

ISSN 2587-7283

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ

Журнал

МЕЖДУНАРОДНОГО ЦЕНТРА
ИЗУЧЕНИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

2
2023



Санкт-Петербург
2023

ББК 87.3

Ф 95

**РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА
«ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ»**

Главный редактор

А.В. Малинов

Редакционная коллегия:

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, В.В. Сидорин, Т. Симосато,
М.Е. Соболева, А.А. Черных

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,
В.В. Савчук, М.Ю. Сергеев, Д. Стейла,
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. 2023. № 2(14). – 204 с.**

ISSN 2587-7283 (печатное издание)

ББК 87.3

ISSN 2687-1297 (электронное издание)

DOI: <https://doi.org/10.31119/phlog.2023.2>

Сайт журнала в сети Интернет: <http://polylogue.jourssa.ru>

© Международный центр изучения русской философии, 2023

© Авторы статей, 2023

ISSN 2587-7283

PHILOSOPHICAL POLYLOGUE

Journal of the

INTERNATIONAL CENTER
FOR STUDYING RUSSIAN PHILOSOPHY

2
2023



Saint-Petersburg
2023

ББК 87.3

Ф 95

EDITORIAL STAFF OF THE JOURNAL
PHILOSOPHICAL POLYLOGUE

Chief editor

A.V. Malinov

Editorial board:

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, V.V. Sidorin,
M.E. Soboleva, A.A. Chernykh

Editorial council:

A.I. Brodsky, V.M. Dianova, I.I. Evlampiev,
B.V. Emelyanov, V.K. Kantor, L. Kiejzik,
V.V. Kravchenko, V.V. Kozlovsky, I.D. Osipov,
V.V. Savchuk, M. Ju. Sergeev, D. Steila,
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. 2023. No. 2(14). – 204 p.

ISSN 2587-7283 (printed edition)

ББК 87.3

ISSN 2687-1297 (online edition)

DOI: <https://doi.org/10.31119/phlog.2023.2>

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

© International Center for Studying Russian Philosophy, 2023
© Authors of the articles, 2023

СОДЕРЖАНИЕ ВЫПУСКА

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ

Оксана Назарова

О невольном дилетантизме русской эмигрантской философии..... 11

Алексей Лагурев

Историческая трагедия и вопросы морали:

Михаил Лифшиц о добре и зле 24

Николай Безлепкин

П.Л. Лавров и его наукоучение 33

Сусуму Нонака

От «Легенды» к «Тайне»: как В. Розанов сделал Ф. Достоевского писателем XX века..... 45

Денис Шмелев

Анархический антитеологизм М.А. Бакунина и диалектический атеизм А. Кожева 59

ИССЛЕДОВАНИЯ

Анна Зиновьева, Виктор Куприянов

Научное и философское наследие Э.Л. Радлова в контексте развития русской философии конца XIX — начала XX века 71

Виктор Куприянов
Список трудов Эрнеста Леопольдовича Радлова (1854–1928)91

СОБЫТИЯ

Игорь Осипов
История философии как призвание и профессия..... 115

*Борис Пружинин, Татьяна Щедрина, Алексей Козырев,
Елена Устюгова, Сергей Фокин, Константин Исупов,
Златица Плащенкова, Александр Секацкий*
Со-бытие с юбиляром. К 75-летию Алексея Алексеевича Грякалова127

Алексей Грякалов
Философия события: рефлексия и субъект-свидетель
(Об актуализации эстетического поворота).....160

ФИЛОСОФСКИЕ ЭССЕ

Владимир Соловьев
Человек Серебряного века Павел Муратов: экспертиза красоты187

АВТОРЫ ВЫПУСКА196

CONTENTS

SCIENTIFIC ARTICLES

Oksana Nazarova
On the involuntary amateurism of Russian emigrant philosophy..... 11

Aleksey Lagurev
Historical tragedy and questions of morality:
Mikhail Lifschitz on good and evil..... 24

Nikolai Bezlepkin
P.L. Lavrov and his science of knowledge 33

Susumu Nonaka
From “Legend” to “Mystery”: how V. Rozanov made F. Dostoevsky
a writer of the 20th century 45

Denis Shmelev
M.A. Bakunin’s anarchist anti-theologism and A. Kozhev’s
dialectical atheism 59

RESEARCH

Anna Zinovyeva, Viktor Kypriyanov
Scientific and philosophic heritage of E.L. Radlov in the context of the
development of Russian philosophy in the late 19th – early 20th centuries....71

<i>Viktor Kypriyanov</i> List of works of Ernest Leopoldovich Radlov (1854–1928)	91
---	----

EVENTS

<i>Igor Osipov</i> History of philosophy as a vocation and profession	115
--	-----

<i>Boris Pruzhinin, Tatiana Shchedrina, Aleksey Kozyrev, Elena Ustyugova, Sergey Fokin, Konstantin Isupov, Zlatica Plašienková, Aleksandr Sekatskiy</i> Co-existence with the jubilee. To the 75 th anniversary of Aleksey Alekseevich Gryakalov	127
---	-----

<i>Aleksey Gryakalov</i> Aesthetics of the event: reflection and the subject-witness (To the question of the aesthetic turn).....	160
---	-----

PHILOSOPHICAL ESSAYS

<i>Vladimir Solovyov</i> Silver Age man Pavel Muratov: beauty expertise	187
--	-----

CONTRIBUTORS	198
--------------------	-----

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ
SCIENTIFIC ARTICLES



О НЕВОЛЬНОМ ДИЛЕТАНТИЗМЕ РУССКОЙ ЭМИГРАНТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Оксана Назарова

В статье на основе анализа понятий «профессионализм» и «дилетантизм» предпринимается попытка оценить границы их применимости к философии. Указывается, что начиная с XIX в. одним из основных критериев профессионализма в философии становится принадлежность философа к университету. Выдвигается тезис о том, что дилетантизм в философии невозможно однозначно оценить как отрицательное явление, поскольку такая оценка опровергается самой историей философии. Анализируется феномен «невольного дилетантизма» русской эмигрантской философии, обусловленный отлучением ее представителей от университетов высшего ранга вследствие высылки из России в 1922 г. Исследуется статус образовательных институций, основанных русской эмиграцией, и делается вывод о том, что они представляли собой, скорее, народные университеты, которые не являлись академическими в полном смысле этого слова. Ставится вопрос о том, что делает лишенных институциональности философов профессионалами. Выдвигается тезис, что в условиях вынужденной маргинализации профессиональное философское мышление выражается в разных формах. В качестве примера «нестандартных форм» философствования приводятся публичные лекции и письма. Используются материалы из книги Т. Оболевич «Семен Франк в европейской и эмигрантской культуре» (2023). Высказывается предположение о том, что применение методики сетевых взаимодействий Р. Коллинза в исследовании русской эмигрантской философии могло бы помочь противостоять попыткам ее депрофессионализации.

Ключевые слова: институционализм, профессиональная философия, университетская философия, философский дилетантизм, русская эмигрантская философия, Тереза Оболевич, Р. Коллинз.

Институт персонального тренинга и консультирования (Мюнхен, Германия)

The article, based on an analysis of the concepts of “professionalism” and “amateurism,” attempts to assess the limits of their applicability to philosophy. It is pointed out that, starting from the 19th century, one of the main criteria of professionalism in philosophy has been the philosopher’s affiliation with the university. The thesis is put forward that amateurism in philosophy cannot be unequivocally assessed as a negative phenomenon, since this assessment is refuted by the very history of philosophy. The conclusions obtained in the article are used to reflect on the phenomenon of “involuntary amateurism” of Russian emigrant philosophy, which refers to the excommunication of its representatives from top-ranking universities as a result of the forced expulsion from Russia in 1922. The status of educational institutions founded by Russian emigrants is examined, and the conclusion is made that they were, rather, people’s universities, which were not academic in the full sense of the word. The question is raised about what makes philosophers deprived of institutionalization as professionals. The thesis is put forward that in the conditions of forced marginalization, professional philosophical thinking could find its expression in various forms. Public lectures and epistolary heritage are analyzed as examples of “non-standard forms” of philosophy making. The analysis is based on the materials published in the book “Semyon Frank in European and emigrant culture” written by Teresa Obolevich in 2023. In conclusion, it is suggested that the use of the methodology of network interactions by R. Collins could be used in the study of Russian emigrant philosophy to help resist attempts to deprofessionalize it.

Keywords: institutionalism, professional philosophy, university philosophy, philosophical amateurism, Russian emigrant philosophy, Teresa Obolevich, R. Collins.

О понятии «профессионализм». Философия как профессия

Пожалуй, первое, что приходит на ум, когда речь идет о *профессионализме*, – это хорошее владение своей профессией, показатель *качества* выполняемой работы. И в этом смысле профессионализм является синонимом к слову *«мастерство»*, а значит, становится способом *самоутверждения* и основой для *самооценки* субъекта профессиональной деятельности.

Заниматься каким-то делом профессионально также означает посвятить себя этому *делу целиком и полностью*, сделать его своим *призванием*. Так, например, в немецком языке понятия «профессия» и «призвание» являются однокоренными словами: «Beruf» – это «профессия», «Berufung» – «призвание». А Макс Вебер в своей знаменитой мюнхенской речи 1917 г. под названием «Наука как профессия» [35] (в русском переводе «Наука как призвание и профессия» [26]) идет еще дальше и понимает профессиональную деятельность как *божественное призвание*, на что указывает переводчик данного текста П.П. Гайденко в своих примечаниях.

