен тем, что наблюдал М.А. Врубеля и это подвигло его на изучение творчества душевно больных. В одном из обзоров Шпильрейн упоминает доклад П.И. Карпова «О рисунках душевнобольных», который тот прочитал на Пятом международном конгрессе по попечению душевнобольных в России (8–13 января 1914 г., Москва), где доказывал, что рисунки по-

переживал или мог переживать человек в течение своей жизни. Поэтому в аннотации к лекции, прочитанной в 1932 г. в Высшей технической школе Цюриха (Цюрихский политехникум, где сейчас хранится архив Юнга), Юнг подчеркивал, что в отличие от Фрейда, у которого бессознательное – это некая производная от сознания функция, для него «бессознательное – это независимая психическая функция, первичная по отношению к сознанию и противоположная ему. Согласно этой точке зрения бессознательное можно разделить на *личное* и *коллективное* бессознательное» [43, с. 515]. А это значит, что содержания коллективного бессознательного могут обладать некоей общезначимостью и тем самым подлежать более-менее объективному исследованию, чего нельзя сказать об индивидуальных причудах, которые вырастают из личной уникальной истории каждого индивидуума.

Для объяснения присутствия коллективных содержаний в психике, в том числе в явном виде у шизофреников (*dementia praecox*), Шпильрейн вводит очень близкое понятию коллективного бессознательного понятие родовой души, или души рода [26, с. 120]. К нему Сабина Николаевна приходит в результате рассуждений о сущности деструкции, точнее, того, что толкает склонную к сохранению своего состояния Я-душу, или Я-сознание, к трансформации, причем в некоторых случаях, граничащей с суицидом. Такой движущей силой, побуждающей к деструкции законченного стабильного состояния, и является родовая душа. Шпильрейн характеризует этот процесс тем, что «родовая душа хочет сделать Я-представление безлично типичным, Я-душа защищается против такого растворения» [26, с. 120]. Конечным итогом этих рассуждений становится представление о том, что индивид наследует не только некие биологические паттерны, но и психические. Шпильрейн пишет об этом так: «Опыт сновидений, а также опыт больных с “*dementia praecox*” учит нас, что наша душа скрывает в своей глубине идеи, не соответствующие более нашей сегодняшней сознательной работе мышления, которые мы не можем понять прямо; однако мы находим эти представления в сознании наших предков, о чем мы можем заключить по мифологическим и другим произведениям духа. Судя по этому, образ мышления нашего бессознательного соответствует сознательному образу мышления наших предков. Вместо того чтобы сказать “унаследованные виды мышления, ведущие к образованию соответствующих представлений”, я говорю – для краткости – об “унаследованных представлениях”» [26, с. 140–141].

Вклад Шпильрейн в развитие понятия коллективного бессознательного и деструкции, а также природы и психогенеза шизофрении более-менее понятен, за исключением того момента, что эти концепты практически исчезают из трудов Сабины Николаевны после разрыва с Юнгом (это еще один важный момент, который до сих пор ускользал от внимания исследователей). Речь идет о формировании нового подхода к пони-

зволяют диагностировать то, что не дают другие методы, а также что арт-терапия способствует установлению более сердечных и доверительных отношений между врачом и пациентом. Впоследствии Карпов издал монографию о природе творчества душевнобольных [22].

манию символизма психических содержаний. Работу эту начал Юнг, а Шпильрейн успешно применила его находки.

В статье «О психологическом содержании...» Шпильрейн приходит к выводу о существовании символического соответствия между сновидениями и паталогическими содержаниями психики, с одной стороны, и мифологическими образами и сюжетами, с другой, что впоследствии становится одним из оснований концепции коллективного бессознательного. Причем делает она это самостоятельно, о чем Юнг открыто пишет в своем программном труде, ознаменовавшем разрыв с Фрейдом и начало аналитической психологии. Так, в одном месте он делает следующее замечание: «Я хочу сослаться здесь на интересную корреляцию между мифологическими и паталогическими формами, вскрывшуюся в аналитическом исследовании доктора С. Шпильрейн, и особо подчеркнуть, что она открыла символизм, представленный ей в “Ежегоднике”, посредством независимой экспериментальной работы, без всякой связи с моей работой» [32, с. 503].

Здесь следует сделать небольшое отступление и сказать, что это замечание, а также двадцать упоминаний о Шпильрейн, ее трудах и идеях¹ не позволяют в полной мере согласиться с некоторыми исследователями, полагающими, будто Юнг замалчивал и сильно умалял научный вклад Сабины Николаевны. В частной переписке он тоже отмечал важную роль открытий его ученицы. Например, в письме Фрейду от 12 июня 1911 г. Юнг подчеркивал, что идеи Шпильрейн имеют большое значение для его собственного революционного исследования символизма бессознательных содержаний психики [31, с. 23]. Помимо этого, он высказывался в печати о первенстве Сабины Николаевны в создании концепции инстинкта деструкции или смерти, прямо указывая, что эта мысль возникла сначала именно у нее, а не у основателя психоанализа [37, с. 28].

В своем диссертационном исследовании при анализе содержаний психики Шпильрейн прибегала к расширительному толкованию символов, встречающихся в снах и бреде шизофреников. Например, вместо однозначного утверждения фрейдиста В. Штекеля о том, что родственники в снах символизируют гениталии, она предлагает более общее понятие «сексуальная персона» [25, с. 32]. Такое толкование подразумевает, что родственники во сне могут означать как указание на половые органы, так и на кого-то, к кому есть влечение, или же на желаемую персону, т.е. желаемую версию себя, с которой хочется отождествиться и к которой притягивается либидо сновидящего. Да и в целом статья «О психологическом содержании...» написана таким образом, что заданные Фрейдом узкие рамки толкования символов бессознательного попросту не позволили бы Шпильрейн выйти на глубокие мифологические пласты, залегающие на дне психики ее пациентов.

Фрейд не оценил бы красоту такого хода. Он предпочитал более четкие и однозначные формулировки в толковании сновидений. Как подчеркивает В.В. Зеленский, «Юнг считал, что Фрейд использовал термин

¹ См.: [33, с. 180; 35, с. 211; 36, с. 139–141, 153, 237, 281, 288, 290, 301–302, 328, 353, 376, 409, 412, 437; 37, с. 28; 38, с. 311; 39, с. 490; 40, с. 70].

“символ” семиотически, как знак... Для Юнга же символ служил указанием на нечто неспецифическое или неопределимое, материальное или нематериальное, но то, о чем мы не имеем никакого точного знания, хотя допускаем или предполагаем его существование» [4, с. 25–26].

В том, что Юнг использовал более широкое, отличное от Фрейда, понимание символа, нет никакой загадки. Он очень хорошо осознавал, что вторгается на территорию неявленного, невыразимого, а раз так, то и методы для описания этой области требуются особые. Юнг даже извинялся перед читателями за то, что его язык слишком метафоричен, и подчеркивал при этом, что ни в коем случае не занимается «ни метафизикой, ни теологией» [41, с. VII]. Однако из-за того, что он работал с содержаниями, для которых не существует адекватного выражения в языке, ему приходилось использовать терминологию, выработанную в том числе теологией [41, с. VII]. Необходимость в новых выразительных средствах для описания бессознательных процессов в конечном итоге привела создателя аналитической психологии к русскому символизму, а если быть еще точнее, к творчеству Д.С. Мережковского, на романы которого («Леонардо да Винчи» [36, с. 368] и «Антихрист. Петр и Алексей» [36, с. 376]) Юнг ссылается в ставшей революционной второй части «Трансформаций и символов...». О том, что он был знатоком русского символизма, отмечал в своих воспоминаниях его близкий друг и соратник Э.К. Метнер [45, с. 569–570].

В «Деструкции...» Шпильрейн развивает тенденцию к расширительному толкованию символа. Тут она утверждает, что конкретная форма выражения глубинного психического переживания вообще не важна. Жестким является сюжет, а переменные могут быть какими угодно и наполняться в зависимости от сюжета разными содержаниями. Шпильрейн пишет, что «каждое сознательное содержание мыслей или представлений сопровождается таким же бессознательным содержанием, которое переводит выводы сознательного мышления на своеобразный язык бессознательного» [26, с. 113]. В этом языке царят почти алгебраические законы, где «суть не меняется от того, что мы называем – величину *a* или *b*» [26, с. 149]. Таким образом, Шпильрейн стала первым исследователем, который в режиме реального времени поддержал, развил и применил представления Юнга о природе символов бессознательного.

Открытия Шпильрейн, о которых говорилось выше, свидетельствуют не только о ее научном таланте, но также о прекрасной подготовке к исследовательской работе. В этом не последнюю роль сыграла принадлежность Сабины Николаевны к русской ментальной культуре. Хотя высшее образование и первый опыт научной работы она получила в Европе, где первостепенное значение играла установка на всепрепарирующий анализ, ей было присуще характерное для отечественной философской и психологической традиций стремление к тотальному синтезу противоположных точек зрения.

В первую очередь, желание синтеза проявилась у Шпильрейн в желании найти то общее, что могло бы примирить ни много ни мало жизнь и смерть. Ей это вполне удалось в учении о деструкции. Причем настолько, что смерть оказывается поставленной на службу жизни в их

общей направленности на совершенствование мира. Также Шпильрейн смогла связать воедино потребности и цели конкретного индивида и всего человечества, продемонстрировать, что высший смысл есть даже в том, что лично нам может не нравиться или казаться нерациональным. Показательно, что в ее трудах на передний план выходит идея развития. Совершенствование и самосовершенствование становятся фундаментальными принципами психического. В этом она очень похожа на создателя экспериментальной психологии в России Н.Я. Грота, который в своем монодуализме старался синтезировать крайности ради центральной идеи «эволюционного процесса, т.е. поступательного развития души и вселенной» [23, с. 388]. Тут стоит обратить внимание на то, что Шпильрейн не отказывала в возможности развиваться даже тем, кого современная ей медицина считала безнадежными и потерянными для общества людьми. Именно поэтому ей хотелось найти способ вернуть шизофреников в реальность.

Устремленность Шпильрейн к синтезу проявилась также на методологическом уровне. Она была сторонником междисциплинарного подхода, который в то время был не очень популярен в Европе. Особенно негативно к выходу за границы одной парадигмы относился Фрейд. Он очень ревностно относился к чистоте психоанализа и поэтому отчитал Юнга за то, что Шпильрейн в своей статье про деструкцию посмела опереться на философско-биологические труды И.И. Мечникова [51, с. 469]. Фрейд полагал, что его учение самодостаточно и не нуждается в помощи наук о жизни. На это Юнг ответил, что психоанализу точно не повредит взгляд со стороны, хотя и отмечал, что не учил Шпильрейн междисциплинарности и что у нее это нечто «доморощенное» [51, с. 470–471]. В итоге аналитическая психология продолжила этот тренд на привлечение открытий и подходов из совершенно разных сфер, начиная с алхимии и заканчивая квантовой механикой, чем стала выгоднейшим образом отличаться от психоанализа. Более того, она сама превратилась в универсальный инструмент истолкования культурного текста любой этиологии, т.е. продуктов почти всех форм человеческой деятельности.

Кроме того, как отмечает Ф.Р. Филатов, Шпильрейн старалась примирить психоанализ и аналитическую психологию [26, с. 252]. Ее наследие становится одновременно переходным звеном и связующей нитью между этими двумя мощными течениями. Помимо этого, как справедливо подчеркивают Е.А. и В.Г. Ромек, «в диссертации Шпильрейн органично и плодотворно соединились взаимоисключающие... методологические установки – психоаналитическая “презумпция осмысленности” речи душевнобольных Фрейда-Блейлера и феноменологический анализ перживаний пациентов К. Ясперса» [7, с. 217]. Тут нужно оговориться, что сама Шпильрейн не упоминает в диссертации Блейлера как человека, который показывает, что бред душевнобольных имеет смысл, она эту заслугу приписывает Фрейду и Юнгу [25, с. 81], хотя Блейлер и был одним из ее научных руководителей.

Еще одним междисциплинарным новшеством Шпильрейн стало то, что она одна из первых в мире применила «психотерапевтический подход к психотическому расстройству» [7, с. 217]. Проще говоря, если

раньше больные шизофренией (*dementia praecox*) считались пациентами психиатров, причем, по большому счету, безнадежными, поскольку предполагалось, что это – глубокое расстройство, которое имеет органический необратимый характер и не особо подлежит лечению, то психотерапевты кардинально изменили подход к таким случаям. В духе понимающей психологии¹ они первыми стали на равных разговаривать с такими больными, выслушивать и внимательно фиксировать их бред, чтобы наладить с ними коммуникацию на понятном им языке с целью выяснить истинные – зачастую не органические и генетические, а психологические – причины расстройства и помочь им средствами психотерапии, а не фармакологии и иными методами физического воздействия, подобными популярным тогда душу Шарко и электрошоку². Здесь, правда, нужно заметить, что в своей диссертации Шпильрейн не выдвигает никаких гипотез относительно того, насколько психоанализ может быть полезен при терапии психотических больных. Она только лишь продемонстрировала на примере страдающей шизофренией пациентки возможности психоанализа как способа выявления причин, послуживших возникновению заболевания. Таким образом, новый подход был использован ею, скорее, как научный метод по истолкованию и изучению бреда шизофреников, но не как инструмент лечения.

Даже язык текстов Шпильрейн носит отпечаток стремления к соединению противоположностей. Как подчеркивает Филатов, стиль ее трудов близок постмодерну, где смешиваются стили и языки, научные знания соседствуют с мифопоэтическими образами, отсутствует жесткое центрирование вокруг одной идеи, снимаются оппозиции, торжествует ставший характерным для аналитической психологии методологический герметизм [8, с. 256–257]. Кстати, такой способ изложения материала и осуществления терапии, который в штывки принимал Фрейд и его последователи, становится нормой для аналитической психологии. Сегодня особый язык Шпильрейн становится предметом фундаментальных исследований, таких как монография Пластова [17].

¹ Как отмечают Ромеки, Фрейд и Юнг с их стремлением привнести психологические методы в психиатрию были не первыми и не единственными. До них и вместе с ними эту идею отстаивали В. Дильтей, Ф. Brentano, К. Штумпф [7, с. 214.]. Кстати, И. Шпильрейн, который впоследствии стал психотехником, учился в Гейдельберге у В. Виндельбанда, и его сестра Сабина Николаевна пыталась поступить в этот же университет в 1909 г. [7, с. 214–215]. Так что идеи Шпильрейн вполне могли получить неокантианскую направленность, чего, впрочем, не случилось.