Если понимать профессионализм как *интегральную* характеристику человека труда, то – именно в силу интегральности – можно было бы долго перечислять его характеристики, как это делает, к примеру, ведущий специалист СССР и России в области психологии профессионаведения Е.А. Климов. В работе «Пути в профессионализм» им было изучено и проанализировано более пятидесяти трактовок данного понятия [9]. Но говоря о профессионализме в философии, хотелось бы сразу перейти к такому его признаку, который, начиная с XIX в. (как в России, так и в Западной Европе¹) приобретает особое значение. Речь идет о принадлежности философов к *университетам*.

Как пишет П.П. Гайденко в предисловии к упомянутой речи М. Вебера, «проблема университета» в Германии «всегда выступала» «как проблема воспитания в широком смысле слова и тесно взаимосвязывалась... с судьбами *человеческой культуры вообще* [курсив мой. – О.Н.]» [6, с. 244]. Как в XVIII–XIX вв. у Фихте и Гегеля, так и в XX в. «в выступлениях Теодора Литта и Карла Ясперса» развивается мысль «о *великой воспитательной роли университета*» [6, с. 244]. Гайденко связывает это «с протестантским характером религиозности» [6, с. 244], доминирующей в Германии и связанной с этим рационализацией духовной жизни. По ее мнению, «именно протестантизм сделал возможным тот факт, что немецкая философия во многих отношениях смогла взять на себя роль, которую в католических странах играла *церковь* [курсив мой. – О.Н.]» [6, с. 244]. Это представление об университете как *храме науки и философии*, как *храме духовности*, по сути дела, было воспринято и в России.

¹ Как указывает В.А. Куренной в своей лекции «Философия как профессия», начало «специализации научного знания как такового» в университетах было положено в XIX в., в связи с чем философия становится профессией. А до этого времени философ был просто синонимом ученого [12].

Таким образом, институционализм становится одним из основных критериев профессионализма в философии. При этом не только *социальным*, когда философ благодаря принадлежности к университету получает статус, место в обществе и доход, но и *ценностным*.

По мнению Ю.Н. Солонина, «*профессиональнее, совершеннее* [курсив мой. – О.Н.] та философия, которая закрепляется на кафедрах университетов». «Именно университет является главным носителем хорошо разработанных и развитых духовных ценностей» [цит. по: 13], философских в том числе.

Парадоксальность ситуации, кажется, состоит в том, что любого человека, даже поверхностно знакомого с историей европейской философии, а тем более получившего философское образование, не затруднит назвать имена тех философов, которые оставили значительный след в истории философии и при этом не только не имели никакого отношения к университетам (или их «роман» с университетом был весьма краткосрочным), но и жестко критиковали университетскую философию, как это делал, к примеру, Артур Шопенгауэр, который, скорее всего, и является автором данного термина. По его мнению, устремления университетской философии сводятся к тому, чтобы «честно заработать хороший кусок хлеба... и получить известный авторитет в глазах людей», «а глубокую душу истинного философа, все великое рвение которого заключается в том, чтобы отыскать ключ к нашему столь же загадочному, сколько и неппрочному бытию», она причисляет «к мифологическим существам» [30]. То есть, по его мнению, университетская философия утрачивает дух истинной философии и становится просто способом заработка.

С точки зрения различных систем по ранжированию философов, например разработанной Карлом Ясперсом в его работе «*Великие философы*» [31], статус профессора философии, даже принимая во внимание его глубочайшую образованность, отнюдь не предполагает способности к созданию собственной философии и потому не обеспечивает автоматически включенность в число «великих». Данный статус имеет иную – *ценностную и функциональную* – нагрузку. Именно эти специалисты обеспечивают сохранение и передачу философской традиции, являются *посредниками* между оригинальными философами и учащейся публикой [18].

А.В. Малинов в своей работе «*Пути профессиональной философии в России*» также пишет о том, что «принадлежность профессиональной философии университетской системе едва ли позволяет ожидать от нее значительных философских достижений» [14, с. 354] и что «профессиональная философия в России была наименее философской и наименее русской» [14, с. 349].

О понятии «дилетантизм». Дилетантизм в философии

Понятие «дилетантизм» происходит от латинского «*delecto*» – *улаждаю, забавляю*. Авторы работы «*Дилетантизм как проблема новейшей европейской цивилизации*» В.П. Соломин, К.С. Пигров и К.В. Султанов как раз и обращают внимание на то, что «профессионалы и дилетанты выполняют социальные роли, восходящие еще к архаике – роли жрецов и шутов... Жрец-профессионал... всегда серьезен, спокоен и величав... Ди-

летант представляет себя как шут. Как маргинал в профессии он несет в себе *колическую стихию*» [19, с. 72].

Примечательно, что немецкий степуновед Кристиан Хуфен в своем выступлении на конференции 2006 г. в Дрездене, указывая на восприятие Федора Степуна «в научных кругах ФРГ» как дилетанта, иллюстрирует свое утверждение посредством описания не просто архаичности, но *анекдотичности* образа Ф. Степуна: «В шестидесятых годах для левых студентов этот человек с его христианским антикоммунизмом представлялся *пережитком времен* Аденауэра. “Лик России и лицо революции” – уже от самого названия его книг веет старомодностью. ... Попадает ли тем самым Федор Степун в ту же категорию, что и сморщенная старуха с карикатуры Лориота, гордо восседающая рядом с антикварной мебелью? Подпись под картинкой гласит: “Семье Куславчук из Бремена повезло. Они купили недорого секретер и няню из Бидемайера, которая рассказывает анекдоты времен войны за освобождение”» [21, с. 493].

Большая советская энциклопедия определяет дилетантство как *любительство*, т. е. «занятие какой-либо областью науки или искусства без специальной подготовки, при *поверхностном* [курсив мой. – О.Н.] знакомстве с предметом» [2]. И все же следует согласиться с тем, что «однозначная морализаторская оценка дилетантизма как *отрицательного* [курсив мой. – О.Н.] явления – конечно же – невозможна» [19, с. 68]. Так, например, И.Ю. Васильев указывает на одну из негативных сторон профессионализма в сравнении с дилетантизмом – это *давление авторитетов*. По его мнению, «отсутствие почитания характерных для данного профессионального сообщества идиологов позволяет делать прорывные открытия» [5]. Таким образом, дилетантизм стимулирует *самостоятельность* мышления.

В этой связи вспоминается то, каким образом немецкий исследователь П. Элен оценивал значимость основных произведений С.Л. Франка. Так, например, «Предмет знания» – пожалуй, лучшая работа университетского периода творчества Франка – не вызывала у него восторга, несмотря на то, что он блестяще перевел ее на немецкий язык [33]. Причиной тому была излишняя «академичность» данного текста. А вот работы «Свет во тьме» и «С нами Бог», созданные Франком в период его вынужденной дилетантизации, когда он был отлучен не только от университетов, но и практически от книг [см.: 3, с. 202–214], вызывали у него неподдельный интерес. По мнению П. Элена, они представляют собой *феноменологию личного религиозного опыта*, и в этом их особая ценность [25, с. 175–191].

Дилетантизация русской философии как следствие эмиграции?

Если теперь перейти от прояснения понятий непосредственно к русской философии, то следует указать на то, что одним из катастрофических последствий постреволюционной эмиграции российской философской элиты в Западную Европу явилось отлучение ее представителей от университетов *высшего ранга*. В результате высокопрофессиональные и образованнейшие специалисты были сведены до уровня «дилетантов от философии» и даже в определенной степени маргинализированы.

А.А. Ермичев в своем выступлении «“Золотой век” русской философии и его закат» высказал – прямо-таки ницшеанскую – идею о том, что золотой век русской философии закончился с высылкой ее носителей за рубеж. Основная причина тому – отрыв от университетов. Стоит процитировать один отрывок из его речи: «Удивительное явление русская философия XIX – начала XX века. Подумать только, первый ее лепет мы слышим в кружке Любомудров в 1822 году, а ровно через сто лет в 1922 году русская философия, достигшая высокого уровня развития, покидает Россию. Каким же интенсивным и богатым было движение нашей мысли, если на протяжении двух, трех, максимум четырех поколений она достигла таких высот как Бердяев, Лосский, Франк, Ильин, Булгаков, Богданов. Каждый *свободно оперирует* материалами всей истории мировой философии современного ее состояния. Сама философия обладает развитой инфраструктурой производства идей – университетские кафедры, общества, собрания, конгрессы, периодическая печать, специализированные издания. И не то важно, что их работы становятся известны в Европе, а то, что достигнутое ими качество позволяет сравнивать ее с качеством современной европейской философии. Кто знает, если бы не революция 1917–1922 годов, то, возможно, европейцы ездили бы в Москву, Петербург и Казань обучаться философским дисциплинам» [8].

Как пишет в работе «Русские философы-эмигранты» В.И. Красиков, присоединиться к западноевропейской философской элите удалось тем русским философам, «которые только входили в состояние зрелости в межвоенное время I и II мировых войн» [10, с. 180]¹. «Благодаря молодости и элитному образованию» им удалось «успешно преодолеть культурно-языковой барьер» и стать своими в инокультурном окружении [10, с. 180]. А тех философов, которые сделали карьеру в России и покинули страну в возрасте 40–50 лет, ждала преимущественно иная участь.