² Отмечу, что, возможно, действительно первый случай успешного лечения психотического больного с помощью психотерапевтических методов осуществил Юнг. В своей автобиографии он отмечает, что благодаря методу ассоциаций ему удалось вылечить пациентку с диагнозом «*dementia praecox*» и изменить ее диагноз на более благоприятный – «глубокая депрессия». К сожалению, доподлинно об этом случае никто не знает, так как Юнг, по его признанию, действовал самостоятельно, на свой страх и риск [44, с. 121–124], что было недопустимо, поэтому никому не сообщил о своем успехе. Следовательно, проверить правдивость его слов не представляется возможным.

В отношении себя самой на практике Шпильрейн мало того, что удалось снова соединить части своей души, разрозненные из-за психического расстройства, так еще и осуществить в себе самой синтез пациента и психотерапевта¹ – путь, который она прошла первой, показав собственным примером, что талант и упорство творят чудеса.

Литература

Исследования

1. *Балановский В.В.* Вклад С.Н. Шпильрейн в развитие ключевых понятий аналитической психологии К.Г. Юнга // Вопросы психологии. 2020. № 1. С. 84–92.
2. *Балановский В.В.* Роль С.Н. Шпильрейн в формировании теоретического базиса аналитической психологии // Сибирский психологический журнал. 2020. № 75. С. 6–21.
3. *Ван Ванинг А.* Работы одного из пионеров психоанализа – Сабины Шпильрейн // Вопросы психологии. 1995. № 6. С. 66–78.
4. *Зеленский В.В.* Психомифология обыденной жизни // Юнг К.Г. Символы трансформации. М.: АСТ, 2008. С. 5–30.
5. *Овчаренко В.И.* Судьба Сабины Шпильрейн // Психоаналитический вестник. 1992. № 2. С. 64–69.
6. *Рихебехер С.* Сабина Шпильрейн: «почти жестокая любовь к науке». Ростов-на-Дону: Феникс, 2007.
7. *Ромек Е.А., Ромек В.Г.* Психологическое исследование шизофрении С.Н. Шпильрейн в свете дисциплинарного кризиса психиатрии начала XX века // Российский психологический журнал. 2016. Т. 13. № 1. С. 210–218.
8. *Филатов Ф.Р.* Учение С.Н. Шпильрейн о деструкции: Теоретические и психобиографические аспекты // Российский психологический журнал. 2016. Т. 13. № 2. С. 246–259.
9. *Carotenuto A.* Diario di una segreta simmetria. Sabina Spielrein tra Jung e Freud. Roma: Astrolabio, 1980.
10. *Carotenuto A.* A Secret Symmetry: Sabina Spielrein between Jung and Freud. N.Y.: Pantheon Books, 1984.
11. *Carotenuto A.* Kant's Dove: The History of Transference in Psychoanalysis. Wilmette: Chiron, 1989.
12. *Chesler P.* Raped By Carl Jung, Then Murdered by the Nazis // Tablet. 07.11.2017. URL: <http://www.tabletmag.com/jewish-arts-and-culture/books/248785/sabina-spielrein-carl-jung>.

¹ Например, более опытному и стойкому психоаналитику О. Гроссу это не удалось – его победили его же демоны. Как еще один пример яркого ученого и психиатра, которого в конечном итоге одолел недуг, можно привести В.Х. Кандинского. Однако тут нужно подчеркнуть, что Кандинский страдал серьезным шизофреническим расстройством. И хоть болезнь его в конечном итоге победила, но «заплатила» при этом высокую цену – Кандинский сумел достаточно подробно на себе изучить симптоматику и течение своего психотического расстройства, что позволило специалистам существенно продвинуться в изучении и лечении подобных патологий.

13. Sabina Spielrein and the Beginnings of Psychoanalysis: Image, Thought, and Language / Eds.: P. Cooper-White, F.B. Kelcourse. N.Y.: Routledge, 2019.
14. *Dyer R.* Her Father's Daughter: The Work of Anna Freud. NY: Jacob Aronson, 1983.
15. *Kerr J.* A Most Dangerous Method: The Story of Jung, Freud, and Sabina Spielrein. N.Y.: Vintage Books, 1994.
16. *Launer J.* Sex Versus Survival: The Life & Ideas of Sabina Spielrein. N.Y.: Overlook Duckworth, 2015.
17. *Plastow M.G.* Sabina Spielrein and the Poetry of Psychoanalysis: Writing and the End of Analysis. N.Y.: Routledge, 2019.
18. *Sells A.M.* Sabina Spielrein The Woman and the Myth. Albany: SUNY Press, 2017.
19. The Cambridge Companion to Jung / Eds.: P. Young-Eisendrath, T. Dawson. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
20. *Wackenhut I., Willke A.* Sabina Spielrein. Mißbrauchüberlebende und Psychoanalytikerin. Eine Studie ihres Lebens unter besonderer Berücksichtigung ihrer Tagebücher und ihres Briefwechsels. Hannover: Hannover University Press, 1994.

Источники

21. Анкета (1924) // Психоаналитические труды Сабины Шпильрейн. Ижевск: ERGO, 2008. С. 422–428.
22. *Карпов П.И.* Творчество душевнобольных и его влияние на развитие науки, искусства и техники. М.; Л.: Государственное издательство, 1926.
23. *Соловьев В.С.* Три характеристики // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 9 / Ред.: С.М. Соловьев, Э.Л. Радлов. СПб.: Просвещение, 1913. С. 380–397.
24. *Шмидт В.Ф.* Психоаналитические и педагогические труды. Т. 3. Психоаналитическое воспитание. Ижевск: ERGO, 2012.
25. *Шпильрейн С.* О психологическом содержании одного из случаев шизофрении // Психоаналитические труды Сабины Шпильрейн / Ред.: С.Ф. Сироткин, Е.С. Морозова. Ижевск: ERGO, 2008. С. 3–85.
26. *Шпильрейн С.* Деструкция как причина становления // Психоаналитические труды Сабины Шпильрейн / Ред.: С.Ф. Сироткин, Е.С. Морозова. Ижевск: ERGO, 2008. С. 109–154.
27. *Юнг К.Г.* Архаичный человек // Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. М.: Прогресс, Универс, 1996. С. 158–184.
28. *Юнг К.Г.* Психологические основания веры в духов // Структура и динамика психического. М.: Когито-Центр, 2008. С. 341–360.
29. Burghölzli hospital records of Sabina Spielrein // Sabina Spielrein: Forgotten Pioneer of Psychoanalysis / Eds.: C. Covington, B. Wharton. N.Y.: Brunner-Routledge, 2003. P. 82–110.
30. Die Kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie. Berlin: Julius Springer, 1935.
31. *Jung C.G.* Letters. Vol. 1: 1906–1950 / Eds.: G. Adler, and A. Jaffé. Princeton, Princeton University Press, 1974.
32. *Jung C.G.* Psychology of the Unconscious. N.Y.: Moffat, Yard and Company, 1916.
33. *Jung C.G.* The Content of the Psychoses // Jung C.G. Collected Works. Vol. 1. Princeton: Princeton University Press, 1982. P. 153–194.
34. *Jung C.G.* The Psychology of Dementia Praecox // Jung C.G. Collected Works. Vol. 3. Princeton: Princeton University Press, 1982. P. 1–151.
35. *Jung C.G.* The Theory of Psychoanalysis // Jung C.G. Collected Works. Vol. 4. Princeton: Princeton University Press, 1985. P. 83–228.

36. Jung C.G. Symbols of Transformation // Jung C.G. Collected Works. Vol. 5. Princeton: Princeton University Press, 1976.
37. Jung C.G. On the Psychology of the Unconscious // Jung C.G. Collected Works. Vol. 7. Princeton: Princeton University Press, 1972. P. 1–120.
38. Jung C.G. The Psychological Foundations of Belief in Spirits // Jung C.G. Collected Works. Vol. 8. Princeton: Princeton University Press, 1972. P. 301–318.
39. Jung C.G. Psychological Commentaries on “The Tibetan Book of the Great Liberation” and “The Tibetan Book of the Dead” // Jung C.G. Collected Works. Vol. 11. Princeton: Princeton University Press, 1975. P. 475–526.
40. Jung C.G. The Visions of Zosimos // Jung C.G. Collected Works, Vol. 13. Princeton: Princeton University Press, 1976. P. 57–108.
41. Jung C.G. Mysterium Coniunctionis // Jung C.G. Collected Works. Vol. 14. Princeton: Princeton University Press, 1977.
42. Jung C.G. Address on Occasion of the Founding of the C.G. Jung Institute // Jung C.G. Collected Works. Vol. 18. Princeton: Princeton University Press, 1980. P. 471–476.
43. Jung C.G. The Hypothesis of the Collective Unconscious // Jung C.G. Collected Works. Vol. 18. Princeton: Princeton University Press, 1980. P. 515–516.
44. Jung C.G. Erinnerungen, Träume, Gedanken. Zürich: Walter-Verlag, 1999.
45. Medtner E. Bildnis der Persönlichkeit im Rahmen des gegenseitigen Sich Kennenlernens // Die Kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie. Berlin: Verlag von Julius Springer, 1935. S. 556–616.
46. Schmidt W. Psychoanalytische Erziehung in Sowjetrußland. Bericht über das Kinderheim-Laboratorium in Moskau. Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924.
47. Spielrein S. Über den psychologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenie (Dementia praecox) // Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen. 1911. III. I Hälfte. S. 329–400.
48. Spielrein S. Die Destruktion als Ursache des Werdens // Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen. 1912. IV. I Hälfte. S. 465–503.
49. Spielrein S. Kinderzeichnungen bei offenen und geschlossenen Augen // Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften. 1931. XVII, Heft 3. S. 359–391.
50. Spielrein S. The Essential Writings of Sabina Spielrein. N.Y.: Routledge, 2019.
51. The Freud / Jung Letters: The Correspondence Between Sigmund Freud and C.G. Jung / Ed. W. McGuire. Princeton: Princeton University Press, 1974.

Balanovskiy, Valentin V. *The image, ideas, and method of Sabina Spielrein*

References

1. Balanovskiy, V.V. (2020), Vklad S.N. Shpilreyn v razvitie klyuchevykh ponyatiy analiticheskoy psikhologii K.G. Yunga [Sabina Spielrein’s contribution to the development of key concepts of analytical psychology of C.G. Jung], in: *Voprosy psikhologii* [Problems of Psychology], no. 1, pp. 84–92.
2. Balanovskiy, V.V. (2020), Rol S.N. Shpilreyn v formirovanii teoreticheskogo bazisa analiticheskoy psikhologii [The role of Sabina Spielrein in the forming of theoretical

- basis of the analytical psychology], in: *Sibirskiy psikhologicheskii zhurnal* [Siberian Journal of Psychology], no. 75, pp. 6–21.
3. Van Waning, A. (1995), Raboty odnogo iz pionerov psikhoanaliza – Sabiny Shpil'reyn [The works of Sabine Spielrein, one of the pioneers of psychoanalysis], in: *Voprosy psikhologii* [Problems of Psychology], no. 6, pp. 66–78.
 4. Zelenskiy, V.V. (2008), Psikhomifologiya obydennoy zhizni [Psychomythology of everyday life], in: Jung, C.G., *Simvoly transformatsii* [Symbols of Transformation], AST, Moscow, pp. 5–30.
 5. Ovcharenko, V.I. (1992), Sudba Sabiny Shpil'reyn [The fate of Sabina Spielrein], in: *Psikhoanaliticheskiy vestnik* [Bulletin of Psychoanalysis], no. 2, pp. 64–69.
 6. Richebächer, S. (2007), *Sabina Shpil'reyn: "pochti zhestokaya lyubov k nauke"* [Sabina Spielrein: "an almost cruel love of science"], Feniks, Rostov-on-Don.
 7. Romek, E.A., & Romek, V.G. (2016), Psihologicheskoe issledovanie shizofrenii S.N. Shpil'reyn v svete distsiplinarnogo krizisa psikiatrii nachala XX veka [Sabina Spielrein's psychological study of schizophrenia in the light of the disciplinary crisis of early 20th century psychiatry], in: *Rossiyskiy psikhologicheskii zhurnal* [Russian Journal of Psychology], vol. 13, no. 1, pp. 210–218.
 8. Filatov, F.R. (2016), Uchenie S.N. Shpil'reyn o destruktсии: Teoreticheskie i psikhobiograficheskie aspekty [S.N. Spielrein's doctrine of destruction: theoretical and psycho-biographical aspects], in: *Rossiyskiy psikhologicheskii zhurnal* [Russian Journal of Psychology], vol. 13, no. 2, pp. 246–259.
 9. Carotenuto, A. (1980), *Diario di una segreta simmetria. Sabina Spielrein tra Jung e Freud* [Diary of a secret symmetry. Sabina Spielrein between Jung and Freud], Astrolabe, Rome.
 10. Carotenuto, A. (1984), *A Secret Symmetry: Sabina Spielrein between Jung and Freud*, Pantheon Books, New York.
 11. Carotenuto, A. (1989), *Kant's Dove: The History of Transference in Psychoanalysis*, Chiron, Wilmette.
 12. Chesler, P. (2017), Raped By Carl Jung, Then Murdered by the Nazis, in: *Tablet*, November, 7, URL: <http://www.tabletmag.com/jewish-arts-and-culture/books/248785/sabina-spielrein-carl-jung>.
 13. Cooper-White, P., & Kelcourse, F.B. (eds.) (2019), *Sabina Spielrein and the Beginnings of Psychoanalysis: Image, Thought, and Language*, Routledge, New York.
 14. Dyer, R. (1983), *Her Father's Daughter: The Work of Anna Freud*, Jacob Aronson, New York.
 15. Kerr, J. (1994), *A Most Dangerous Method: The Story of Jung, Freud, and Sabina Spielrein*, Vintage Books, New York.
 16. Launer, J. (2015), *Sex Versus Survival: The Life & Ideas of Sabina Spielrein*, Overlook Duckworth, New York.
 17. Plastow, M.G. (2019), *Sabina Spielrein and the Poetry of Psychoanalysis: Writing and the End of Analysis*, Routledge, New York.
 18. Sells, A.M. (2017), *Sabina Spielrein: The Woman and the Myth*, SUNY Press, Albany.
 19. Young-Eisendrath, P., Dawson, T. (eds.) (2008), *The Cambridge Companion to Jung*, Cambridge University Press, Cambridge.
 20. Wackenhut, I., & Willke, A. (1994), Sabina Spielrein. Mißbrauchüberlebende und Psychoanalytikerin. Eine Studie ihres Lebens unter besonderer Berücksichtigung ihrer Tagebücher und ihres Briefwechsels, Hannover University Press, Hannover.



ЖЕНСКИЙ ОБРАЗ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ВЕЧНОГО И ЗЕМНОГО В ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВЕ В.С. СОЛОВЬЕВА

Галина Гараева

Рассматривается тема Софии в аспекте мистического опыта и жизненного пути В.С. Соловьева с целью раскрытия актуальной проблемы – феномена женственности в ее разносторонности. Описываются видения Прекрасной Женщины, повлиявшие на эволюцию религиозно-философских взглядов Соловьева. Анализируется синтез мистического, рационального, поэтического отношений Соловьева к его видениям, обусловленный гностической идеей Софии Премудрости Божией. Показано, что Соловьев творчески воспринял эту идею, соединив ее с собственными мистическими переживаниями и философским обоснованием всеединства. Тема женского начала рассматривалась Соловьевым в широком диапазоне, вместившем как масштаб мироздания, так и земную жизнь. Это потребовало использования исторического, сравнительного, диалектического, метафизического и аналитического методов исследования. Представлен взгляд Соловьева на сложную и противоречивую женскую земную природу. Показан также жизненный путь Соловьева и особая роль женщин с именем София, которые были для него дороги и любимы. Истории любви Соловьева к музе всей своей жизни Софье Хитрово, а также к Софье Мартыновой продолжают тему женского начала и поэтического воплощения чувств и представлений Соловьева об особенностях женской души. Делается вывод о том, что Соловьев попытался целостно воспринять проблему женственности – от Божественного ее проявления до земного. Это свидетельствует о серьезном вкладе Соловьева в изучение тайны женского начала на разных уровнях мироздания через призму мистического, рационального и поэтического взглядов.

Ключевые слова: русская философия, женский образ, софиология, София небесная, любовная лирика, смысл любви.

Северо-Кавказский филиал Российского государственного университета правосудия, Краснодар

The theme of Sophia in the aspect of mystical experience and life path of V.S. Solovyov is considered in order to reveal the actual problem – the phenomenon of femininity in its versatility. The visions of the Beautiful Woman, which influenced the evolution of Solovyov's religious and philosophical views, are described. The author provides an analysis of the synthesis of Solovyov's mystical, rational, and poetic attitudes to his visions, which was conditioned by the Gnostic idea of Sofia the Wisdom of God. It is shown in the article that Solovyov creatively perceived and developed this idea combining it with his own mystical experiences as well as with the philosophical justification of all-unity. It is mentioned that the theme of womanhood was considered by Solovyov in a wide range which included both the scale of the universe and the earthly life. This required the use of historical, comparative, dialectical, metaphysical, and analytical methods of research. Solovyov's view of the complex and contradictory feminine earthly nature is presented. The author considers Solovyov's life and claims that women with the name Sophia played a special role in it, as they were dear and beloved to him. The stories of Solovyov's love for the muse of his life, Sofia Khitrovo, as well as for Sofia Martynova continue the theme of femininity and poetic embodiment of Solovyov's feelings and notions of the peculiarities of the female soul. The conclusion is made that Solovyov tried to perceive the problem of femininity in a holistic way – from its divine manifestation to the earthly. This indicates a serious contribution of Solovyov to the study of the mystery of the feminine at different levels of the universe through the prism of mystical, rational, and poetic views.

Keywords: Russian philosophy, the female image, Sophiology, Sophia in Heaven, love lyrics, the meaning of love.

Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900) – выдающийся русский религиозный философ, поэт, публицист, создавший стройную религиозно-философскую систему, в основу которой были положены принципы всеединства, софийности мира, цельного знания, нравственного оправдания добра. Его философская рефлексия удивительным образом сочетала в себе рациональное и мистическое основания, которые были неразрывно связаны с важнейшей для него темой, имя которой – София [1; 6; 7]. Философские работы Соловьева были посвящены мистической Софии, а привязанность и любовная лирика относились к земным женщинам с этим именем, которые встречались на его жизненном пути.

Принимая во внимание, что София небесная отождествлялась Соловьевым с Вечной Женственностью, а его современницы Софья Андреевна Толстая, Софья Хитрово и Софья Мартынова были незаурядными женщинами своего исторического времени, то, по сути, философ показал в своем философском и лирическом творчестве диапазон свойств, относящихся к женственности как явлению мироздания. Однако следует отметить, что Соловьев пришел к пониманию значимости женского начала в мире, отталкиваясь не от земного опыта, а от мистического, пережив который, он стал особо ценить отношения, складывавшиеся у него с женщинами, носившими имя София.

Свой первый мистический опыт, переживание которого в дальнейшем оказало огромное влияние на его философское творчество, Соловьев получил уже в детстве. В 1862 г., в возрасте 9 лет, находясь на богослужении в храме и будучи весьма расстроенным вследствие неразделенной первой любви, мальчик решил, что ему явилась Божественная неземная женщина. Внезапно вокруг ребенка как бы исчезли все, кто был в храме, и только Прекрасная Женщина, пронизанная золотистой лазурью, держала в руке «цветок нездешних стран». Улыбнувшись лучистой улыбкой и кивнув ребенку, она исчезла, оставив в душе будущего мыслителя неизгладимый след на всю жизнь. Спустя годы это чудесное событие Соловьев отразил в автобиографической поэме «Три свидания».

Сильное душевное потрясение, полученное в детстве от встречи с неземным прекрасным женским образом, заставляло Соловьева в течение всей его жизни искать объяснение этому видению. В.В. Кравченко совершенно верно отмечает: «Если вникнуть в самую суть взаимоотношений Соловьева и Софии, становится совершенно очевидно, что речь идет об особом мифе (в том философском его понимании, которое подразумевает вполне специфический вид мировоззрения и мирозерцания). Это – личный миф Соловьева, и он – не поэтическая выдумка и не надуманная жизненная ситуация» [2, с. 7]. Не случайно Соловьев стал глубоко изучать мистическое наследие, получив такую возможность во время своей зарубежной стажировки в Лондоне, знакомясь с источниками в Британском музее. В это время он много внимания уделял изучению памятников индийской, гностической, средневековой философии, а также интересовался Каббалой, текстами Беме, Сведенборга, Шеллинга и др. Он изучал все, что касается Софии как одного из загадочных древних символов, тревожащего умы философов и мистиков. Но представления о ней были неодинаковы в разные эпохи и у разных людей. К тому же, фило-

соффы, богословы и мистики выделяли разные ракурсы в изучении Софии, постановке целей познания, выборе методов и интерпретации результатов. В итоге можно говорить о трех важных источниках, информирующих о Софии – философском, церковно-богословском и религиозно-мистическом, что позволяет выделять в характеристике Софии многоаспектные представления о ней и как о мифологическом персонаже, и как об идеальном плане мироздания, образе Вечной Женственности, Матери мира, Премудрости Божией, Душе мира, посреднице между тварным и нетварным мирами и т.д. Иными словами, учение о Софии не представляло стройной и непротиворечивой системы взглядов, а потому оставляло возможность каждому новому исследователю сказать свое слово и отразить свой опыт постижения софийности мира. Большое значение при этом имел субъективно-мистический опыт исследователя.

Обращаясь к поиску Соловьевым объяснения его видению, следует отметить, что ближе всего ему была гностическая идея Софии Премудрости Божией. Он творчески воспринял эту идею и соединил ее с собственными мистическими переживаниями, которые пополнились во время его зарубежных поездок в Лондон и Египет.

В 1875 г. в период работы в Британском музее на фоне глубокого погружения в мистическое мировое наследие произошла вторая встреча Соловьева с Софией, которую он также описывает в поэме «Три свидания», раскрывая поэтическими средствами томление своей души, жажду знаний о трансцендентном и непреодолимое желание увидеть ее снова.

Соловьев отмечает, что накануне второй встречи ему часто попадались тексты, посвященные Софии, и он никак не мог отвлечься от этой темы. Долгожданное свидание произошло в Британском музее, когда русский мыслитель вновь увидел лицо Прекрасной Женщины в золотой лазури, то самое, которое помнил с детских лет. Одержимый желанием увидеть весь облик, Соловьев мысленно просит ее об этом и получает посредством внутреннего голоса ответ с призывом отправиться в пустыню Египта, где ему обещана желанная встреча.

Преодолев немало курьезных, а также драматических моментов, небезопасных для жизни, возвращаясь по пустыне в Каир, Соловьев в третий раз встретился с прекрасным видением. Эта встреча была особенной – и в силу того, что видение неземной Прекрасной Женщины было всецелым, и потому, что явилась она уже взрослому человеку, дух которого взывал к этому свиданию. Соловьев вспоминал, что, пробудившись ото сна, один в пустыне, он увидел вновь образ неземной Женщины необычайной красоты на чудесном фоне, который он передает в своей поэме, используя такие выражения, как «дышали розами земля и неба круг», «первое сиянье Всемирного и творческого дня», «пурпур небесного блистанья» и т.д. Масштабность явленного в пустыне образа женской красоты Соловьев передает, указывая, что он объемлет одновременно прошлое, настоящее и будущее, вмещает всю красоту и величие мира. Это встреча вызвала в его душе не страх, а молитвы и благовестный звон.

Несмотря на всю серьезность переживания Соловьевым своего мистического опыта, поэма «Три свидания» была написана в несколько ироничной манере, как «защитная» реакция от скептиков, не способных

принять реальность чуда. Однако Соловьев запечатлел свои мистические встречи с Вечной Женственностью, Софией, Мировой душой не только поэтически, но и в его философской концепции. Ведь образ Софии – это не только объект субъективно-мистического переживания, его можно осмысливать рационально-логически, о чем свидетельствует интеллектуальное наследие человечества.

Философское творчество Соловьева пришлось на период кризиса европейской философской мысли второй половины XIX в., что выразилось в торжестве отвлеченного взгляда на мир, что не отвечало идеалу цельного и всестороннего знания. Стремление мыслителя обосновать в своей философской системе необходимость такого знания, вбирающего всю полноту рациональных и иррациональных постижений мира, было вызвано, безусловно, и его мистическими переживаниями встречи с неземным женским образом.

Софийный подход к объяснению картины мира также неразрывно связан с принципом всеединства, который стал «визитной карточкой» философии Соловьева и с которым он связывал глубинную характеристику мироздания, а также новые пути развития философской мысли.

В качестве организующей силы, обеспечивающей единство всего сущего, Соловьев называет Софию, объединяющая сила которой обусловлена ее соединением с Божественным началом. София объемлет и обеспечивает единство как тварного, так и нетварного мира и, соответственно, включает в себе глубокие смыслы и многоаспектность. Архетип женского образа Премудрости, Мировая душа, конкретное содержание идеи всеединства мира, посредствующее начало между Богом и миром – София характеризуется Соловьевым как замысел Бога о мире и одновременно как Вечная Женственность в Боге [5]. Не случайно В.Ф. Эрн, обращаясь к особенностям софиологии Соловьева, подчеркивал: «Первый после Платона Соловьев делает новое громадное открытие в метафизике. В море умопостигаемого света, который безобразно открылся Платону, Соловьев с величайшею силою прозрения открывает определенные ослепительные черты Вечной Женственности» [10, с. 121–122].

На фоне неизменного благоговения перед являвшимся ему прекрасным обликом Софии в земной женщине Соловьев, тем не менее, выделял присущее ей несовершенство, материальную природу, бессознательное стремление как к добру, так и к злу. В то же время, он придавал большое значение состоянию женской души, полагая, что именно ей дано через душевное беспокойство почувствовать необходимость назревших перемен. Этой теме Соловьев посвящает очерк «Женский вопрос» в цикле «Воскресные письма» [8]. В своих воскресных письмах, опубликованных в газете «Русь» в 1897–1898 гг., он поднимает очень важные для наступающего XX в. вопросы, в числе которых и женский вопрос, проявляющий себя на разных уровнях проблемности – от метафизического до личного. Суждения Соловьева о женской природе особенно ценны в силу диалектического подхода к многоаспектности проявления женского начала в мироздании. Несмотря на то, что путеводный образ небесной Софии владел душой философа на протяжении всей его земной жизни, он имел сердечные привязанности, влюбленности и любовь к земным женщинам.

Творческое наследие Соловьева содержит его размышления о земной женской природе как на уровне социальной, общезначимой постановки вопроса, так и запечатлено в поэтической форме как отражение личных переживаний во взаимоотношениях с конкретными женщинами.

Характеризуя в целом особенности женской природы, Соловьев отмечает, что женщина не случайно соединяет в себе несоединимое – консерватизм и тонкое чувство необходимости перемен, которых требует новое историческое время, так как именно у женщины особое предназначение – вынашивать новую жизнь. Однако на жизненном пути женщина встречает немало преград в виде ложных идей, «бесов», приводящих к обману и мучениям, не дающим истинного удовлетворения душе, тем более женской. К числу известных факторов, отдаляющих женщину от истинного понимания своих потребностей, Соловьев относит так называемых бесов «свободной любви», политической агитации, обожествленного естествознания, внешнего «опрощения», обязательного безбрачия, «экономического материализма», эстетического декадентства. Разрешение проблемы понимания женской души, тонко чувствующей необходимость нового в организации жизни, возможно, по его мнению, только на основе вечной истины христианства. В свете такого подхода женский вопрос рассматривается философом как движение по избавлению от бесовских наваждений современной жизни и приготовление новых жен-мироносиц для воскресения всего христианства. Иными словами, подлинное решение женского вопроса заключено в обращении женщин к вечной и неизменной истине христианства, обретение которой осложняется различными ложными представлениями, уводящими в мир иллюзий и душевных мучений. Таким образом, мы видим, что осмысление Соловьевым женского начала было представлено в его творчестве в достаточно широком объеме – от Вечной Женственности неземного образа до мятущейся души земной женщины, полной противоречий, заблуждений и в то же время духовно-нравственной силы.

Большое влияние на формирование взглядов Соловьева на сущность женщины оказала и личная жизнь философа, вместившая диапазон от мимолетной увлеченности, поверхностной влюбленности до глубокого драматичного чувства любви к Софье Хитрово. Вообще надо отметить, что жизнь Соловьева не только заполнял образ небесной Софии, но по удивительному стечению обстоятельств значительную роль в ней сыграли земные женщины с таким же именем. С.М. Соловьев, племянник и исследователь жизни и творчества философа отмечал, что он не рассматривал женщину как высшее духовно-нравственное существо, не соотносил с символом вечной Софии, а воспринимал как существо низшее, материальное, двойственное, бессознательное, любить которое можно только нисходящей любовью [9, с. 161].