Вряд ли можно согласиться с мнением А.А. Ермичева о том, что «золотой век» русской философии закончился в 1922 г., поскольку одним из признаков значимости философа является разработка собственной оригинальной и полноценной философской системы и создание трудов (а русская философская эмиграция продолжила делать эту работу вопреки чудовищным условиям существования). В то же время нельзя согласиться и с мнением В.И. Красикова, что философы «сумели... реализовать... свой потенциал и в эмиграции» [10, с. 176] *в полной мере*.

Указание на то, что в эмиграции русские философы не были полностью лишены институциональности, мало что меняет: они преподавали в учебных заведениях, которые сами же и основали². Но здесь возникает

¹ В.И. Красиков называет в этой связи А.В. Кожевникова (Кожева), А.В. Койранского (Койре), Г.Д. Гурвича, И. Берлина.

² «Ученые общества, русские учебные заведения возникли в Югославии, Болгарии, Великобритании, Италии, Польше, Швеции, Швейцарии, Финляндии, Эстонии, Чехословакии, Латвии, Германии, Франции, Китае и в близкой к развалу Османской империи (в частности, в Константинополе)» [22, с. 21]. К наиболее известным из них в Европе относятся Русский научный институт в Берлине, Русская религиозно-философская академия в Берлине и в Париже, Свято-Сергиевский пра-

вопрос о *статусе* этих учебных заведений, который определяет их престижность и весомость. И теперь тема профессионализма и дилетантизма получает свое преломление в плоскости статуса или престижности университета. Как утверждают авторы уже упомянутой статьи «Дилетантизм как проблема новоевропейской цивилизации», «*престиж образовательного учреждения*» обеспечивает «*стандарт профессионализма*» [19, с. 69]. Гарантом престижности университета является не только преподавательский состав, но и качественный состав абитуриентов и студентов, право выдавать дипломы различного уровня и степень их признания.

Безусловно, «русская интеллигенция принесла в эмиграцию лучшие традиции российского академического образования» [22, с. 21], в том числе и негосударственных учебных заведений. К примеру, Московского городского народного университета имени А.Л. Шанявского¹. Однако, несмотря на высокий уровень преподавания, полноправными высшими учебными заведениями эти институции не были и их дипломы. Если таковые выдавались, реальной силы не имели, поскольку изначально речь шла о подготовке кадров, которые должны были сослужить свою службу на родине, вернувшись туда после крушения власти большевиков².

Подавляющее большинство высших учебных заведений, основанных русской эмиграцией, являли собой, скорее, народные университеты. В результате «*золотой фонд*» *российской философской мысли по своей статусности фактически «скатился» на самодеятельный уровень*. Общей картины не меняют редкие исключения вроде Федора Степуна, которого как этнического немца пригласили на работу в Дрезденский технический университет, или Льва Карсавина, который получил место в новообразованном Каунасском университете, статус которого на тот момент был не очень высок³.

Обращает на себя внимание, что Франк в своих немецких публикациях никогда не указывал на свою принадлежность к Русской религиозно-философской академии. Он обозначал себя либо как «Prof. Simon Frank, Berlin», указывая на место своего проживания, либо как «Simon Frank, ehem. Prof. der Philosophie an der Universität Petersburg»⁴, то есть «Семен Франк, бывший профессор философии университета Санкт-Петербурга». Участие в работе Русской религиозно-философской академии статуса ему не придавало. Предпочтительнее было называться бывшим

вославный богословский институт в Париже, Русский народный (потом свободный) университет в Праге.

¹ См. о народных университетах [16].

² Исключение составляет, пожалуй, Русский юридический институт (1922–1933), который уже в 1922 г. стал управляться Пражским Карловым университетом [22, с. 22]. А также диплом Франко-русского института – высшей школы социальных, политических и юридических наук, который был приравнен к дипломам французских университетов.

³ Университет Витовта Великого был основан в 1922 г. Л.П. Карсавин переехал в Литву в январе 1928 г.

⁴ В работе «Über die Strömungen in der russischen Philosophie der Gegenwart» [33].

профессором университета такого уровня, как Санкт-Петербургский университет¹.

О критериях профессионализма неуниверситетских философов и нетрадиционных формах выражения философского мышления

Если профессиональная философия – это философия университетская, то следует задаться вопросом о том, что делает философов, лишенных институциональности или «опустившихся» вниз в институциональной иерархии, профессионалами, «настоящими философами».

Полагаем, это в первую очередь *профессиональное мышление*. И здесь мы сталкиваемся с проблемой, что общее его понимание «остается на уровне представления, а не понятия» [1, с. 9]. К примеру, Г.Г. Валиуллина пишет о том, что профессиональное мышление может рассматриваться и как «характеристика *качества*, уровня совершенства мышления, и как *особенности мышления* специалиста, обусловленные характером профессиональной деятельности... и как *процесс решения профессиональных задач*» [4, с. 1].

На мой взгляд, суть профессионального мышления состоит не только в «специализации мыслительных действий сообразно особому виду труда» [1, с. 16] (в применении к философии это означает, что должна демонстрироваться определенная *техника философствования*), но и в том, «что работа (занятие, дело)» [1, с. 16], то есть сам процесс философствования, «выступает главной его детерминантой для его носителя... преобразующей влияние всех остальных социальных факторов» [1, с. 16].

Я полагаю, что в условиях вынужденной маргинализации профессиональное философское мышление воплощается в решении задач любой сложности и находит свое выражение в различных формах.

Для иллюстрации тезиса вновь вернемся в сферу русской эмигрантской философии и привлечем к анализу те материалы и наработки, которые мы находим в книге Терезы Оболевич «Семен Франк в европейской и эмигрантской культуре» [20], которая помогает проанализировать две «нетрадиционные» формы выражения профессионального мышления – это *публичные лекции и личные письма*. Именно их хотелось бы кратко охарактеризовать и начать при этом с публичных лекций.

По моему мнению, именно *сильной* стороной русской традиции философствования является отсутствие у нее стремления к элитарности, но трактовка себя именно как *философского мировоззрения* и связанное с этим стремление изложить глубокие философские мысли доступным способом. Можно сказать, что русская традиция философствования в меньшей степени заслуживает упрека в «отсутствии связи между профессиональной философией и массовым сознанием общества» [15]. Может быть, как раз потому, что в эмиграции эта традиция утрачивает статус академической.

¹ В его эмигрантских публикациях можно встретить лишь одно упоминание его принадлежности к русским институтам в Берлине, а именно к Русскому научному институту. Работа «Die russische Philosophie der letzten fünfzehn Jahre» [32] подписана «von Prof. Dr. S. Frank, z. Zt. an dem russischen wissenschaftlichen Institut in Berlin».

К одной из форм выражения профессионального мышления относится *публичная лекция*, которая представляет собой уникальное событие: специалист должен донести до обывателя, говоря современным языком, научный контент, используя при этом понятия и термины, которые способна воспринять конкретная аудитория.

Данная форма изложения философского, да и любого научного знания в современных реалиях набирает все большую популярность. Существует даже мнение о том, что «публичные выступления научной общест-венности вне академической среды появились не так давно» [17], что, разумеется, не соответствует действительности. И в качестве наглядного опровержения тому можно привести лекционные туры Франка по Европе. Речь идет о публичных лекциях, прочитанных им в Италии в 1923 г., в Латвии, Эстонии и Литве в 1928 г. и во время его турне по Германии в 1930–1932 и в 1934 гг.

Т. Оболевич не ограничивается простым описанием лекционных ту-ров философа, но раскрывает *смысловые аспекты этих событий, анализирует контекст и цель публичных выступлений Франка*.

Проанализировав данные о составе аудитории, которая присутствова-ла на лекциях, а также печатные отклики на его выступления, исследова-тель приходит к выводу о том, что к ним был проявлен высокий интерес. К примеру, в Италии и Риге залы не вмещали всех желающих. На лекции приходило много молодежи. А поскольку Франк выступал не только на русском, но и на немецком языке, заполненность залов может говорить о проявленном интересе к его лекциям не только среди русских эмигрантов.

Если попытаться оценить такую форму выражения философского мышления как публичная лекция, то будет достаточно сослаться на античность: публичные выступления были «легитимными» формами не только трансляции философского знания, но и философствования как такового. Но в силу локализации философии в университетах происхо-дит постепенное вытеснение публичной лекции в область маргинального. Однако сегодня происходит не просто «легитимизация» данного феноме-на, а также его популяризация и актуализация.

Так, А.А. Гусейнов в статье «О назначении философии» особо под-черкивает «наличие проблемы перевода профессиональной философии на естественный, общедоступный язык» [7, с. 94]. Он пишет: «Призна-вая законность требований читательской публики, желающей видеть философские тексты общедоступными, и высоко ценя стремление фило-софов приблизить свой язык к естественному, следует отметить, что ме-жду ними всегда остается зазор, который нельзя преодолеть без специ-альных усилий. Что представляет собой “переходник”, позволяющий переводить текст с одного языка на другой, и *может ли это делать один и тот же человек – особый вопрос* [курсив мой. – О.Н.]» [7, с. 94].

Как показывает анализ Т. Оболевич, Франк с поставленной задачей справлялся достойно, хотя и сетовал на то, что чтение публичных лек-ций дается ему намного труднее, чем чтение лекций студентам¹.

¹ Один из формальных признаков профессионализма – получение дохода от за-нятия своей деятельностью – здесь также присутствовал, поскольку лекции Фран-ка были платными.