Однако, на наш взгляд, суждения Соловьева о женщинах не столь однозначны, а более диалектичны и отражают противоречивость женской природы. В этой связи П.П. Гайденок совершенно верно отмечает крайне двойственное отношение Соловьева к женственному началу, так как «с одной стороны, он способен видеть в смертной, земной женщине воплощение вечной божественной Софии, тем самым возводя ее на недо-

сягаемую высоту, на которой не может удержаться существо конечное и тварное; отсюда и все те мучительные любовные коллизии, которые всю жизнь сопровождали Вл. Соловьева. Но, с другой стороны, женщина отождествляется им с Софией падшей, т.е. существом бессознательным, которое не способно своими силами преодолеть злого начала в себе, поскольку стоит как бы по ту сторону добра и зла» [3, с. 398]. Этот процесс перехода от высшего уровня к низшему в женщине и внешнее его проявление Соловьев шутливо-иронично выразил в стихотворной форме, показав превращение Мадонны в Матрену.

Внешняя, фактическая сторона взаимоотношений Соловьева с женщинами по имени Софья не была гармоничной, но характеризовалась его стремлением обрести счастье в семейной жизни, хотя это и не увенчалось успехом. Так, в 1877 г. Дмитрий Николаевич Цертелев познакомил молодого философа со своей родственницей Софьей Андреевной Толстой, вдовой русского писателя, поэта, драматурга, переводчика Алексея Константиновича Толстого (1817–1875), который приходился троюродным братом всемирно известному русскому писателю Льву Николаевичу Толстому. К этому времени Соловьев уже пережил мистические встречи с небесной Софией в Лондоне и пустыне под Каиром, активно разрабатывал тему Вечной Женственности и подготовил черновую рукопись трактата «Sophie». В доме Софьи Андреевны Толстой, в имении Пустынька под Петербургом, Соловьев встретил музу всей своей жизни – приемную дочь А.К. Толстого Софью Хитрово. Удивительно радужная атмосфера дома в Пустыньке, присутствие в нем двух Софий, женщин весьма образованных, высокоинтеллектуальных и неординарных, произвели на Соловьева большое впечатление, и он стал частым гостем в их доме.

История любви Соловьева к Софье Хитрово была сложной и противоречивой, ведь она была замужем. Ее мужем был Михаил Александрович Хитрово (1837–1896) – дипломат, поэт, переводчик, правнук полководца М.И. Кутузова. В браке с этим человеком Софья Хитрово родила четверых детей. Однако из-за вынужденных и длительных разъездов, связанных со службой мужа, семья не проживала вместе. Софья Хитрово вместе с детьми обосновалась в Пустыньке, в доме своей матери Софьи Андреевны Толстой. Несмотря на столь непростые обстоятельства, Соловьев неоднократно делал Софье Хитрово предложение стать его женой, а весной 1883 г. даже объявил ее своей невестой, что, однако, не было ею поддержано. Следствием такой отрицательной реакции со стороны Софьи Хитрово стала болезнь, после которой философ с трудом выздоровел. Его страдания, размышления по поводу разбившихся планов на совместную жизнь нашли отражение в стихотворении «Безрадостной любви развязка роковая» (1887), которое, по существу, подвело итог длительным, но изматывающим отношениям Соловьева и Софьи Хитрово. Однако разрыв этих отношений, как показали дальнейшие события, вовсе не означал безразличия к Софье Хитрово со стороны Соловьева. Даже будучи увлечен в 1892 г. Софьей Мартыновой, он посвящает своей бывшей возлюбленной стихотворение «Мчи меня, память», в котором видны неугасшие чувства, а в 1897 г. после смерти мужа Софьи Хитрово он снова обратился к ней с предложением руки и сердца, которое она опять не приняла.

Последней любовью Соловьева стала Софья Мартынова. Его разбитое сердце вновь полюбило замужнюю женщину с роковым именем Софья. При этом философ, безусловно, усматривал нездешний таинственный смысл в тех чувствах, которые вызывала у него Софья Мартынова. Стихотворения, посвященные этой женщине, показывают первоначально глубокую идеализацию Соловьевым своей любимой. Однако в реальной жизни она оказалась другой, и иллюзия исчезла. Свой болезненный опыт возвеличивания любимой женщины и затем разочарования в ней Соловьев отразил сменой образов, с которыми он ассоциировал Софью Мартынову: из Мадонны она становится для него Матреной. Так символично обозначил поэт раздвоенность образа женщины, в которую он влюбился и в которой разочаровался. Весьма вероятно, что именно под впечатлением страстных чувств к Софье Мартыновой и последовавшего затем охлаждения был написан цикл из пяти статей под общим названием «Смысл любви» (1892–1894 гг.).

Лейтмотивом рассуждений Соловьева о любви стала мысль о том, что ее смысл заключается в преодолении эгоизма через принятие другого человека, конкретного и реального, а не вымышленного образа, что становится возможным через половую любовь и никакую другую (материнское чувство, дружба, патриотизм и т.д.). Но половая любовь, согласно взглядам Соловьева, не сводится к чувственным удовольствиям и деторождению, а является выражением духовного принятия человеком другого человека и признания его равноценности.

Смысл любви, по Соловьеву, заключается в преодолении разделенности людей, что является следствием их эгоизма. Становление истинного человека возможно как свободное единство мужского и женского начала, преодолевающих свою обособленность через любовь. Принятие другого человека как такого же безусловного и равноценного возможно только в любви и через глубокое мистическое прозрение. Предпосылкой этого выступает идеализация объекта любви, что позволяет видеть любящему человеку то, чего не видят другие. По существу, любовь позволяет открыть образ Божий в другом человеке и его подлинную сущность. Что касается Соловьева, то он, испытавший горечь неразделенных чувств, разочарований в любовных отношениях, удивительным образом сочетал в себе, с одной стороны, поэтически-романтическое восприятие любви, а с другой, рационально-аналитический взгляд на нее, соединив чувства и разум для постижения этой глубины.

Диалектика чувственного, рационального и мистического пронизывала и женский образ в творчестве Соловьева, отражая сложную структуру мироздания и широкий диапазон от Вечной Женственности, прекрасного неземного образа Софии, до земных женщин, прекрасных, но заключающих в себе все противоречия и непостоянство земного бытия. Характеристики женского начала на разных уровнях мироздания только усиливались от такого сравнения. В то же время, если земная женщина неизменно сохраняла свою несовершенную земную природу, то, как верно отмечает Н.П. Крохина, «в Софии – воплощении высшей мудрости, живой мысли, преодолевающей пространство и время, сочетающей безмерное с конкрет-

ным, важен принцип текучести, неопределенности, перетекания природно-космического образа в женственно-человеческий» [4, с. 243].

Жизненный путь Соловьева был наполнен глубокими чувствами и судьбоносными встречами с женщинами, которые оказали сильное воздействие на его философское и поэтическое мировосприятие, хотя и не сделали по-настоящему счастливым. Однако это не помешало ему стать «рыцарем» Софии, апологетом Вечной Женственности, предложить человечеству свое толкование смысла любви и свое постижение тайны женского начала на разных уровнях мироздания.

Литература

Исследования

1. *Козырев А.П.* Соловьев В.С. София. Начала вселенского учения // Логос. 1992. № 2. С. 171–198.
2. *Кравченко В.В.* Владимир Соловьев и София. М.: Аграф, 2006.
3. *Гайденок П.П.* Вл. Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001.
4. *Крохина Н.П.* Гностическая София в поэзии Вл. Соловьева и Ал. Блока // Соловьевские исследования. 2002. Вып. 5. С. 235–258.
5. *Орлова Н.Х.* Пересечение видений Анны Шмидт и Владимира Соловьева: софийная одаренность или «ерундословие старухи» // Визуальная теология. 2020. № 1. С. 125–137.
6. *Пигалев А.И.* Премудрость Божия как вечная женственность: Данте и Вл. С. Соловьев о софийном единстве // Соловьевские исследования. 2021. № 4(72). С. 54–69.
7. *Хамидулин А.М.* Идейные истоки софиологии Вл. С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2015. № 3 (47). С. 21–38.
8. *Элен П.* Божественная София в философско-богословском произведении В.С. Соловьева “La russie et l’église universelle” // Философский полилог: журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 2(6). С. 141–166.

Источники

9. *Соловьев В.С.* Воскресные письма. XIII. Женский вопрос // Соловьев В.С. Собр. соч. В 10 т. Т. 10. СПб., 1911–1913.
10. *Соловьев С.М.* Идея церкви в поэзии Вл. Соловьева // Соловьев С. Богословские и критические очерки. М., 1916.
11. *Эрн Вл.* Гносеология В.С. Соловьева // О Владимире Соловьеве. Томск: Водолей, 1997.

Garaeva, Galina F. *The female image through the prism of the eternal and the earthly in the life and work of V.S. Solovoyov*

References

1. Kozyrev, A.P. (1992), Solovov V.S. Sofiya. Nachala vselenskogo ucheniya [Solovov V.S. Sofia. The beginnings of the universal doctrine], in: *Logos*, no. 2, pp. 171–198.

2. Kravchenko, V.V. (2006), *Vladimir Solovyov i Sofiya* [Vladimir Solovyov and Sofia], Agraf, Moscow.
3. Gaidenko, P.P. (2001), *Vl. Solovyov i filosofiya Serebryanogo veka* [Solovyov and the philosophy of the Silver Age], Progress-Traditsiya, Moscow.
4. Krokhtina, N.P. (2002), Gnosticheskaya Sofiya v poezii Vl. Solovyova i Al. Bloka [Gnostic Sophia in the poetry of Vl. Solovyov and Al. Blok], in: *Solovyovskiye issledovaniya* [Solovyov Studies], no. 5, pp. 235–258.
5. Pigalev, A.I. (2021), Premudrost Bozhiya kak vechnaya zhenstvennost: Dante i Vl. S. Solovyov o sofynom yedinstve [The wisdom of God as eternal femininity: Dante and Vl. S. Solovyov on Sophian unity], in: *Solovyovskie issledovaniya* [Solovyov Studies], no. 4 (72), pp. 54–69.
6. Khamidulin, A.M. (2015), Ideynye istoki sofologii Vl. S. Solovyova [Ideological origins of V.S. Solovyov's Sofiology], in: *Solovyovskie issledovaniya* [Solovyov Studies], no 3 (47), pp. 21–38.
7. Ehlen, P. (2019), Bozhestvennaya Sofiya v filosofsko-bogoslovskom proizvedenii V.S. Solovyova «La Russie et l'Église Universelle» [Divine Sophia in the philosophical and theological work by V.S. Solovyov “La Russie et l'Église Universelle”], in: *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy], no. 2(6), pp. 141–166.

ФИЛОСОФСКИЕ ЭССЕ
PHILOSOPHICAL ESSAYS



RELIGION FOR JUSTICE: ANALYSIS OF THE CONFLICTS OF HUMANITY THROUGH *RESURRECTION* OF LEO TOLSTOY

Zafer Mucahit Orkcü

Saint Petersburg State University

В статье анализируется идейное содержание романа Л.Н. Толстого «Воскресение», прежде всего проблематика справедливости и религии. Показано, что Толстой особое внимание уделяет месту женщины в обществе, сексуальному насилию, нравственной чистоте, физической и духовной любви. Кроме того, он резко критикует бедность, классовые различия и неравенство, рабство крестьян, жестокость помещиков, безработицу, перенаселенность городов и запустение деревни, а также коррупцию и лицемерие бюрократии, беспомощность современного законодательства и судебной системы, неприемлемые условия содержания преступников в тюрьмах. Причиной всех этих негативных явлений, согласно Толстому, прежде всего выступают неверие, утрата духовности, суеверные обряды православной церкви, слепота совести. Единственно возможное решение указанных проблем, обуславливающих экзистенциальный кризис человечества и перманентные социальные конфликты, Толстой видит в любви и в самосовершенствовании, что относится как к отдельным людям, так и к целым народам. Подлинное совершенствование, согласно Толстому, осуществляется через религию, развитие духовности и нравственное воспитание, следуя закону Божьему, а не человеческому. В статье предлагается новый взгляд на вышеупомянутые проблемы, которые все еще сохраняют свою актуальность в современном мире. Идеи Толстого рассматриваются и интерпретируются в контексте междисциплинарного, социокультурного и философского анализа. Делается вывод о том, что духовные поиски русского писателя и его проповедь любви особо важны в настоящее время, когда человечество переживает очередной религиозно-нравственный кризис.

Ключевые слова: Л.Н. Толстой, Россия XIX века, духовность, несправедливость, неравенство, права женщин.

In *Resurrection*, Leo Tolstoy philosophically discusses the two fundamental ideas: injustice and religion. On the basis of 19th century Russia, he critically examines various conflicts of humanity which are vital for all; he pays special attention to women's place in society, sexual abuse, purity, physical and spiritual love. Moreover, he harshly criticizes poverty, class differences, inequality between the rich and the poor, slavery of peasants, cruelty of landlords, unemployment, overcrowded cities and neglected countryside. However, he feels even more uncomfortable with the corruption and hypocrisy in bureaucracy and government institutions, uselessness of modern law and judicial system, unacceptable conditions of prisons and criminals. But most notably, he is deeply concerned with disbelief, loss of soul, impracticable rituals of the Orthodox Church, blindness of consciences and many other philosophical dilemmas which create a greater spiritual conflict for every individual in the world. Therefore, as the only possible solution to this existential crisis of mankind and these ongoing social problems, Tolstoy simply advises us to love, moreover, to reach our self-perfection, both as individuals and nations, through religion, spirituality and moral education, by following God's law, rather than man's. In this regard, this article brings a new understanding to some of the problems mentioned above, which still continue in our modern world today, with an interdisciplinary, sociocultural and philosophical analysis, and with references to Tolstoy's ideas and various scientific databases. Thus, the aim of this work is to give a different point of view to the innocent minds of next generations for their natural struggle throughout life. Tolstoy's spiritual quest is especially important nowadays, when humanity is experiencing another religious and moral crisis.

Keywords: Leo Tolstoy, 19th century Russia, spirituality, injustice, inequality, women rights.

Russia and Tolstoy were one.

I. Berlin

Introduction

Lev Nikolayevich Tolstoy was an extraordinary man whose soul was always in war and peace. One of the reasons why he is still remembered and loved all over the world today is his immense ability to think deeply for the sake of all humanity. This is what makes him one of the titans of the world literature, who influenced many others with his leading figure, like a lighthouse near a furious ocean in which many ships and sailors are lost and drown in darkness. Tolstoy was always trying to find honest and sincere answers to the problems of humanity, regardless of differences between nationalities, religions, cultures or languages. His mind, as well as his heart, had no boundaries or limits. Each of his ideas were universal and timeless. Therefore, his works are still considered to be among the greatest books of all times and have been crowned as classic or sublime. Tolstoy was exactly as portrayed by Mahatma Gandhi in a letter he once wrote: "Tolstoy is known to the entire world, but not as a soldier, though once he was reputed to be an expert soldier; not as a great writer, though indeed he enjoys a great reputation as a writer; nor as a nobleman, though he owned immense wealth. It was as a good man that the world knew him" [9].