Т. Оболевич относится к тем исследователям, которые активно вводят в оборот весьма ценные в научном отношении, хотя «в должной мере еще не оцененные исследователями» [24, с. 179], источники информации, такие как *личные письма*¹. До недавнего времени они оставались вне поля зрения франковедов в силу отсутствия *адекватной методологии* для раскрытия их информационного потенциала².

Если искать в письмах дополнения или зачатки тех идей Франка, которые нашли свое выражение в завершенных текстах, то число представляющих интерес с этой точки зрения писем будет весьма незначительным. Руководствуясь данным подходом, редакция журнала «Логос» в 1990-х гг. прошлого века опубликовала лишь четыре письма из весьма обширной переписки Франка и Л. Бинсвангера, которая имела у нее тогда на руках [29].

В настоящее время исследователями достаточно эффективно опробуются различные методы аутентичного раскрытия содержания эпистолярного наследия философов.

Т. Оболевич использует в своей работе метод, который можно было назвать *контекстуальным*, когда, с одной стороны, содержание писем встраивается в более широкий ситуативный контекст, что позволяет их содержанию «звучать», а с другой стороны, письма Франка используются для воссоздания культурно-исторического контекста его личной жизни³.

А издатели переписки Франка и Бинсвангера К.М. Антонов, Г.Е. Аляев и Ф. Буббайер воспринимают письма не только как источник биографических сведений, но и как своеобразную «творческую лабораторию», которая демонстрирует «работу над такими важнейшими произведениями как “Непостижимое” у Франка – в русском и немецком его вариантах и “Основные формы и познание человеческого бытия” у Бинсвангера» [29, с. 1]. То есть, с их точки зрения, они становятся способом выражения движения философской мысли.

В качестве заключения. О методе сетевых взаимодействий

В завершение, дополняя вышеизложенное, хотелось бы упомянуть Рэндалла Коллинза – американского философа и социолога, автора книги «Социология философий»⁴. Он является разработчиком методики оценки ценности философии и значимости философов, которая получила название *методика сетевых взаимодействий*. Ее суть сводится к следующим трем шагам:

¹ В книге она публикует как еще не проанализированные письма, так и уже осмысленную в совместных публикациях с Г.Е. Аляевым переписку.

² Насколько сложной является проблема разработки методов исследования эпистолярных источников см. диссертационное исследование И.В. Кобак [11].

³ Исследователи указывают на то, что методика источниковедческого исследования, разработанная А.С. Лаппо-Данилевским, предполагает воссоздание и изучение источника в культурно-историческом контексте эпохи [1, с. 8–9].

⁴ В русском переводе книга издана в 2002 г.

«Во-первых, следует собрать большое количество исторических описаний некоторой области культурного производства: это могут быть – в том числе – философы» [27, с. 36].

«Во-вторых, нужно ранжировать интеллектуалов в соответствии с долей внимания, полученной ими в позднейших исторических источниках [курсив мой. – О.Н.]» [27, с. 36]. По мнению Р. Коллинза, «невозможно оценить значительность современников до тех пор, пока более поздние поколения не станут использовать имена прежних мыслителей как символы, или эмблемы, определенных способов мысли» [27, с. 37].

И в-третьих, необходимо произвести «исследование личных связей» между философами: «Кто был учителем каких учеников? Кто был чьим другом или коллегой?.. Кто чьим был соперником или противником? Велись ли споры в частном порядке, на публике или в письменной форме?» [27, с. 37]. И на основе информации такого рода о связях можно начертить сетевую схему: «“вертикально” во времени – от одного поколения к другому и “горизонтально” – среди современников, являющихся коллегами, союзниками, а также соперниками» [27, с. 37].

Вполне возможно, что противостоять попыткам маргинализации и депрофессионализации русской философии можно было бы в том случае, если бы удалось объединить метод Р. Коллинза с теми эмпирическими наработками, которые делает Т. Оболевич и другие исследователи, которые используют тот же эмпирический метод в своей работе.

Литература

Исследования

1. Баталов А.А. Профессиональное мышление: философские проблемы. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. Свердловск, 1986.
2. Большая советская энциклопедия. 3-е изд. Т. 8. URL: <http://bse.uaio.ru/BSE/0802.htm>.
3. Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950. М.: РОССПЭН, 1995.
4. Валиуллина Г.Г. Методы диагностики профессионального мышления студентов // Психологические исследования: электронный научный журнал. 2013. Т. 6. № 27. URL: <https://psystudy.ru/index.php/num/article/view/728>.
5. Васильев И.Ю. О дилетантизме и профессионализме в гуманитарных науках // Народ на земле. URL: <http://narodnazemle.ru/node/107>.
6. Гайденок П.П. Предисловие // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 243–249.
7. Гусейнов А.А. О назначении философии // Философия и история философии. К 90-летию акад. Т.И. Ойзермана. М.: Канон+, 2005. С. I–IX.
8. Ермичев А.А. «Золотой век» русской философии и его закат. URL: https://www.youtube.com/watch?v=zqtWaq_xod8&t=23s.
9. Климов Е.А. Пути в профессионализм (Психологический взгляд): Учебное пособие. М.: Московский психолого-социальный институт: Флинта, 2003.
10. Красиков В.И. Русские философы-эмигранты: судьбы представителей первой волны в 40–60 годы XX века // Вестник КемГУКИ. 2012. № 19. С. 175–182.

11. *Кобак И.В.* Семейная переписка Гаевских 1820-х – 1880-х гг. как исторический источник. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. СПб.: СПбГУ, 2015.
12. *Куренной В.* Философия как профессия. URL: <https://postnauka.org/video/15080>.
13. *Литвинский В.М., Иванова Н.В.* Какая философия нужна современной России? (Материалы круглого стола) // Журнальный клуб Интелрос «Credo New». 2007. № 2. URL: http://www.intelros.ru/readroom/credo_new/02_2007/887-kakaja_filosofija_nuzhna_sovremennoj_rossii_materialy_kruglogo_stola.html.
14. *Малинов А.В.* Исследования и статьи по русской философии. СПб.: РХГА, 2020.
15. *Мальшев И.* Философия: дилетанты «contra» профессионалы // Проза.ру. URL: <https://proza.ru/2011/06/09/366>.
16. Народные университеты // Большая российская энциклопедия. 2004–2017. URL: <https://old.bigenc.ru/education/text/2249833>.
17. *Остривная Е.* Публичная лекция как способ осмысления себя // МЕЛ. URL: <https://mel.fm/blog/yelena-ostrivnaya/62105-publichnaya-lektsiya-kak-sposob-osmysleniya-sebya>.
18. *Петров В.Е.* Проблема классификации профессиональных философов: эпитологическая модель // Философская мысль. 2016. № 3. С. 67–76.
19. *Соломин В.П., Пигров К.С., Султанов К.В.* Дилетантизм как проблема новоевропейской цивилизации // Общество. Среда. Развитие. 2015. № 4. С. 68–73.
20. *Оболевич Т.* Семен Франк в европейской и эмигрантской культуре. Зелена Гура: Uniwersytet Zielonogórski, 2023.
21. *Хуфен К.* Жизненный материал. Культурно-историческое осмысление творчества Федора Степуна // Историко-философский ежегодник. 2007. М.: Наука, 2008. С. 492–500.
22. *Цоя С.* Русский институт университетских знаний в межвоенной Латвии // Русский мир и Латвия: Арабажинские курсы: Альманах. XXXII / Seminarium Hortus Humanitatis; под ред. С. Мазура. Рига: [S. n.], 2013. С. 18–200.
23. *Шевченко В.Н.* Зачем нужна обществу публичная философия? // Философский журнал. 2014. № 1 (12). С. 5–18.
24. *Шумейко М.Ф.* Переписка как исторический источник и особенности ее сохранения и публикации // Крыніцазнаўства, археаграфія, архівазнаўства ў XX–XXI ст. у Беларусі: зборнік навуковых артыкулаў, прысвечаных 100-годдзю з дня нараджэння М.М. Улашчыка. Мінск: БДУ, 2008. С. 172–183.
25. *Элен П.* Семен Л. Франк: Философ христианского гуманизма. М.: Идея-Пресс, 2012.

Источники

26. *Вебер М.* Наука как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 707–735.
27. *Коллинз Р.* Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002.
28. Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934–1950) / Отв. ред. К.М. Антонов. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021.
29. Четыре письма из переписки: Л. Бинсвангер – С. Франк // Логос. 1992. № 3. С. 264–268.

30. Шопенгауэр А. Об университетской философии // AvidReaders. URL: <https://avidreaders.ru/read-book/ob-universitetskoj-filosofii.html>.
31. Ясперс К. Великие философы. Будда, Конфуций, Лао-Дзы, Нагарджуна. М.: ИФ РАН, 2007.
32. Frank S. Die russische Philosophie der letzten fünfzehn Jahre // Kantstudien. 1926. Bd. 31. Heft 1. S. 89–104.
33. Frank S. Der Gegenstand des Wissens: Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis. München: Karl Alber, 2000.
34. Frank S. Über die Strömungen in der russischen Philosophie der Gegenwart // Aus deutscher Geistesarbeit. 1928. 4 Jahrg. Heft 6. S. 81–84.
35. Weber M. Wissenschaft als Beruf // Geistige Arbeit als Beruf. Vier Vorträge vor dem Freistudentischen Bund. Erster Vortrag. München und Leipzig: Verlag von Dunker&Humblot, 1919.