Since the existential problems of human life do not really change through time, even though the centuries pass and the technology evolves, the ideas of Leo Tolstoy are still relevant to every human being today. Tolstoy's philosophy and worldview are embracing all men and women. And he sees every human being with an equal eye without considering their age or class, since for him, there are only good or bad people, nothing more. His philosophical teachings are equally targeted both for the rich and poor, for noble and peasant, without any separation. In his endless spiritual struggle, he was always after the satisfying, the rational and the beloved truth. "The hero of my tale, whom I love with all the strength of my soul, whom I have tried to set forth in all his beauty, and who has always been, is, and always will be most beautiful, is – the truth" [22, p. 60]. That is why Tolstoy studied all the big religions in the world, starting from Christianity, Buddhism, and Islam, as well as the ancient philosophers and his contemporaries, not because he was lost or confused, but because he simply wanted to understand all the possible answers to the problems of humanity. "In Russia he belonged to neither of the great ideological streams which divided educated opinion in that country during his youth. He was not a radical intellectual, with his eyes turned to the west; nor a Slavophil, that is to say, a believer in a Christian and nationalist monarchy" [6, p. 239]. Tolstoy was all alone and the only thing he wanted was to find the remedy, the medicine, the final cure to all spiritual, philosophical and physical sufferings and despairs of people in the world.

Indeed, Tolstoy was never a prophet but he was surely following the footsteps of prophets on earth. He "was constantly occupied by the question

of how best to live in this world” [20, p. 462]. In his studies, which included religion, spirituality, philosophy, morality, science, politics, history, psychology, art, and literature, for numerous times, he compared and contrasted every information, either new or ancient, which he found necessary. And he only selected the essential and practical ones between them for people in order to reach wisdom and peace in the world. “He had taken upon himself the most serious responsibility conceivable: to reform the world” [11, p. 98]. Yet, all of the questions he once asked and all of the answers he once gave, as a part of a serious plan of his genius mind, to understand the core of human nature and solve the secret meaning of life between good and evil, unfortunately are seemed to be long forgotten or never understood at all. Because, all over the world, people always “liked his novels, but were bored by his sermons” [11, p. 98].

Therefore, this article, while bringing a clearer understanding of what has changed or better yet what has not changed in Russia and in the world today, sheds light on some of the main ongoing problems of our so called “modern” and “civilized” society and their possible answers according to Tolstoy’s perceptive, with a detailed interdisciplinary, sociocultural and philosophical analysis of his latest work *Resurrection* (Воскресение), which was published in 1899, eleven years before his death, and fifteen years before the First World War.

Resurrection, Nekhlyudov and Maslova

Tolstoy’s *Resurrection* is a spiritual journey, a transformation of two different souls in 19th century Russia. Within the struggle of the consciences of the characters, Tolstoy philosophically examines the individuals and the problems of the society of his time all at once. Between Moscow and Saint Petersburg, and later in Siberia, there is no hope anywhere in the country where everything is “Disgraceful and disgusting, disgusting and disgraceful...” [22, p. 127] until the spiritual awakening of Nekhlyudov and Maslova. After they open their eyes and begin to see the reality, then there comes the first rays of hope and a true sense of meaning in their life. After their painful resurrection, neither time nor place matters for them anymore, even their bodies become insignificant, as well as the physical world which surrounds them. Thus, for the suffering souls, as well as the peaceful ones, the palaces and the prisons of Russia are the same. “The kingdom of God is not in time, or in place, of any kind. It is like lightning, seen here, there, and everywhere. And it has neither time nor place, because the kingdom of God, the one which I preach, is within you” [17, p. 62].

In *Resurrection*, Tolstoy is fairly summing up all the wisdom which he has collected during his long life in one narrative. It is his will, his final message, his last words. In the beginning of this semi-autobiographical novel – which is partially based on a true story at the same time – we meet Prince Dimitri Nekhlyudov, Tolstoy’s twin in many aspects who devoted “himself not only hopefully but in complete confidence to attaining the perfection he dreams of” [20, p. 65]. Unexperienced, excited, shining gem of

youth, a strong and complex masculine character, a young man who inherited immense wealth from his parents in early ages, “notre cher philosophe” [20, p. 70] who enjoys the richness and the fame of bohemian life style of Russian aristocracy, later a professional soldier in the war between Ottoman and Russian empires, a gambler, Zeus-like womanizer, always arrogant and always confident in himself, of course, until he starts hearing the voice of his heart.

What Galatea is to Pygmalion [10, p. 143], Katyusha is to Tolstoy. Maslova is a classic angelic woman figure of Tolstoy’s creative imagination. Yet, her character was originally inspired from Rozalia Oni who “was a prostitute of Finnish origin. Convicted of having robbed a client of 100 roubles, she had been sentenced to four months’ confinement” [11, p. 96]. And later who “caught the typhus endemic in Russian prisons and died” [11, p. 96]. In the beginning, she was only an innocent, charming young girl, always happy, and a pure creature, full of hope and energy, a flower in a simple life who has not been yet disturbed by any earthly pleasures. Yet, Tolstoy knew that “Women are not roses...” [13]. Later, she is the victim of the patriarchal society. She is the former lover of Prince Nekhlyudov, after being used by him, she becomes a desperate young mother who loses her child at birth, then with the oppression of the society she lives in, a professional prostitute in the hands of her tragic fate and finally, because of a simple misunderstanding in court, a prisoner who is sentenced to exile in Siberia for some years of hard labour.

Before all this, with the pure innocence of joyful youth, Nekhlyudov and Maslova fall in love with each other, so naturally, while they play in the garden like children, and comes a first, unforgettable kiss between them. “...for everything to become more appealing, delightful and full of meaning; life itself became more of a joy” [21, p. 53]. But, later the dark side of their hearts takes over their bodies suddenly, both of them forget about their creator, and that is the end of their purity and the start of all their sorrows. “What is the meaning of it all? Is it a great joy, or a great misfortune, that has befallen me?” [18, p. 69].

When Nekhlyudov visits Maslova in prison, he is really trying to save himself from his conscience, he wants to clear his soul from his sins, to be pure and innocent again, in the eyes of God. Because he feels that “the mighty hand of the Master” [20, p. 104] will never let him go. Even though, later, Nekhlyudov will be able to love “her, not selfishly, but for her own sake and for God’s” [20, p. 364]. In that moment, freedom of Maslova is not actually his main concern. He finds himself guilty and he is “wanting to reform” [20, p. 376] himself, not Maslova. So, he begs her to forgive him. He proposes to marry her in order to make everything correct after so many years, similarly, to the young man who “wanted to marry the woman [Rozalia]” [11, p. 96]. But everything is in vain. Maslova has already accepted her poor fate and her answer to Nekhlyudov is one of the most valuable lessons in the novel: “What has God got to do with it? You’re talking nonsense. God? What God? You ought to have thought of God when you” [20, p. 203] were committing this

crime, bringing me this shame, stealing my innocence and youth? There is truly nothing to say to Nekhlyudov, just as there was nothing to say to young Tolstoy, even though he later confessed “that in his university days at Kazan, while living in the house of his aunt Pelageia Iushkova, he had seduced a maid in the household who had later come to a bad end” [11, p. 97]. Nothing can ease their hearts anymore but divine justice.

Now, in the eyes of all humanity, Maslova has only become one of the other thousands of shameful criminals in the forgotten prisons of Russia. But since she is certain of her innocence, her soul is forever free like a bird. Yet, unlike her, Nekhlyudov’s shame is heavier to carry for any awakened human being who once felt the embracing love of God. Because he is definitely sure of his guilt. He knows that he hunted once more but this time he is unable to “kill a wounded bird” [18, p. 74] like before. Therefore, in the presence of God, he is eternally imprisoned by his soul and crushed under his sins. At that moment, somehow, there might be a simple relief for Maslova in prison. The prison might even turn out to be a better place for her, in which she can easily live as if in heaven, rather than living under the humiliating judgements of society. But for Nekhlyudov, neither to ignore his imprisonment nor to escape from it is ever possible, since his conscience will never let him go. Despite all his immense wealth, he has no relief, no home to go, nowhere to shelter on earth among mankind. Therefore, the salvation of Nekhlyudov is completely in the hands of Maslova and this is how their painful journey begins, both physically and spiritually.

Women, Family, Love and Sex

On the one hand, with the characters of Nekhlyudov and Maslova, Tolstoy discusses the unending problems between men and women, while on the other hand, he criticizes immoral acts of individuals against God’s laws. “Like Rousseau, he rejected the doctrine of original sin, and believed that man was born innocent, and had been ruined by his own bad institutions; especially by what passed for education among civilized men” [6, p. 240].

Once Anna Akhmatova said “...he wrote *The Kreutzer Sonata* and forbade sex altogether” [7, p. 77]. But what Tolstoy actually did was never to forbid anything. *Resurrection* is a proof that Tolstoy only wanted to express the destructive, animal side of sex, as well as it being a sin before marriage, leaving many children without fathers and many young women alone without anyone to support them. Because surely, women’s place in 19th century Russia was nothing like in today’s world. Today, even though not completely, women are finally freer and they can work anywhere as they wish and dream. But then, women could not work freely as they want, therefore a single woman and mother could not easily afford food or shelter without a man’s support, especially if she was not from nobility. Moreover, in most parts of the world, women were far from being equal to any men in society. “...now the meaning of woman, any woman... was clearly defined: woman was one of the finest instruments for the provision of enjoyment” [21,

p. 55]. And this situation was one of the great injustices and inequalities of the time, as it is still the case today.

Since “the sexual guilt and revulsion that had been tormenting him all his life” [11, p. 97], Tolstoy, alongside understanding and mastering his own time very well, he clearly foresaw the psychological and social behaviours of the new generations of our times, in which many young girls, especially from poor families or low educational background, easily fall into the trap of prostitution, as a second job to earn extra money, like Maslova, or to have a stable status in the society among men, like some other female characters in *Resurrection*. Although, this situation does not really differ between well-educated and less-educated countries between East and West, after the collapse of Soviet Union, which was “far worse both in numbers and in cruelty than the tsarist hell described by Tolstoy” [11, p. 110], especially some countries became more popular than others with prostitution in the world.

First of all, one must accept that there is no other country in the world whose women have sacrificed more from themselves for the salvation of their country. If Russia stands today, after the World Wars, it is thanks to the Russian women who gave birth to those young soldiers and who also gave away their lives just like a present for their beloved land. Yet, unfortunately, Russia is one of those countries which are famous with its prostitution. Today, the Russian state is naturally, and most righteously, supporting Russian media organizations to destroy this wrong image of their country, by expressing the hardly known though beautiful cultural values of Russia to the world. Yet, it is not enough and this is still a very dangerous social problem, caused mostly by economic reasons, and a shameful stereotype as well as being a serious moral issue.

Every day, humanity witnesses or experiences more sexual abuse, crimes and violation against women in the world which is an ongoing and serious global problem. And sadly, nothing really changes through time and everything seems to be getting worse than ever. This means that our educational systems and laws are simply still not enough to protect our women and help them to have equal rights and complete economic and social freedom. According to the reports of World Health Organization, “across their lifetime, 1 in 3 women, around 736 million, are subjected to physical or sexual violence by an intimate partner or sexual violence from a non-partner – a number that has remained largely unchanged over the past decade” [5]. And most unfortunately “younger women [are] among those most at risk” [5] which proves that the new generations are not any better than the previous ones, and the number of emotionally and spiritually broken individuals are rising up every day in the society, just like Tolstoy predicted before in 19th century Russia. Dr Tedros Adhanom Ghebreyesus, who is the Director-General of *WHO*, says: “We can only fight [the violence against women] with deep-rooted and sustained efforts – by governments, communities and individuals – to change harmful attitudes, improve access to opportunities and services for women and girls, and foster healthy and mutually respect-

ful relationships” [5] similarly, to Tolstoy’s argument on the subject. He knew that this is a real danger and must be solved for a better future in the world. “This task was obviously far more important than writing novels” [11, p. 98]. So, he gave us some clues to understand the core of this problem. All we need to do is to continuously ask the right questions like: Are women happy today? or What can we do more?

Tolstoy depicts sex before marriage not only as an illegal act but also as a destructive effect for the rights and honour of both women and men and for the future of the society. In a society where the majority of men regard women only as an ordinary and “familiar means of enjoyment” [20, p. 69] for physical pleasure, whether a princess or a peasant girl, and where the majority of women approach men only as the possible way to reach a better social and economic status in life, one cannot create a strong and a peaceful atmosphere for the future of the country. Tolstoy surely knew this danger. The danger is that a society without healthy individuals, healthy family ties, healthy relationships between sexes cannot healthily survive very long, and even if it survives through time, it will always be sick and be doomed to perish one day.

Because the first element of a nation is the human, then the family – which is naturally supposed to be the first place where human beings learn to love and be loved – and finally the society itself. And all the elements of the society must protect and support one another to continue their existence in life. Tolstoy always believed in the utmost necessity of a close family life, therefore, even though he had some problems in his own family, which was by the way very natural at the time, he idealized the idea of the family life. “I want to live. I want a family, children of my own. I want to live like other men” [20, p. 507]. That’s why in *Resurrection*, he repeatedly emphasizes the misery of Russian women under the cruelty of society, in which there is no sense of equality and justice for them.

Even though, the past life of Tolstoy is full of contradictory examples to this, and even though when he sometimes could not accept it himself during his youth, Tolstoy knew the value and the power of women, he truly believed that the core of society, the main element which makes a society, is the woman figure, the mother, the wife, daughter and sister. “I must say frankly that though I myself was once a very different sort of man, I have come to loathe this kind of attitude to women” [20, p. 451]. That’s why Tolstoy always dreamed of creating a new and stronger society, by healing the relationship between man and woman, especially in modern times. Hence, the expression of Maslova’s enlightenment in *Resurrection* is one of the proofs of Tolstoy’s philosophical understanding of this problem:

“Wet through, dirty and exhausted, she went back to the house, and that day marked the spiritual turning point after which she had become what she now was. After that ghastly night she stopped believing in goodness. Previously she had believed in goodness and other people’s belief in it, but after that night she was convinced that nobody had any such belief, and that everything that was said about God and goodness was all to do with

pulling the wool over people's eyes. He, the man she had loved and who had loved her – she knew that – had cast her aside, having taken his pleasure with her and played of person fast and loose with her feelings. And he was the best all the people she knew. All the others were even worse. And everything that then happened to her confirmed this every step. His aunts, even though they were God-fearing old ladies, had sent her packing once she couldn't work for them of the way as she had done before. All the people she came into contact with – the women used her to try and get money, and the men, from the old police-officer to the prison warders, looked on her as an object of pleasure. And there wasn't anything else in the world for anyone, apart from pleasure, that particular pleasure. This was confirmed most of all by the old writer she had taken up with during her second year of independent living. He made no bones about it: this (what he called poetry and aesthetics) was the whole secret of happiness. All people lived for themselves, for their own pleasure, and all that talk about God and goodness was a sham. And if ever questions arose about why the world was set up so badly that people hurt one another and everybody suffers, it was best not to think about it. If things get you down, just have a smoke or a drink, or, best of all, make love to some man, and the moment will pass" [21, p. 151–152].

Injustice and Inequality

Tolstoy "was convinced that men were born equal and were made unequal by the way in which they were brought up" [6, p. 266]. One of the other great injustices and inequalities in 19th century Russia, as well as in today's world, was poverty, the enormous gap between rich and poor in society. In Russia, there has never been a middle class, and the peasantry and proletariat were eternally forgotten by the nobility and elite. The recklessness and blindness of Russian upper-classes were incurable, since their consciences were blackened and rotten, as well as their souls. Poor and weak people believed that there is no hope, there is no way to save themselves from the eternal cruelty of the rich and powerful people. All of their sufferings and sorrows were unheard.

On the one hand, people, aristocrats and noblemen, who were eternally "damned because they have all but lost the most precious of all human possessions, the capacity with which all men are born-to see the truth, the immutable, eternal truth..." [6, p. 240], were living in palaces and villas, eating the most delicious food and drinking the most exclusive champagnes, attending endless concerts, ballets, operas, dances, parties, having the most extreme and strange relationships and collaborations together, talking and making the most absurd or most dangerous decisions and orders about the things which they have never really experienced or even cared for in their lives. While on the other hand, the backbone of the Russian society, the people who make Russia, the peasants, folks, lower-classes, working-classes, were in a desperate situation, always crying, forcing the limits of their physical and mental powers like slaves, becoming almost unhuman, even sometimes by becoming criminals, prostitutes, thieves and rebels, just in

order to find their daily food or anything which might bring ease to their suffering in life.

Indeed, it is undeniable that Russia, as one of the biggest military powers in history, has always been a respectable game-maker around her territory and around the world. Yet, today, there are still very serious social, political and economic problems to be solved. The gap between the rich and poor is unstoppably getting wider and wider. “While general poverty levels have fallen (chronic poverty is now at 7% (3)), relatively high vulnerability to poverty remains a concern. Poverty rates in the poorest regions are 45 times those in the richest” [1, p. 15]. And according to researches of *World Inequality Data Base*, “the rapid income polarization that accompanied the transformation process of the 1990s still shapes inequality in Russia today. While top incomes have soared, the 90% of the population with the lowest incomes have seen their share of national income decrease” [12, p. 4]. Just like, by the help of his close experiences of all the cruelty and oppression of the powerful – during his intimate experiences with people from every classes, especially during the hardship of the Crimean War and later in the literary and aristocratic life of Saint Petersburg and Moscow – Tolstoy foresaw and warned us that such economical and moral problems and dilemmas of his country, as greater dangers for future, will keep continuing in our days.

“The people perish, they are accustomed to the process of perishing... the way children are allowed to die and women made to overwork, and the widespread undernourishment, especially of the aged. And this state of affairs has come about so gradually that the peasants themselves do not see the full horror of it, and do not raise their voices in complaint. For this reason, we, too, regard the situation as natural and proper” [20, p. 267].

Rebirth

In Tolstoy, just like his character Nekhlyudov, “as in all of us, there were two men” [20, p. 75]. One is the spiritual being and the other is the animal. After his painful transformation, in Tolstoy, “the free spiritual being, which alone is true, alone powerful, alone eternal, had already awakened” [20, p. 130] and he finally denied and hated his past animalistic life style. He was reborn from his ashes and was completely able to hear the silent cries of other people in need which he secretly witnesses and felt since his childhood. The discovery of his own soul brought a new perspective of life to Tolstoy. “Yes, this is quite another – a new, a different world” [20, p. 422]. Now he could easily empathize with every being around him. Similarly, to Jean-Jacques Rousseau, Tolstoy found the Russian countryside more peaceful and fit for the human nature instead of the luxury and comfort in the cities. He saw the peasants as more noble and honourable creatures than the aristocrats. “His particular aim was to ally himself with, work for, educate, and uplift the peasantry, which still constituted the vast majority of the Russian population” [11, p. 98].

In Tolstoy’s philosophy, “the land is not any body’s, it belongs to God” [20, p. 280]. Therefore, in *Resurrection* he asks: “Am I mad, that I see what

others do not see, or are they mad who are responsible for all that I see?" [20, p. 483]. Tolstoy clearly knew that in a nation where the rich eternally ignores the poor, as if they do not exist in the same land, and where the poor eternally hates the rich, as if there are no merciful human beings among them, naturally, one can never build a politically and economically strong society. First of all, the hate between these two opposite classes of society must end or at least should be minimalized by equality and justice. Their mentality must be changed through education and most importantly their living conditions must be straightened by new social and economic reforms. "Tolstoy's utopia was a simpler world of universal subsistence agriculture, where all would raise their own food, and there would be no exploitation and no class divisions" [11, p. 106].

Therefore, education, by all means, is the only possible way of saving the world from injustice and inequality. Since the "animal nature of man is abominable" [20, p. 359], Tolstoy believed that, it is basically not possible to change society without changing the behaviours of individuals. And the most productive transformation of the behaviours of individuals is only possible by changing their mentality, the way human beings look at life. Thus, the best way for this process is educating the soul. Because without a proper education of the individuals, the system, how the country is ruled, does not really matter. There is no difference between monarchy, democracy, communism, and even dictatorship, in a place where the souls are corrupt. Because "political opinions cannot unite people, for there may be innumerable political opinions" [15, p. 242–245].

That is the reason why Tolstoy saw the salvation of humanity in the education of children, who have the purest souls and minds. "Whosoever therefore shall humble himself as this little child, the same is greatest in the kingdom of heaven" [20, p. 517]. Therefore, he simply dedicated all of his life to serve and educate others, as he preached for people to do the same. He used all of his intellectual and artistic skills, his social and political status and his economic power in order to stop the tyranny in Russian society by any means.

The only secret wisdom he had discovered then and kept in his hands until the end of his life against the injustice and inequality in the world was Love; The spiritual love which Tolstoy learnt from prophets and ancient philosophers, the love which he had for all human beings, the love of his country, the love of God which embraces everyone no matter what. Thus, the purpose of the education which he suggested was only to teach people how to Love. So, he invited humanity to join him in this unseen war of souls against hate and crime. But one can easily ask: What kind of education? Scientific or religious? Shall we leave science and go back to Medieval Ages? Shall we ignore Renaissance? Of course not. It is not what Tolstoy meant.

Methodological Problem

It's true that Tolstoy's philosophical understanding, as well as his worldview, is not theoretical and well-structured enough, unlike Jean-

Jacques Rousseau or Immanuel Kant for example, which naturally sometimes creates a methodological problem in the study of his ideas. And it is true again that sometimes his ideas are repetitive and overwhelming which makes the understanding his philosophy very complex and tiring for some people. Yet, nonetheless, understanding him is still a very crucial responsibility on the shoulders of humanity.

First, it must be underlined that Tolstoy is a man who had always wanted to give control of his mind and heart completely to his soul – in order to reach self-perfection both before and after life – to his spiritual being which is his only true existence, as it is in every man and woman in the world. Though sometimes Tolstoy's ideas were above philosophy, as said earlier above, he was never a prophet, but a normal man with emotions and feeling. He never called himself an ideal because he was continuously and harshly criticizing himself, tearing his mind and heart into a million pieces to reach purity in his soul. As a very famous but lonely man in Russia, he was tirelessly searching God and the proof of his existence everywhere and in everything around him, in every book, under every rock, and behind every mountain. And, in some rare moments, when he was able to come closer to God, by the help of his sincerity and the love of truth, he realized that God already surrounds everything and every place around him, therefore God was never lost to be found. So, most naturally, Tolstoy wanted to show the reality, which he had discovered, to enlighten others, the people who might hear him, all humanity.

“A man is never such an egotist as at moments of spiritual ecstasy. At such times it seems to him that there is nothing on earth more splendid and interesting than himself” [14, p. 5]. It is the moment when all the human words come to an end, and all structures or methods are meaningless, since, at such moments, one's soul is in extreme excitement and happiness that one can never describe the greatness of the creator, and love he feels in himself, which is limited to the comprehension of the weak human mind.

Existential Crisis

In the 19th century – similarly to today's world – Tolstoy said that “what we now see in Russia is this conflict of those who, having lost the inner religious bond that united them, have also lost faith in the need of obeying the powers that be” [15, p. 242–245].

And today, it is true that there is neither spiritual nor national togetherness between Russian people anymore, unlike they used to have during Soviet times. “Following well-documented trends that trace the decline of Christianity in Western Europe, the share of Europeans who say that God plays an important role in life has declined since 1991” [4, p. 18]. (The Soviet Union lasted between 1945–1991).

Just like Tolstoy predicted, people of Russia and the people of post-Soviet states started to lose their belief once more in their own countries and in their “society where the suffering borne by millions of people in their efforts to ensure the convenience and comfort of a small minority was so

carefully concealed that those who benefited neither saw nor could see this suffering and the consequent cruelty and wickedness of their own lives" [20, p. 299].

One of the other most dangerous aspect of this phenomenon is that the majority of well-educated young generations plan to leave Russia and immigrate to Europe or America to find comfort mainly because of economic and social reasons. Moreover, some necessary emotions, like love, mercy, empathy, pity, shame, respect, kindness, modesty, etc., are also rapidly fading away in society, especially after the World Wars, and people are becoming completely materialistically oriented and they selfishly focus only on the protection of their own rights and benefits, rather than also minding the rights and benefits of their neighbours or even of their families.

Today, in Russia, as well as in every part of the world, most unfortunately, as Tolstoy argued, the law of God is long forgotten and the law of men are corrupt or not enough anymore. "...people accept as a law something which is not a law, and they do not acknowledge the eternal, immutable, pressing law that God Himself has written in man's heart" [20, p. 411]. Yet, although not everyone, but majority of human beings still expect everything only from their government or from God. Just like Tolstoy predicted, they most undoubtedly blame either the government or God for everything, especially for the condition of their lives. The essential question here is not who is right or who is wrong about this natural rebellious reaction which lies in the nature of all human beings. The question is: How can people have faith in God and in their governments again? And how can they understand that having faith in God and in government does not contradict accepting that the fate of society is actually in the hands of the individuals.

Indeed, equality and comfort are not cheap. It is also true that some governments in the world can make mistakes too. And consequently, the destiny of human beings is one of the greatest mysteries to solve as well. But one must understand that life naturally requires a lot of personal and social sacrifice and hard work, both physically and spiritually. Without the individual sacrifices of human beings from the earthly pleasures and sins, like pride, adultery, jealousy, selfishness, belittlement, hate and all the other evil actions and crimes, just like Tolstoy thought, humanity can never reach a peaceful unity in themselves and rule the world in justice with wealth and democracy for everyone. But if humanity can finally make the necessary sacrifices, only then, the individual decisions, one by one, can change the masses, and the whole world.

"The whole trouble is that people think there are circumstances when one may deal with human beings without love, but no such circumstances ever exist. Inanimate objects may be dealt with without love: we may fell trees, bake bricks, hammer iron without love. But human beings cannot be handled without love, any more than bees can be handled without care. That is the nature of bees. If you handle bees carelessly you will harm the bees and yourself as well. And so, it is with people" [20, p. 411].

Cultural Destruction

Most crucially, many nations today are “in imitation of the Western nations” and claiming “their superiority to the wise and holy men of the past” [15, p. 242–245]. Once Tolstoy stated in a letter to his daughter Maria: “This European life is very clean materially but terribly dirty spiritually” [8, p. 180]. And this global adaption of the European life-style and European values, unlike some people say, has always had massive destructive role on the spiritual and cultural growth of Russian people, as well as on other nations in the world. Due to dominating and unescapable – both positive and negative – effects of westernization and modernization all over the world, which naturally grew in time, today, it is scientifically indicated that “while there are exceptions, Central and Eastern Europeans overall are more inclined to say their culture is superior” [3, p. 8] to others, just like Tolstoy predicted.

Today, even though, there is no more class-based societies in the world, scientifically, “those [aristocrats, nobility, upper-classes] with higher incomes [are] less likely to see belief in God as necessary” [3, p. 9] just like Tolstoy had philosophically discussed in all of his literary works. Because he knew that – from his personal experience – when one is blindly distracted with the earthly pleasures, one cannot find the true meaning of life, which is Love.

This is the pure reason why humanity still cannot find any solution to violence, injustice, and inequality, in the world today, alongside today’s very developed science and high technology. Because, as always, the ones who are wealthy and comfortable are still unable to understand and have empathy for the ones who are poorer and in need. And this only proves the worldview of Tolstoy about the differences between rich and poor, and powerful and weak.

In 19th century, Tolstoy already realized that, if people do not make any self-sacrifices to fight against this cultural and spiritual tyranny of western civilization on others, rather than praising its materialistic and capitalistic values with daily luxuries in life, first the people of his beloved country Russia and later everyone in the world will sadly get very far from their own unique cultures, by becoming more and more irreligious, day by day, and finally become the slaves of the west, both spiritually and materialistically in the end. And this is exactly one of the main problems – which still continue today – that Tolstoy was fighting against during all his life.

“What is now happening to the people of the East and West is like what happens to every individual when he passes from childhood to adolescence and from youth to manhood. He loses what had hitherto guided his life and lives without direction, not having found a new standard suitable to his age, and so he invents all sorts of occupations, cares, distractions, and stupefactions to divert his attention from the misery and senselessness of his life. Such a condition may last a long time” [19, Letter 6].

Reason

According to Tolstoy, the only reason behind all these ongoing problems of humanity is forgetting God: “The main reason why people do not do the thing that is most natural, essential and feasible is that people today are so accustomed, as a consequence of their irreligious lives, to establishing and securing their existence by force, bayonets, bullets, dungeons and gallows that they believe this sort of arrangement of life to be normal, and the only possible way” [16, p. 103]. Because when human beings forget their creator, they forget the true meaning of their existence on Earth, which results with endless catastrophes and wars, spiritual and mental breakdowns, between countries and people. “What is most terrible of all is the spiritual and mental disorder at the root of all these ills” [15, p. 242–245]. That’s why he also believed that disbelief and secularism has always been dangerous as well as the corruption in Church. “It did not occur to any one of those present that everything that was going on there was the greatest blasphemy” [20, p. 171].