Nazarova, Oksana A. *On the involuntary amateurism of Russian emigrant philosophy*

References

1. Batalov, A.A. (1986), *Professional thinking: philosophical problems*, Abstract of D.Sc. Dissertation, Sverdlovsk (in Russian).
2. *Bol'shaya sovetskaya enciklopediya* [Great Soviet Encyclopedia], 3rd ed., vol. 8, URL: <http://bse.uaio.ru/BSE/0802.htm> (in Russian).
3. Boobbyer, Ph. (1995), *S.L. Frank. Zhizn' i tvorchestvo russkogo filosofa* [S.L. Frank. The Life and Work of a Russian Philosopher. 1877–1950], ROSSPEN, Moscow (in Russian).
4. Valiullina, G.G. (2013), Methods for diagnosing professional thinking of students, *Psikhologicheskie issledovaniya: elektronnyy nauchnyy zhurnal*, no. 27, p. 7 (in Russian).
5. Vasilyev, I.Yu. (2018), On amateurism and professionalism in the humanities, in: *Narod na zemle*. URL: <http://narodnazemle.ru/node/107> (in Russian).
6. Gaydenko, P.P. (2012), Preface, in: Weber, M., *Izbrannyye proizvedeniya* [Selected Works], Progress, Moscow, pp. 243–249 (in Russian).
7. Guseynov, A.A. (2004), On the purpose of philosophy, in: *Filosofiya i istoriya filosofii. K 90-letiyu akad. T.I. Oizermana* [Philosophy and History of Philosophy. To the 90th Anniversary of Academician T.I. Oizerman], Kanon+, Moscow, pp. I–IX (in Russian).
8. Yermichev, A.A., *The “Golden Age” of Russian philosophy and its decline*, URL: https://www.youtube.com/watch?v=zqtWaq_xod8&t=23s (in Russian).
9. Klimov, E.A. (2003), *Puti v professionalizm (Psikhologicheskiy vzglyad): Uchebnoe posobie* [Paths to Professionalism (Psychological View): Textbook], Moscow Psychological and Social Institute: Flinta, Moscow (in Russian).
10. Krasikov, V.I. (2012), Russian emigrant philosophers: the fates of representatives of the first wave in the 40–60s of the 20th century, *Vestnik KemGUKI* [Bulletin of Kemerovo State University of Culture and Arts], no. 19, pp. 175–182 (in Russian).
11. Kobak, I.V. (2015), *Family correspondence of the Gaevskys from the 1820s to the 1880s as a historical source*, PhD Abstract, St. Petersburg State University, St Petersburg (in Russian).

12. Kurennoy, V., *Philosophy as a profession*, URL: <https://postnauka.org/video/15080> (in Russian).
13. Litvinskiy, V.M., & Ivanova, N.V. (2007), What philosophy does modern Russia need? (Round table materials), *Zhurnal'nyy klub Intelros "Credo New"*, no. 2 URL: http://www.intelros.ru/readroom/credo_new/02_2007/887-kakaja_filosofija_nuzhna_sovremennoj_rossii_materialy_kruglogo_stola.html (in Russian).
14. Malinov, A.V. (2020) *Issledovaniya i stat'i po russkoy filosofii* [Studies and Articles on Russian Philosophy], RChHA, St. Petersburg (in Russian).
15. Malyshev, I. (2011), Philosophy: amateurs "contra" professionals, in: *Proza.ru*, URL: <https://proza.ru/2011/06/09/366> (in Russian).
16. People's universities, in: *Bol'shaya rossiysskaya entsiklopediya. 2004–2017* [Great Russian Encyclopedia. 2004–2017], URL: <https://old.bigenc.ru/education/text/2249833> (in Russian).
17. Ostrivnaya, E. (2017), Public lecture as a way of self-understanding, in: *MEL*, URL: <https://mel.fm/blog/yelena-ostriwnaya/62105-publichnaya-lektsiya-kak-sposob-osmysleniya-sebya> (in Russian).
18. Petrov, V.E., (2016), The problem of classifying professional philosophers: an elitological model, *Filosofskaya mysl'*, no. 3, pp. 67–76 (in Russian).
19. Solomin, V.P., Pigrov, K.S., & Sultanov, K.V. (2015), Amateurism as a problem of modern European civilization, *Obshchestvo. Sreda. Razvitiye*, no. 4, pp. 68–73 (in Russian).
20. Obolevich, T. (2023), *Semen Frank v evropeyskoy i emigrantskoy kul'ture* [Semyon Frank in European and Emigrant Culture], Uniwersytet Zielonogórski, Zielona Góra (in Russian).
21. Hufen, Ch. (2007), Life material. Cultural and historical understanding of the work of Fyodor Stepun, in: *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik. 2007*, Nauka, Moscow, pp. 492–500 (in Russian).
22. Tsoya, S. (2013), Russian Institute of University Knowledge in interwar Latvia, in: Mazura, S. (ed.), *Russkiy mir I Latviya: Arabzhinskiye kursy: Al'manakh. XXXII / Seminarium Hortus Humanitatis* [Russian World and Latvia: Arabzhinsky courses: Almanac. XXXII / Seminarium Hortus Humanitatis], [S. n.], Riga, pp. 18–200 (in Russian).
23. Shevchenko, V.N. (2014), Why does society need public philosophy?, *Filosofskiy zhurnal*, no. 1(12), pp. 5–18 (in Russian).
24. Shumeyko, M.F., (2008), Correspondence as a historical source and features of its preservation and publication, in: *Krynicaznaŭstva, arheagrafiya, arhivaznaŭstva ŷ XX–XXI st. u Belarusi: zbornik navukovyh artykulaŷ, prysvechanyh 100-goddzyu z dnya naradzheniya M.M. Ulashchyka* [Crimean knowledge, archaeography, archival knowledge in the 20–21 centuries in Belarus: a collection of scientific articulations, highlighted on the 100th anniversary of M.M. Ulashchyk], BSU, Minsk, pp. 172–183 (in Russian).
25. Ehlen, P. (2012), *Semen L. Frank: Filosof khristianskogo gumanizma* [Semyon L. Frank: Philosopher of Christian Humanism], Ideya-Press, Moscow (in Russian).



ИСТОРИЧЕСКАЯ ТРАГЕДИЯ И ВОПРОСЫ МОРАЛИ: МИХАИЛ ЛИФШИЦ О ДОБРЕ И ЗЛЕ

Алексей Лагурев

В истории классической мысли вопрос о природе добра и зла был неразрывно связан с проблемой человеческого действия и его последствий. Древняя мифология, античная трагедия, «Поэтика» Аристотеля, лекции по философии истории Гегеля – каждая эпоха решала эту проблему по-своему. Развивая предшествующую традицию, марксизм, согласно М.А. Лифшицу, способен представить конкретное решение, в равной степени чуждое как историцистскому релятивизму, так и метафизическому догматизму. Опираясь на теорию мимесиса, развитую в немецкой классической философии и окончательно оформившуюся в марксизме, Лифшиц прослеживает, как достигающая относительной полноты бытия природа обнаруживает в человеке свой собственный голос. В результате говорящие ситуации, объективные фабулы Аристотеля, становятся способны выразить себя субъективно как в области истории, так и на страницах художественных произведений. Возможность опоры на эти ситуации, их отражение открывают перед человеком пространство свободного исторического действия. Ситуация исторической трагедии, когда действующий субъект сталкивается не просто с неожиданными, но обратными последствиями своих действий, получает шанс на более гармоничное разрешение. Движение к этой более благоприятной по отношению к человечеству форме исторического действия, когда ему не приходится вечно учиться на собственном печальном опыте, и составляет действительное содержание понятия «прогресс». Все, что способствует сознательному человеческому действию, и есть историческое, а не абстрактное, добро, а все, что мешает, – зло.

Ключевые слова: М.А. Лифшиц, марксизм, Гегель, Аристотель, трагедия, добро, зло, этика, мораль.

Санкт-Петербургский государственный университет

In the history of classical thought, the question of the nature of good and evil was inextricably dealt with the problem of human action and its consequences. It is enough to analyze ancient mythology, ancient Greek tragedies, Aristotle's *Poetics*, G. Hegel's *Lectures on the Philosophy of History* to make sure that each epoch solved this problem in its own way. Developing the preceding tradition, Marxist philosophy, according to Mikhail A. Lifshitz, was able to present an original, concrete solution that cannot be fit into either the framework of historicist relativism or metaphysical dogmatism. Drawing on the theory of mimesis, developed by German classical philosophy and finally formalized in Marxism, the Soviet philosopher analyzes the way in which nature, after having reached the relative fullness of being, reveals its own voice in man. As a result, the so called speaking situations, or Aristotle's objective fabulae, become capable of expressing themselves subjectively, both in the realm of history and on the pages of works of fiction. The possibility of relying on these situations and their reflection open up the space of free historical action for man. The author describes the situation of historical tragedy, when the acting subject is confronted not just with the unexpected but rather with the opposite consequences of his actions, to stress that it provides us with a chance for a more harmonious resolution. The movement towards this more favorable to humanity form of historical action, when people do not have to learn from their own sad experience any more, is the actual content of the concept of "progress". Anything that promotes conscious human action should be regarded as a historical rather than abstract good, and anything that prevents it should be regarded as evil.

Keywords: M.A. Lifshitz, Marxism, Hegel, Aristotle, tragedy, good, evil, ethics, morality.