What Tolstoy means, and what everybody forgot, is that human beings have souls: “Human beings are like rivers: the water is one and the same in all of them” [20, p. 238] and just like eating food and fulfilling our stomach, or just like taking a deep breath and flourishing our lungs with fresh air, human beings have the most natural necessity to satisfy their souls by belief. “Like Rousseau and Kant and the believers in natural law, Tolstoy was convinced that men have certain basic material and spiritual needs, in all places, at all times. If these needs are fulfilled, they lead harmonious lives, which is the goal of their nature. Moral, aesthetic, and other spiritual values are objective and eternal, and man’s inner harmony depends upon his correct relationship to these” [6, p. 247].

Tolstoy discovered that to change the fate of humanity, there must be a true faith in the hearts of people. Because without faith, all hopes are in vain. And when there is no hope in society, there will never be motivation and hard work to build a better social and economic atmosphere for everyone. Humanity needs to be courageous, to believe again, to pray, to hope, in order to live and survive through the hardship of life. People must suffer through spiritual crisis, self-education, by killing the ego, abandoning materialism, freeing themselves from all sorts of earthly pleasures and sins to find themselves first and then God. Humanity must always be willing to go through the hard way which is to suffer for the wellbeing of all. “To live is to suffer and the only solution of the problem of life is to suffer with courage” [10, p. 403]. Otherwise, unless humanity remembers God, it will never be able to solve the problems which we are facing now. Tolstoy believes that peace in the world cannot be achieved without peace in the soul through religious and moral education, which will only lead people to a better and more peaceful understanding of life, of course while avoiding all sorts of dangerous radicalism and manipulation.

Solution

Nowadays, we understand Tolstoy's spiritual invitation more clearly. The condition of the modern societies of today proves his philosophy of life, that human beings need strong moral and religious values once more. Because, even though we can continuously improve the quality of our technological devices, we still cannot improve the quality of our souls as human beings and express enough love. "Science answered thousands of very subtle and ingenuous questions touching criminal law, but certainly not the one he [Nekhlyudov] was trying to solve" [20, p. 370].

Today, humanity is not actually developing but going back-wards in time. No one is able to answer the questions: "What is morality?... What is society? What are its duties?" [20, p. 370]. People have already started to discuss about the possibility of new modern wars. The value of human life started to become very cheap. All kinds of sexual, racial and verbal assaults have become usual in the daily life of many people all over the world. Even murder has become a normal event like in mediaeval ages. The death of a person does not disturb the conscience of anyone anymore because people are not even aware of the masses who live around them in the same place. Within the illusions of the earthly pleasures, humanity is asleep and needs to be immediately awakened to the realities of life by Love.

"We live in the absurd conviction that we are masters of our lives, that life is given to us for our enjoyment. But this is obviously absurd. If we have been sent into this world, it must be by someone's will and for some purpose. Yet we have made up our minds that we live only for our own enjoyment, and of course things go ill with us, as they do with the husbandman who does not fulfil the will of his master" [20, p. 521].

According to the researches of *Pew Research Center*, "over the next four decades, Christians will remain the largest religious group, but Islam will grow faster than any other major religion. If current trends continue, by 2050... The number of Muslims will nearly equal the number of Christians around the world" [2, p. 5]. This means that, inevitably, very soon, Christian and Muslim communities will have to learn how to live with one another in societies where they must adapt themselves to have empathy and a common understanding and laws to exist peacefully together, avoiding all sorts of injustice and inequality.

Even though, it is undoubtful that one day the "law of requital, which surely punishes those who pervert the law of God" will be stirred up, and then the complete justice will be achieved in the world, today, in this "modern" world full of "guns with which [even] a little child can kill a hundred strong men" everything that humanity has achieved – if we have really achieved something until now – is in a great danger. And most importantly, today "*Thou shalt not kill* – a law acknowledged for thousands of years by all religions" is forgotten completely. And without the law of God, people are "guided only by their own personal and almost animal impulses" [15, p. 242–245].

Therefore, humanity should hear out what Tolstoy once wanted to tell us and then it will easily see that there are no big differences between the fundamental laws of the greatest religions of human history, and understand that “the command that every man should avoid all that might lead to murder, should not be angry with his neighbour, should forgive everything, should be reconciled to all men, and should have no enemies (Matt. 5:21-26)” [15, p. 242–245] has always been the same message, which has been repeated for thousands of years by Buddhism, Judaism, Christianity and Islam all together.

Humanity must look for the solution of the inner and outer problems of life in spirituality, morality and religion without doubting whether “can that be the whole answer” [20, p. 519] or not. We must leave our pride and prejudices behind and simply look for the true meaning of life, the reason of our existence on Earth. Just like Nekhlyudov, we must accept and “understand the Master’s purpose is beyond” [20, p. 276] us but to decide between right and wrong is definitely in our power. Humanity, starting from its smallest element, from human to family, from family to society, from society to nation, must learn how to feel “oneself not the master but a servant” [20, p. 276] of one another. Because the key to the salvation of humanity lies in the universal unity, in the acceptance and the embracement of one another, without considering our religious, racial, cultural or linguistic differences.

There can never be a universal peace, without an individual one. As Tolstoy advised us, “if you feel no love – leave people alone” [20, p. 411]. We shall not start wars anymore, nor take revenge or punish each other. We need to learn how to forgive one another “seventy times seven” [20, p. 518] like Jesus said. We must just try to imagine if humanity “would establish a completely new order of human society, in which the violence that filled Nekhlyudov with such indignation would not only cease of itself but the greatest blessing man can hope for – the kingdom of heaven on earth – would be attained” [20, p. 520].

Nevertheless, it will naturally be very difficult and might take such a long time, the rest of mankind must reach the spiritual maturity which men like Tolstoy had reached. They realized and believed that “man’s sole duty to fulfil these commandments, that in this lies the only reasonable meaning of life” [20, p. 521]. Just like Tolstoy, we must leave everything aside, and take our spiritual education as the first and foremost necessity of our lives. It must be our “life’s work” [20, p. 521].

Then, as humanity, we will see that the most unexpected developments will occur in our society, and we will start living in complete justice and equality for all. Then the *Kingdom of God* will surely blossom in our hearts, and the resurrection of humanity will be finally achieved.

References

Research

1. (2014), *Country Cooperation Strategy for the World Health Organization and the Ministry of Health of the Russian Federation (2014–2020)*, URL: https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/179823/ccs_rus_en.PDF?sequence=1&isAllowed=y.
2. (2015), The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010–2050. Why Muslims Are Rising Fastest and the Unaffiliated Are Shrinking as a Share of the World’s Population, in: *Pew Research Center*, URL: <https://www.pewresearch.org/religion/2015/04/02/religious-projections-2010-2050>.
3. (2018), Eastern and Western Europeans Differ on Importance of Religion, Views of Minorities, and Key Social Issues. People in Central and Eastern Europe are Less Accepting of Muslims and Jews, Same-Sex Marriage, and Legal Abortion, in: *Pew Research Center*, URL: <https://www.pewresearch.org/religion/2018/10/29/eastern-and-western-europeans-differ-on-importance-of-religion-views-of-minorities-and-key-social-issues>.
4. (2020), The Global God Divide. People’s Thoughts on Whether Belief in God is Necessary to Be Moral Vary by Economic Development, Education and Age, in: *Pew Research Center*, URL: <https://www.pewresearch.org/global/2020/07/20/the-global-god-divide>.
5. (2021), Devastatingly pervasive: 1 in 3 women globally experience violence, in: *World Health Organization*, URL: <https://www.who.int/news/item/09-03-2021-devastatingly-pervasive-1-in-3-women-globally-experience-violence>.
6. Berlin, I. (1978), *Russian Thinkers*, The Hogarth Press, London.
7. Berlin, I. (2004), *The Soviet Mind, Russian Culture Under Communism*, Brookings Institution Press, Washington.
8. Boot, A. (2009), *God and Man According to Tolstoy*, Palgrave Macmillan, New York.
9. Gandhi, M.K. (1910), The Late Lamented Tolstoy the Great, in: *Indian Opinion*, 26. 11.1910, p. 2.
10. Hamilton, E. (1942), *Mythology: Timeless Tales of Gods and Heroes*, Little, Brown and Company, New York.
11. McLean, H. (2002). Resurrection, in: Orwin, D.T. (ed.), *The Cambridge Companion to Tolstoy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 96–110.
12. Neef, T. (2020), *What’s New About Income Inequality in Russia (1980–2019)? Trends in Comparison to Eastern Europe*, in: *World Inequality Lab*, Issue Brief 2020/05.

Sources

13. Castillo, A. (1984), *Women Are Not Roses*, Arte Publico Press, Houston.
14. Tolstoy, L. (1863), *The Cossacks*, URL: <https://www.gutenberg.org/files/4761/4761-h/4761-h.htm>.
15. Tolstoy, L. (1907), “Thou Shalt Kill No One”, in: *The Advocate of Peace (1894–1920)*, vol. 69, no. 10, pp. 242–245.
16. Tolstoy, L. (1987), *A Confession and Other Religious Writings*, Penguin Classics, New York.

17. Tolstoy, L. (1997), *The Gospel in Brief*, Translated by Isabel Hapgood, University of Nebraska Press, Lincoln and London.
18. Tolstoy, L. (1999), *Resurrection*, Translated by Louise Maude, Oxford University Press, New York.
19. Tolstoy, L. (2004), *A Letter to a Hindu. The Subjection of India – Its Cause and Cure*, Public Domain Books.
20. Tolstoy, L. (2004), *Resurrection*, Translated by Rosemary Edmonds, Penguin Classics, New York.
21. Tolstoy, L. (2009), *Resurrection*, Translated by Anthony Briggs, Penguin Books, New York.
22. Tolstoy, L. (2014), *Sevastopol*, Translated by Isabel F. Hapgood, Thomas Y. Crowell & Co., New York.

РЕЦЕНЗИИ
BOOK REVIEW



Review of Graham Parkes, *How To Think About The Climate Crisis. A Philosophical Guide to Saner Ways of Living*, London & New York: Bloomsbury Academic, 2021. ISBN 978-1-3501-5886-3. 272 p.

Bianca Boteva-Richter

University of Vienna, Austria

“A man walks into a bar [...and] orders a hamburger”—the new work from Graham Parkes begins with this simple sentence. But what appears to be a kind of irony soon turns out to be the real tragedy of our age: an everyday action that causes global ethical and ecological problems and is by no means banal or should not be so to any degree. Our facticity has ontic-ontological consequences, because our consumption, which is expressed in eating, clothing, travel habit, etc. and is the result of our biographical experience, fragments the future of coming generations and determines in a rather haunting ways how we will live in the years to come, indeed even *who we, as human beings, want to be in the future.*

In order to convey this sense of urgency and offer a solution to our environmental problems, philosopher Graham Parkes has created a work, and one that is not just aimed at experts, “Climate Crisis: A Philosophical Guide to Saner Ways of Living .”

The work starts with the apparently simple introduction mentioned above, which at the same time dares to venture into the heart of the problem (21–40) and immediately names the culprits for our climate miseries, namely “libertarians” (54–68). But despite the apparent simplicity of the narrative, Parkes is a philosopher and, what’s more, also a specialist in East Asian philosophy. This means that both his review of the situation and his proposed solutions (40–53) include Western and Asian perspectives that view the problem from an intercultural perspective. His proposed solution is therefore: Let’s look to the east! In the west, we have, to a certain extent, this far failed. According to Plato, among others, Prometheus is partly to blame for this—he gave us survival, but not political wisdom (45–46).

In order to provide ourselves with a perspective for the future we should thus broaden our horizons, changing our way of seeing and thinking by getting help from Buddhist and Confucian reflections among other sources. We need this help, even if the question is not exactly new. It still is about how we can live in harmony with nature or what makes a good life. Does that sound Platonic? No, or not only, because, as we can glean from Parkes, there are clear guidelines in Buddhist and Confucian reflection as to what constitutes the good life and how it might be lived. The key is this—

the path to the golden mean! Thus, it is not about the often fear-inducing manner of renunciation propagated by young people in the green movement. Instead, it is about a harmonious and balanced life that does not result in asceticism, but rather in well-considered and limited consumption and use of resources (13). And here our weakness, which is to say the weakness of the first world, is revealed: our greed and gigantomania, which stands in the way of a harmonious life (15).

The solution, according to Parkes, lies now in dialogue between the Eastern and Western ways of thinking, between Chinese and Western European ideas. Yes, you read that right: Chinese thinkers, i.e., thinkers of a nation that has been quite actively involved in the destruction of the environment, are supposed to remedy this global problem. But the response as to why this is important and how it should succeed runs throughout the work from Parkes which has been years in the making.

An important point comes with Parkes' warning concerning the manner in which conversation is conducted, because all too often the West or the representatives of Western European countries and the USA try to impose their own frameworks for thinking and discourse on all other parties (123). For example, in the case of China there is general disregard for the long path of political thought behind the Chinese political tradition, which "focuses rather on duties and responsibilities, and correspondences between family and state" (123). And he warns that "[i]t's not that their ideas are incommensurable with ours: [...] but it requires acknowledgment of the difficulties and respect for the philosophy and culture of the other side" (123). In addition, it has been shown that "[l]ecturing from the moral high ground hasn't proved effective" (Ibid.).

This is thus where the key to our self-made misery and failure to solve the environmental problem lies. In order to slow down environmental degradation and get it under control in the long term, we need most of the world's nations *as partners and as allies*. Western countries, however, cannot win these nations over if they do not treat them as equal, respected partners, rather than as marginal figures and *executors of their own initiatives*. Such an approach comes across to partners as "intellectual imperialism and conceptual colonialism" (123–124), and not only in China. Such teachings also awaken memories of colonial rule for delegates in many countries, which triggers strong resistance to such lecturing as a result (123–127). But why do delegates from Western countries act in this way? Are they simply naive or ignorant? Or are there other reasons for such behavior that have not yet been considered?