«Во всемирной истории, – писал когда-то Гегель во введении к своим лекциям по философии истории, – благодаря действиям людей вообще получают еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают; они добиваются удовлетворения своих интересов, но благодаря этому осуществляется еще и нечто дальнейшее, нечто такое, что скрыто содержится в них, но не сознавалось ими и не входило в их намерения» [9, с. 27]. Что же это за результаты, что скрыто содержится в человеческом действии и часто реализуется помимо наших желаний? Сам Гегель иллюстрирует это примером не слишком обнадеживающим: человек из, быть может, совершенно справедливой мести решает поджечь дом своего обидчика; он подносит огонек к небольшой части бревна, но из этого действия рождается страшный пожар, уничтожающий не только имущество обидчика, но обрушивающийся и на множество ни в чем не повинных людей, гибнущих в пламени, что совершенно не входило в изначальный план поджигателя.

Подобные ситуации очень рано стали предметом человеческого размышления: первые попытки выразить их содержатся уже в древнейшей мифологии, рождавшейся, по мысли М. Лифшица [4], из острейшего переживания деятельного столкновения с обратными силами природы: «...представьте себе, что вы неосторожно толкнули камень на вершине горы. Падая вниз, он задевает другие камни, и это механическое движение отдельных частей горной породы превращается в нечто целое, имеющее как бы автономное существование. Теперь это – обвал, разбуженная стихия природы, грозное бедствие. В нем есть что-то человеческое или, скорее, демоническое, то есть человеческое с обратным знаком и более грандиозное. Так возникает сказание о духе гор – Рюбецале» [11, с. 75–76].

Вопрос о действии, таким образом, оказывается роковым для человека уже в самом начале его пути. Герои античных трагедий – всегда люди действующие и именно вследствие своих действий совершающие ошибки и навлекающие на себя вину. Впрочем, и ошибки трагических героев не школьные, и вина их ничем не родственна вине, скажем, уголовной. Трагический герой, как заметил однажды Гегель в своих лекциях по философии духа, хочет быть виновен. «Потому древняя трагедия и стояла на более высокой точке зрения, считая индивида виновным, и не было в ней никакого *commiseration* (соболезнования) к прельщенности, из-за которой индивиду якобы нельзя приписывать вину. Что вина может быть приписана, в том – вершина интеллигенции» [8, с. 283].

Аристотель в своей «Поэтике» приводит историю о том, как «статуя Мития в Аргосе убила виновника смерти этого Мития, упав на него в то время, как он на нее смотрел» [5, с. 70]. Таковы, по мнению античного философа, наилучшие фабулы, заключающие в себе зерно трагического [3, с. 101–111]. Характерно, что Аристотель не сообщает нам, что именно и почему совершил виновник смерти человека, чья статуя убила его самого. Могло ли это быть убийство? Да, но мы прекрасно знаем, что с точки зрения античности иные убийства *должны* были быть совершены и скорее уход от этой ответственности мог повлечь за собой божественную кару (тут достаточно назвать «Орестею» Эсхила). И все же, нам не-

известно, отчего погиб Митий, поскольку это не главное. А главное то, что вне зависимости от причины, побудившей убийцу совершить свое дело, он был вынужден столкнуться с неожиданными, незапланированными последствиями своих собственных действий.

Вспомним Эдипа, история жизни которого легла в основу великих античных трагедий: это был человек возвышенного характера, совершивший, по существу, героический поступок – знаменитые Фивы были спасены от страшного Сфинкса его смелым умом. Но что получил он в награду? – Возможность жениться на собственной матери и завести с ней детей. В некотором смысле и он вынужден был столкнуться с неожиданными последствиями своих собственных действий.

Общим местом классической трагедии как будто бы оказывается ситуация, когда, действуя, герой совершает нечто, но сам не знает, что именно, и только затем, уже в самом конце, все проясняется, но уже слишком поздно. Такова цена знания правды о мире и самом себе. По мысли Аристотеля, лучшие фабулы не были придуманы людьми, это невыдуманные истории реальных родов. Причем открыты они были не путем искусства, как он пишет, а случайно. Классическая античность любила подобные сюжеты, а потому сохранила их для нас великое множество. Лидийский царь Крез, знаменитый собеседник Солона, желая пойти войной на разрастающуюся персидскую державу, обратился к дельфийскому оракулу с вопросом о том, что будет, если он все же решится на этот шаг. Ответ оракула известен: царь Крез сокрушит великое царство. Оракул не соврал: это была истина, но истина всегда конкретна – Крез действительно сокрушил великое царство, но то было его собственное.

Стало быть, страшно не просто столкнуться с неожиданными последствиями своих собственных действий, страшно обнаружить, что они оказались обратными – не просто иными, но противоположными. И геродотовский Крез, и софокловский Эдип сталкиваются именно с обратными последствиями своих собственных действий. Но откуда проистекает эта «обратность»? Здесь стоит вернуться к пониманию истоков древнейшей мифологии М. Лифшицем: «Обратной силой можно назвать реакцию окружающего мира на всякое выделение из него отдельной части, претендующей на независимость, бросающей вызов целому. Человеком же называется та часть природы, которая развивает это обособление как свой особый шанс и свою судьбу» [5, с. 76].

Однако выделение одной части объективной реальности и противопоставление ее целому может быть различно, и именно в этом, по мысли Лифшица, заключен особый шанс той части природы, которая называется человеком. В чем же дело? Вспоминая кантовскую «Критику способности суждения», можно было бы предположить, что шанс человека заключается в том, что он совершает это выделение совершенно особым образом – воспринимая мир природы под углом порождаемой разумом целесообразности. Тем самым мир природы как бы (именно как бы) оказывается связанным с миром свободы, а человечеству достается возможность бесконечного совершенствования культуры в том особом смысле, который был сформулирован Кантом как способность ставить и реализовывать любые цели свободного разума посреди мира механической необходимости.

Как известно, недостаточность этого решения выявилась очень рано, и уже ближайшие последователи Канта, обнаружившие себя в совершенно иной исторической ситуации, сумели сделать из нее верные выводы и пересмотреть взгляд философии на связь субъекта исторического действия и той реальности, которая ему противостоит. В этом смысле Великая французская революция, как и описывал ее Гегель, оказалась настоящим восходом солнца, лучи которого осветили истину новому поколению мыслителей вплоть до Маркса и Энгельса. Недостаточно особенно, человеческого выделения одной части объективной реальности – необходимо выделение *особой* части этой объективной реальности.

Когда-то Фрэнсис Бэкон заметил, что подчинить природу возможно единственным способом – подчиняясь ей. В своей «Новой Атлантиде» он проиллюстрировал это историей о том, как мудрые островитяне ловят одних птиц при помощи других. Таким образом, необходимо как бы противопоставить реальность самой себе, использовать одни части бытия, дабы воздействовать на другие; такова же была и идея Гегеля, писавшего в «Иенской реальной философии» о хитрости разума: «Для хитрости дело чести – так ухватить слепую силу, с одной стороны, чтобы повернуть последнюю против себя самой, напасть на нее, схватить ее как определенность, действовать против нее или принудить ее как движение возвратиться к самой себе, снять себя» [7, с. 306–307].

Это возможно, но в фундаменте такой возможности лежит, согласно Лифшицу, онтологическое разделение самой реальности [2]. Шанс человека, действительно, заключается именно в том, чтобы обнаружить разницу в самом бытии, понять, что части этого единого бытия различны: бывают случайные осколки механической необходимости, отдельные, ничего не значащие и не говорящие факты, но бывают и такие, которые включают в себе подлинное богатство содержания. Пользуясь термином Фрэнсиса Бэкона, Лифшиц именует их «прерогативными инстанциями» – частями объективной реальности, «заряженными всеобщностью, в которых сама материальная субстанция мира становится субъектом, выступает в своих характерных, выразительных, своеобразных ситуациях» [12, с. 168]. Они представляют собой по-настоящему говорящие факты, говорящие ситуации, способные стать опорой, рычагом для человеческого сознания. Они есть порождения самой реальности, являющиеся как бы зеркалом определенного круга явлений, – зеркалом прежде всего потому, что в них отражается, выражаясь гегелевским языком, актуальная бесконечность некоторого круга эмпирического материала [1]. Тем самым, это инстанции, позволяющие «сделать относительно законченные выводы, прекратить вечную неполноту индукции, обобщение эмпирических фактов путем отыскивания таких положений реальности, которые явно говорят нам своим собственным, субъективным языком» [12, с. 168].

Иными словами, необходимое выделение *особой* части этой объективной реальности, в котором заключается шанс и судьба человека, и есть выделение тех самых прерогативных инстанций, истины бытия в противовес его лжи, полноты в противовес частности, наконец, конкретного в противовес абстрактному. Истина, как подчеркивал В.И. Ленин, всегда конкретна. Есть такие, *конкретные* части объективной реально-

сти, опираясь на которые, мы можем быть более зрячи, а есть такие, *абстрактные*, которые, напротив, закрывают перед нами возможности для всякого сознательного действия.

И здесь вновь стоит вспомнить Аристотеля, который, описывая явление катарсиса, характеризует его как очищение от аффектов посредством сострадания и страха. Катарсис – это то, что должно произойти со зрителями в результате созерцания трагедии на сцене. Как известно, поход античного афинского гражданина классической эпохи в театр серьезно отличался от того, как именно происходит этот процесс сегодня. Достаточно упомянуть, что поход этот был обязательным, а государство в какой-то момент своей истории даже оплачивало гражданам то время, которое они должны были уделить просмотру. Современному человеку, прекрасно знакомому с бесплатными государственными раздачами билетов на какие-то мероприятия и уж тем более с оплатой их посещения, может показаться само собой разумеющимся, что античное государство таким образом занималось обыкновенной пропагандой. Но хорошо ли подошли для этого те самые – классические – трагедии?