The cause lies deeper than expected, because "[n]othing could be farther from the individual fantasy than the Confucian notion of the particular person as a node of network of familiar, social, and political *relationships*" (127). But what tells us that? Are we, we Western Europeans and North Americans, just atomists who try to indoctrinate other, socially integrated people with our own idea of a lonely existence? Yes, it appears so, because if we do not listen, also cannot understand, among other things, the alternative Chinese concept of the "family or clan as macrocosm of the structure of the particular person, and a microcosm of the society, or state" (127). It is

about an alternative concept of the subject, i.e., a macrocosm of the extended individual integrated into the microcosm of the respective society (Ibid.). At first glance this appears opposite to everything we know and experience everyday in the West, since we each imagine ourselves as our own macro- and microcosm with ourselves as its core. Because we have long since exchanged God for ourselves as Self, Inc. and therefore feel empowered both to convert all those who think differently and to dominate nature.

But this apparent incompatibility between the interpretation of a social and a singular subject has not always been there. It has only been exacerbated in the last few decades, because, as Parkes reminds us, Plato and Socrates already had ideas like those of ancient Confucians, according to which the psyche is to be understood as the microcosm of the polis (129). Here, however, opinions between the philosophical traditions differ, because libertarians want to be free above all, but, in the words of Nietzsche, “[w]hoever cannot obey himself will be commanded” (129).

So what is to be done? We are offered here a hybrid, European-Chinese or Western-East Asian solution that takes into account the ideas of ancient Confucians and Daoists as well as those of Stoics and Epicureans. This says, for example, that:

1. Political leaders need a practice of cultivation, because only this brings harmony and order within the state and the family in the sense of “All-under-the-Heavens” (137).

2. The Confucian notion of “soft power” should be included because it leads people to do good through attractiveness or persuasion rather than through power or money (136).

3. According to natural philosophers (Daoists, like Laozi and Zhuangzi, but also Stoics and Epicureans) we should regard nature as part of our existence and not as an object that stands opposed to us. This brings about, according to both Stoics and Daoists, a “sympathetic resonance” with nature (145).

4. Limitations of natural resources are to be celebrated and not regretted (151).

5. We should in any case endorse the “golden mean” and should not strive to acquire and own everything, this being, according to Heraclitus, “not better for human beings” (156).

We can achieve all of this and much more if, summing up Parkes, we set out on the way to the good life with “congenial things” and learn, with the help of Zen practice among other approaches, to respect the “soul of the world” (165–186).

АВТОРЫ ВЫПУСКА

Балановский Валентин Валентинович – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Балтийского федерального университета имени И. Канта (г. Калининград); v.v.balanovskiy@ya.ru

Ботева-Рихтер Бианка – доктор философии, преподаватель философского факультета Венского университета (г. Вена, Австрия); boteva_richter@yahoo.de

Гараева Галина Фаизовна – доктор философских наук, профессор Северо-Кавказского филиала Российского государственного университета правосудия (г. Краснодар); garaeva@mail.ru

Гаррисон Джеймс – доктор философии, доцент Университета Болдуина-Уоллеса (г. Берия, Огайо, США); garrison4@gmail.com

Киейзик Лилианна – доктор философских наук, ординарный профессор Института философии Зеленогурского университета (г. Зелена Гура, Польша); l.kiejzik@ifil.uz.zgora.pl

Леховска Марта – доктор философии, доцент Института российских и восточно-европейских исследований Ягеллонского университета (г. Краков, Польша); herberciana@gmail.com

Львов Александр Александрович – кандидат философских наук, доцент кафедры философской антропологии Института философии С.-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург); a.lvov@spbu.ru

Михайлова Елена Евгеньевна – доктор философских наук, профессор кафедры психологии и философии Тверского государственного технического университета (г. Тверь); mihaylova_helen@mail.ru

Назарова Оксана Александровна – доктор философии, доцент Института персонального тренинга и консультирования (г. Мюнхен, Германия); ar-image@mail.ru

Оболевич Тереза – габилитированный доктор философии, ординарный профессор философского факультета Папского университета Иоанна Павла II (г. Краков, Польша); tereza.obolevich@urjp2.edu.pl

Оркчу Зафер Мучахит – магистрант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург); zafermorkcu@gmail.com

Полянска Юлита – аспирантка Института философии Зеленогурского университета (г. Зелена Гура, Польша); julita.polanska@vp.pl

Пчелина Ольга Викторовна – доктор философских наук, профессор кафедры социальных наук и технологий факультета социальной работы Поволжского государственного технологического университета (г. Йошкар-Ола, Республика Марий Эл); PchelinaOV@volgatech.net

Туронек-Островска Катерина – доктор философии, Институт философии Зеленогурского университета (г. Зелена Гура, Польша); katarzynaturonek@gmail.com

Шибеева Михалина Михайловна – доктор философских наук, профессор кафедры теории культуры, этики и эстетики Московского государственного института культуры (г. Москва); skyday.vm@yandex.ru.

CONTRIBUTORS

Balanovskiy Valentin Valentinovich – Candidate of Sciences in Philosophy, Leading Researcher, Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russia); v.v.balanovskiy@ya.ru

Boteva-Richter Bianca – Doctor of Philosophy, Lecturer, Department of Philosophy, University of Vienna (Vienna, Austria); boteva_richter@yahoo.de

Garaeva Galina Faizovna – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, North Caucasus branch of the Russian State University of Justice (Krasnodar, Russia); garaeva@mail.ru

Garrison James – Doctor of Philosophy, Assistant Professor, Baldwin Wallace University (Berea, Ohio, USA); garrison4@gmail.com

Kiejzik Lilianna – Doctor of Philosophy, Ordinary Professor, Institute of Philosophy, University of Zielona Góra (Zielona Góra, Poland); l.kiejzik@ifil.uz.zgora.pl

Lechowska Marta – Doctor of Philosophy, Assistant Professor, Institute of Russian and East European Studies, Jagiellonian University (Krakow, Poland); herberciana@gmail.com

Lvov Aleksandr Aleksandrovich – Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor, Department of Philosophical Anthropology, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University (St. Petersburg, Russia); a.lvov@spbu.ru

Mikhailova Elena Evgenievna – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Department of Psychology and Philosophy, Tver State Technical University (Tver, Russia); mihaylova_helen@mail.ru

Nazarova Oksana Aleksandrovna – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Institute of Personal Training and Consulting (Munich, Germany); ap-image@mail.ru

Obolevich Tereza – Habilitated Doctor of Philosophy, Ordinary Professor, Department of Philosophy, Pontifical John Paul II University (Krakow, Poland); tereza.obolevich@upjp2.edu.pl

Pchelina Olga Viktorovna – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor of the Department of Social Sciences and Technology, Faculty of Social Work, Volga Region State Technological University (Yoshkar-Ola, Republic of Mari El, Russia); PchelinaOV@volgategch.net

Polanska Julita – postgraduate student, Institute of Philosophy, University of Zielona Góra (Zielona Góra, Poland); julita.polanska@vp.pl

Shibaeva Mikhailina Mikhailovna – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Department of the Theory of Culture, Ethics and Aesthetics, Moscow State Institute of Culture (Moscow, Russia); skyday.vm@yandex.ru

Turonek-Ostrowska Katarzyna – Doctor of Philosophy, Institute of Philosophy, University of Zielona Góra (Zielona Góra, Poland); katarzynaturonek@gmail.com

Zafer Mucahit Orkcu – Master's Degree student, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University (St. Petersburg, Russia); zafermorkcu@gmail.com

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ

Журнал Международного центра изучения русской философии

Сайт в Интернете: <http://polylogue.jourssa.ru>

Электронная почта редакции: polylogue@mail.ru

Главный редактор

Малинов Алексей Валерьевич – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия

Заместитель главного редактора

Рыбас Александр Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета, Россия

Секретарь редакции

Куприянов Виктор Александрович – кандидат философских наук, научный сотрудник Института истории естествознания и техники РАН, Россия

Редакционная коллегия:

Аляев Геннадий Евгеньевич – доктор философских наук, профессор Полтавского национального технического университета им. Юрия Кондратюка, Украина;

Дебласио Алисса – доктор философии, доцент в Дикинсон колледже, США;

Ботева-Рихтер Бианка – доктор философии, преподаватель Венского университета, Австрия;

Ионайтис Ольга Борисовна – доктор философских наук, профессор Уральского федерального университета, Россия;

Налдониова Ленка – доктор философии, доцент Остравского университета, Чехия;

Оболевиц Тереза – хабилитированный доктор философии, профессор Папского университета Иоанна Павла II в Кракове, Польша;

Пул Рэндэл – доктор философии, профессор в Колледже св. Схоластика, США;

Саканива Ацуси – доктор философии, профессор Университета Васэда, Япония;

Симосато Тосиюки – доктор философии, профессор Университета образования Дзэйтцу, Япония;

Соболева Майя Евгеньевна – доктор философских наук, профессор Альпийско-адриатического университета Клагенфурга, Австрия;

Стейла Даниэла – доктор философских наук, профессор Туринского университета, Италия.

Редакционный совет:

Бродский Александр Иосифович – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

Дианова Валентина Михайловна – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

Емельянов Борис Владимирович – доктор философских наук, профессор Уральского федерального университета, Россия;

Евлампиев Игорь Иванович – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

Кантор Владимир Карлович – доктор философских наук, профессор национального Исследовательского университета – Высшей школы экономики, Россия;

Кийзик Лилианна – доктор философских наук, профессор Зеленогурского университета, Польша;

Кравченко Виктория Владимировна – доктор философских наук, профессор Московского авиационного института, Россия;

Козловский Владимир Вячеславович – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

Осипов Игорь Дмитриевич – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

Савельева Марина Юрьевна – доктор философских наук, профессор Центра гуманитарного образования Национальной академии наук Украины;

Савчук Валерий Владимирович – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

Сергеев Михаил Юрьевич – доктор философии, профессор Университета искусств, Филадельфия, США;

Соколов Евгений Георгиевич – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

Хоблик Йиржи – доктор теологии, доцент Университета Яна Евангелиста Пуркине в Усти-над-Лабем, Чехия;

Эпштейн Михаил Наумович – доктор философских наук, профессор университета Эмори, США и Даремского университета, Великобритания.

УСЛОВИЯ ПУБЛИКАЦИИ В ЖУРНАЛЕ

Материалы для опубликования в журнале «Философский полилог» принимаются по электронной почте (polylogue@mail.ru) в виде текстового файла в формате MS Word. Объем статей не должен превышать 40000 знаков, объем рецензий и обзоров – 15000 знаков. К рукописи прилагаются на английском и русском языках: название статьи, аннотация (200–250 слов), ключевые слова (4–8 слов), фамилия, имя, отчество автора полностью. Необходимо сообщить также ученые степень и звание, должность и место работы, контактный телефон и электронный адрес автора (авторов). Присланные статьи рецензируются и могут быть опубликованы с незначительными сокращениями и изменениями, не влияющими на основное содержание. Редакция оставляет за собой право отказа в публикации статей без объяснения причин. Все материалы печатаются бесплатно.

PHILOSOPHICAL POLYLOGUE

Journal of the International Center for Studying Russian Philosophy

Journal site: <http://polylogue.jourssa.ru>

e-mail: polylogue@mail.ru

Chief editor

Malinov Alexey Valerievich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia

Deputy chief editor

Rybas Aleksandr Evgenievich – Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor, St. Petersburg State University, Russia

Secretary

Kupriyanov Viktor Aleksandrovich – Candidate of Sciences in Philosophy, St. Petersburg branch of S. I. Vavilov Institute for the History of Natural Science and Technology, Russia

Editorial board:

Alyaeu Gennady Evgenievich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Poltava National Technical University named after Yuri Kondratyuk, Ukraine;

Boteva-Richter Bianca – Doctor of Philosophy, Lecturer, University of Vienna, Austria;

DeBlasio Alyssa – Doctor of Philosophy, Assistant Professor, Dickinson College, USA;

Ionaitis Olga Borisovna – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Ural Federal University, Russia;

Naldoniova Lenka – Doctor of Philosophy, Associate Professor, University of Ostrava, Czech Republic;

Obolevich Teresa – Doctor Habilitatus, Professor, Pontifical University of John Paul II in Krakow, Poland;

Poole Randall – Doctor of Philosophy, Professor, College of St. Scholastica, Duluth, USA;

Sakaniwa Atsushi – Doctor of Philosophy, Professor, Waseda University, Japan;

Shimosato Toshiyuki – Doctor of Philosophy, Professor, Joetsu University of Education, Japan;

Soboleva Maya Evgenievna – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Alps Adriatic University of Klagenfurt, Austria;

Steila Daniela – Doctor of Philosophy, Professor, University of Turin, Italy.

Editorial council:

Brodsky Alexander Iosifovich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia;

Dianova Valentina Mikhailovna – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia;

Evlampiev Igor Ivanovich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia;

Emelyanov Boris Vladimirovich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Ural Federal University, Russia;

Kantor Vladimir Karlovich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, National Research University – Higher School of Economics, Russia;

Kiejzik Lilianna – Doctor of Philosophy, Professor, Zelenogur University, Poland;

Kravchenko Victoria Vladimirovna – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Moscow Aviation Institute, Russia;

Kozlovsky Vladimir Vyacheslavovich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia;

Osipov Igor Dmitrievich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia;

Savelieva Marina Yurievna – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Center for Humanities Education of the National Academy of Sciences of Ukraine;

Savchuk Valery Vladimirovich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia;

Sergeev Mikhail Yurievich – Doctor of Philosophy, Professor, University of the Arts, Philadelphia, USA;

Sokolov Evgeny Georgievich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia;

Hoblík Jiří – Doctor of Theology, Associate Professor, University of Jan Evangelista Purkyně in Ústí nad Labem, Czech Republic;

Epstein Mikhail Naumovich – Doctor of Philosophy, Professor, Emory University, USA, Durham University, UK.

PUBLICATION RULES

Materials for publication in the journal *Philosophical Polylogue* are accepted by e-mail (polylogue@mail.ru) as a text file in MS Word format. The volume of articles should not exceed 40,000 characters, the volume of reviews and reviews – 15,000 characters. The manuscripts are provided with the following information in English and Russian: the title of the article, abstract (200–250 words), keywords (4–8 words), surname, full name of the author, his/her academic degree, position and place of work, contact phone number and email address. Submitted articles are scientifically reviewed and may be published with some abridgements and changes that do not misrepresent the author's ideas. The editors have the right to refuse to publish articles without explanation. All materials are published free of charge.

Периодическое научное издание
Periodical scientific edition

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ
PHILOSOPHICAL POLYLOGUE

Журнал Международного центра
изучения русской философии
Journal of the International Center
for Studying Russian Philosophy

2021

Выпуск 2
Issue 2

ISSN 2587-7283

Пописано в печать 21.10.2021.
Формат 70×100¹/₁₆. Печать офсетная.
Объем 9,8 авт. л. Заказ № 355.

Отпечатано в типографии «Поликона».
190020, Санкт-Петербург,
наб. Обводного канала, д. 199.