Аристотель в «Поэтике» специально подчеркивает, что, в отличие от комедий, трагедии следует писать на сюжеты из далекого прошлого, актуальной политической повестке в них нет места. Несмотря на некоторые исключения, в целом лучшие античные трагедии следуют этому правилу. Пусть так, но очевидно и то, что даже глубокую древность (или в особенности глубокую древность) легко превратить в назидательный пример для современности, тем самым открыв двери самой обыкновенной пропаганде (достаточно вспомнить знаменитый фильм С.М. Эйзенштейна «Александр Невский»). Это верно, но необходимым условием в таком случае оказывается наличие ясной и отчетливой морали с простым и понятным выводом. Находим ли мы в классических античных трагедиях нечто подобное? К примеру, «Орестея» Эсхила открывает перед нами ситуацию, когда главный герой, сын убитого Агамемнона, оказывается вовлеченным в трагическую коллизию: он должен отомстить за своего отца, однако эта месть будет означать убийство его матери. Что бы ни выбрал Орест, он все равно совершит ошибку, все равно окажется виноват. Эта ситуация типична для трагедии, но превратить ее в простое средство для манипуляции невозможно.

Так почему же государство платило зрителям античных трагедий? Эпоха Просвещения, отводившая театру громадную роль (неспроста такие люди, как Дидро и Лессинг, так много писали для театра и о театре) и завершившаяся также эпическим театральным действием – Великой французской революцией, считала, что театр есть великое средство, но не пропаганды, а общественного воспитания. Этот взгляд сформировался не без влияния античных образцов, где в небольшом по современным меркам полисе в театре могли поместиться все его граждане. Люди, входящие в театр как толпа отдельных индивидуумов, каждый из которых был полностью погружен в свою частную жизнь, должны были выйти из него единым народом. И в этом смысле, пожалуй, можно было бы вновь обратиться к аристотелевскому катарсису как очищению посредством сострадания и страха. Не только от аффектов, но и от этой абст-

рактности, партикулярности, частности угла зрения должно было произойти очищение, чтобы вышедшие из театра люди по-настоящему смогли превратиться в народ.

Но как же происходит это очищение? Единственным лекарством против абстрактности является конкретность, полнота, или, другими словами, истина. Именно созерцание истины в чувственной форме, переживание явления божественной правды на сцене, правды, сокрушающей частную, слепую позицию героя, заставляющей его склониться перед открывшейся полнотой, – вот что по-настоящему объединяло людей во время созерцания лучших трагедий. Не пропаганда, силящаяся превратить зрителей в объект для манипуляций, но единая, свободно захватывающая истина, открывающая возможности для роста самосознания. А подлинная демократия невозможна без свободно, т.е. сознательно действующего политического субъекта, без народа, противопоставленного толпе.

Итак, действующий в истории человек всегда рискует столкнуться с негативными последствиями своих собственных действий. Это так, поскольку человек есть только часть природы, опирающаяся также на одну (конечную) из ее бесконечных сторон. Чем более частной, абстрактной будет та сторона, на которую мы опираемся, тем страшнее будут последствия, и тем дальше они разойдутся с той целью, которую мы когда-то надеялись достичь. Вместе с тем, совершенно не случайно тема трагического вновь и вновь возрождается тогда, когда речь идет о масштабных исторических событиях, о решающих битвах в истории человечества, о сложных переходных эпохах, когда один порядок сменяется другим. Так было в античности (Эсхил, Софокл и Еврипид), так было в эпоху Возрождения (Шекспир), так было и в XIX в. (А.С. Пушкин с его «Борисом Годуновым»). Поскольку наступает время действовать, необходимым становится понять условия сознательного, свободного действия, такого, которое не приведет к последствиям, обратным задуманному. Другими словами, речь идет о попытке преодоления абстрактности, о попытке наконец-то начать действовать конкретно. И в этом смысле конкретное действие – это действие, включающее в себя всю полноту содержания, исходящее не из частных, партикулярных, осколочных фрагментов реальности, а из самого ее существа, причем в это существо с необходимостью входит и та область, которую в классической философской традиции принято связывать с вопросом о нравственности.

Вот почему тема трагического, так тесно переплетенная с идеей общественного воспитания, есть одна из определяющих тем человеческой истории. И именно поэтому составленная еще в конце 1920-х гг. антология Лифшица «К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве» открывается разделом, посвященным трагическому. Что делать человеку, оказавшемуся увлеченным потоком исторических событий, разворачивающихся на его глазах? Марксизм, по мысли Лифшица, есть именно то научное мировоззрение, которое способно «объяснить человеку смысл его собственной, исторической и личной жизни» и тем самым открыть «вытекающую отсюда возможность контроля над самим собой» [10, с. 150]. Таким образом, писал Лифшиц, «даже в тех случаях, когда делать совершенно нечего, когда события фатально идут в известном направлении (как это

было, например, в эпоху Римской империи), понимание того, что происходит с нами в жизни, ставит сознательного человека выше немыслящей стихии» [10, с. 150]. В некотором смысле такое понимание само по себе уже есть фундамент для будущего действия, его первый элемент. Отсюда легко заключить, что понимание и есть истинное действие, таков вывод классического идеализма. Оставаясь марксистом, Лифшиц полагал, что из тех парадоксальных ситуаций, когда иное слово оказывалось большим делом, чем иное дело, вовсе не следует, что слово есть истинное дело. Понимание необходимо, но в конечном итоге понимание, которое не ведет ни к какому действию, – бесплодно, абстрактно и, оставаясь таким, оно легко обращается в свою противоположность, оборачиваясь непониманием. Ведь истина всегда конкретна, а потому подлинное, конкретное понимание тоже возможно только в результате какого-то дела.

Итак, человек должен действовать и понимать, а действуя и понимая, он с неизбежностью должен будет столкнуться с вопросами нравственности, с проблемой добра и зла. В своей лекции «О добре и зле» Лифшиц замечает, что добро с точки зрения материализма, конечно, должно обладать каким-то материальным измерением, что оно не должно оставаться пустой фразой, чем-то бессильным, но все же, так понимаемое добро не может быть сведено и к голой пользе, к идее абстрактной целесообразности. Почему? Потому, что все абстрактное слабо, все абстрактное имеет тенденцию к тому, чтобы обернуться собственной противоположностью, и человек, страстно и искренне желающий совершить добро, подобно трагическому герою античной драмы, может в силу абстрактности той части реальности, на которую он опирается, столкнуться с обратными последствиями своих собственных действий. «Вы не учитываете, – утверждает Лифшиц в лекции, – громадного количества условий и моментов, которые здесь есть, вы вытягиваете из бесконечности природы только одну механическую нитку, но всякий механизм есть какое-то число количественное, ограниченное нагромождение моментов $n+1$, а в действительности все это связано не с конечным количеством, а с очень большим, или, прямо скажу, с бесконечным количеством разных условий. И если вы поставите в качестве исходного пункта и критерия своего мировоззрения в каком бы угодно деле понятие абстрактной целесообразности, то как бы вы последовательно к этому ни стремились, вы оставите после себя пустыню» [13, с. 79].

Стало быть, и ваше действие в ситуации, когда настанет время действовать, и ваше понимание в ситуации, когда, кроме этого понимания, вам ничего не остается, рискует обернуться чем-то совершенно иным, рискует оказаться выгодным тому, с чем вы собираетесь бороться, сыграть на руку тому, что вы хотите искоренить. Лифшиц прекрасно показывает, как из самых рациональных, целесообразных, но абстрактных идей возникает самый фантастический иррационализм. Целесообразность, польза, тем самым, должны быть каким-то образом соединены с конкретностью, с полнотой содержания; бывает разная полезность: абстрактная полезность голого утилитаризма и конкретная полезность, коренящаяся в самом существе предмета. Иными словами, если добро должно быть полезно, если оно заключается в пользе, то нет ничего, что

было бы полезнее истины, поскольку только она не может обернуться своей противоположностью. «Значит, – продолжает Лифшиц, – дело состоит в том, чтобы таким образом целесообразно поступать, чтобы это целесообразное действие человека входило в какие-то более широкие рамки». Эти рамки, или же нравственная форма, – «материальное благо под углом зрения истины»: «существует не только количество, меньше или больше насилия, не только большее или меньшее количество прогрессивного общего деяния, полезного деяния, которое делает человек, но существуют какие-то рамки, которые делают одно и то же деяние либо нравственным, либо безнравственным», а «это зависит от человека и от человечества» [13, с. 80–81].

Но что же это за материальное благо под углом зрения истины и почему оно зависит от человека? Цитируя К. Маркса, Лифшиц подчеркивает: «...для того, чтобы знать, что полезно для собаки, нужно знать собачью природу, а не конструировать эту природу, исходя из принципа пользы» [13, с. 79]. Чтобы знать, что полезно человеку, следовательно, нужно знать его истинную природу, и истинно полезным для человека окажется все то, что эту истинную природу развивает. Не случайные, исторически ограниченные характеристики, но нечто субстанциальное, то, что, наконец, позволит предыстории человеческого рода завершиться и начнет подлинную, настоящую, человеческую историю. Истина, конкретность, полнота человеческой истории на языке конкретного исторического развития означают именно становление подлинной субъективности, свободной самодеятельности человеческого рода. Только подобная свободная самодеятельность безусловна, она и мера ее развития есть тот самый угол зрения, под которым следует рассматривать всякое конкретное завоевание, всякое конкретное действие. И то, что служит развитию этой свободной самодеятельности, и есть истина в каждой конкретной исторической ситуации: иногда это слово, а иногда дело, иногда это нечто идеальное, а иногда самое что ни на есть материальное. Нравственность, писал Лифшиц, есть сплочение людей. «Надо превращать толпу в народ, – гласит одна из архивных заметок Лифшица, сделанная им по поводу Великой французской революции, – объединять людей их самостоятельной организацией, бескорыстным трудом, культурой – вот безусловная основа для оценки того, кто прав, кто виноват. Виноват тот, кто отрывает аппарат права, управления, культуры, даже морали от народа – виноват самой большой, исторической виной» [6]. «Ведь истинная нравственность, – писал Лифшиц в статье “Нравственное значение Октябрьской революции”, – состоит в том, чтобы создавать условия подлинного единства людей, неспособного обернуться дьявольским раздором и взаимным утеснением» [10, с. 244].

Литература

Исследования

1. Арсланов В.Г. Концепция абсолютного (диалог Мих. Лифшица с экзистенциализмом) // Михаил Александрович Лифшиц / Под ред. В.Г. Арсланова. М.: РОСПЭН, 2010. С. 216–238.

2. Арсланов В.Г. Онтогносеология, смысл мира и «gottlosen Marxismus» // Михаил Александрович Лифшиц / Под ред. В.Г. Арсланова. М.: РОСПЭН, 2010. С. 282–338.
3. Арсланов В.Г. Теория и история искусствознания. Античность. Средние века. Возрождение: Учебное пособие для вузов. М.: Академический проект; Культура, 2015.
4. Науменко Л.К. Мифология живая и мертвая // Михаил Александрович Лифшиц / Под ред. В.Г. Арсланова. М.: РОСПЭН, 2010. С. 78–174.

Источники

5. Аристотель. Поэтика. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957.
6. Архив Мих. Лифшица. АРАН. Ф. 2029.
7. Гегель Г.В.Ф. Иенская реальная философия // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 285–387.
8. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии духа. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2014.
9. Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Гегель Г.В.Ф. Собрание сочинений. В 14 т. Т. 8: Философия истории. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935.
10. Лифшиц М.А. «Горе от ума» Грибоедова // Лифшиц М.А. Очерки русской культуры. М.: Академический проект, 2015. С. 150–210.
11. Лифшиц М.А. Античный мир, мифология, эстетическое воспитание // Лифшиц М.А. Мифология древняя и современная. М.: Искусство, 1980. С. 10–141.
12. Лифшиц М.А. Диалог с Эвальдом Ильенковым (проблема идеального). М.: Прогресс–Традиция, 2003.
13. Лифшиц М.А. Лекция «О добре и зле» // Лифшиц М.А. Что такое классика? СПб.: Умозрение, 2023. С. 41–87.

Lagurev, Aleksey S. *Historical tragedy and questions of morality: Mikhail Lifschitz on good and evil*

References

1. Arslanov, V.G. (2010), The concept of the Absolute (dialogue of Mikhail Lifshitz with existentialism), in: Arslanov, V.G. (ed.), *Mikhail Aleksandrovich Lifshiz*, ROSPEN, Moscow, pp. 216–238 (in Russian).
2. Arslanov, V.G. (2010), Ontognoseology, the meaning of the world and "gottlosen Marxismus" in: Arslanov, V.G. (ed.), *Mikhail Aleksandrovich Lifshiz*, ROSPEN, Moscow, pp. 282–338 (in Russian).
3. Arslanov, V.G. (2015), *Teoriya i istoriya iskusstvoznaniya. Antichnost'. Sredniye veka. Vozrozhdeniye: Uchebnoye posobiye dlya vuzov* [Theory and History of Art History. Antiquity. Middle Ages. Renaissance: Textbook for universities], Akademicheskiiy proekt, Kul'tura, Moscow (in Russian).
4. Naumenko, L.K. (2010), Mythology alive and dead in: Arslanov, V.G. (ed.), *Mikhail Aleksandrovich Lifshiz*, ROSPEN, Moscow, pp. 78–174 (in Russian).



П.Л. ЛАВРОВ И ЕГО НАУКОУЧЕНИЕ

Николай Безлепкин

Статья посвящена 200-летию со дня рождения Петра Лавровича Лаврова. Творчество выдающегося русского философа и общественного деятеля рассматривается не только под углом зрения его вклада в социальную теорию, но и в контексте того влияния, которое он оказал на развитие научной и педагогической мысли в России. Отмечается, что Лавров представляет собой яркий пример ученого-энциклопедиста, стремящегося к овладению современными ему научными знаниями, приложению их к решению практических и нравственных задач, стоящих перед обществом. Лавров, опираясь на данные целого ряда наук, прослеживает в своих трудах эволюцию человеческой мысли и науки. Он оставил глубокий след в истории русской научно-философской мысли, стал первопроходцем в изучении проблем философии науки, представил достаточно интересное и системно изложенное наукоучение. Наукоучение Лаврова не только привлекло внимание ученых к проблеме единства науки и философии, но и указало пути разрешения сложившегося на рубеже XIX–XX вв. кризиса в науке, подчеркнув значение методологических и эпистемологических проблем в развитии научного знания и заложив тем самым основы современной отечественной философии науки. На протяжении почти двадцатилетней педагогической деятельности Лавров, с одной стороны, стремился поднять преподаваемые им математические дисциплины до уровня их развития того времени, а с другой, подчеркивал важнейшую роль воспитания в процессе обучения, обращал внимание на роль педагога как воспитателя. Делается вывод, что Лаврова можно с полным правом считать одной из ключевых фигур в интеллектуальной и социальной истории России.

Ключевые слова: П.Л. Лавров, критический реализм, философия науки, наукоучение, позитивизм, воспитание, субъективный метод, эпистемология и методология науки.

Военная академия связи им. С.М. Буденного, Санкт-Петербург

The article is devoted to the 200th anniversary of the birth of Pyotr Lavrovich Lavrov. The work of the outstanding Russian philosopher and public figure is considered not only from the angle of his contribution to social theory, but also in the context of the influence he had on the development of scientific and pedagogical thought in Russia. It is noted that Lavrov should be regarded as a vivid example of a scientist-encyclopedist, striving to master relevant scientific knowledge, applying it to the solution of practical and moral problems which society faced at that time. The author stresses that Lavrov, relying on the data of a number of sciences, traced and analyzed in his works the evolution of human thought and science. He made a great contribution to the development of Russian scientific and philosophical thought, became a pioneer in the study of the problems of philosophy of science and presented a quite interesting and systematically outlined naukouchenie (science of knowledge). Lavrov's naukouchenie not only attracted the attention of scientists to the problem of the unity of science and philosophy, but also indicated some ways to resolve the crisis in science that broke out at the turn of the 19–20th centuries, emphasizing the importance of methodological and epistemological problems in the development of scientific knowledge and thus laying the foundations of modern Russian philosophy of science. During almost twenty years of pedagogical activity, Lavrov, on the one hand, strove to raise the mathematical disciplines he taught to the level of their development at that time, and on the other hand, emphasized the most important role of education in the process of learning, paying attention to the role of the teacher as an educator. It is concluded that Lavrov can be rightfully considered one of the key figures in the intellectual and social history of Russia.

Keywords: Pyotr L. Lavrov, critical realism, philosophy of science, science of knowledge, positivism, education, subjective method, epistemology and methodology of science.

Петр Лаврович Лавров (1823–1900), чье двухсотлетие со дня рождения более чем скромно отмечено в 2023 году российской общественностью, явно не соответствует тому месту и значению, которое он по праву занимает в отечественной интеллектуальной и социальной истории. Объяснение этому отчасти связано с тем, что историография творчества Лаврова обращена преимущественно ко времени написания им «Исторических писем», когда складывается его облик «как ведущего мыслителя народничества и одной из самых привлекательных фигур в русском революционном движении девятнадцатого века» [3, с. 253]. Лавров относился к числу наиболее почитаемых политических фигур не только в России, но и среди европейских социалистов независимо от их различий в теоретических убеждениях и политических взглядах¹. А вот его работы по истории мысли, по естественно-научным, математическим и научно-философским проблемам преимущественно представлялись как популяризация западноевропейской науки. Лишь после смерти Лаврова стало возможным изучение не только его вклада в развитие социальной теории, но и других сторон его многогранного творчества как ученого, мыслителя, педагога.

Отношение к Лаврову было неоднозначным и при его жизни. Блестящая офицерская карьера (Лавров в 21 год стал преподавателем, в 35 лет – полковником, а затем профессором Михайловской артиллерийской академии) соединялась в нем с тягой к отвлеченному мышлению, с интересом к философии как способу мышления, объединяющему научное знание в единое целое. Его предложение включить курс лекций по философии в перечень преподаваемых в академии дисциплин вызвало неудовольствие начальника военно-учебных заведений великого князя Михаила Николаевича. Современник Лаврова – публицист Говоруха-Отрок в письме к В.В. Розанову саркастически отзывается о нем как о «философе от артиллерии» [4, с. 805]. Однако К.Д. Кавелин именно П.Л. Лаврова рекомендовал профессором на кафедру философии Петербургского университета после возобновления ее деятельности. Э.Л. Радлов в сборнике, посвященном столетию со дня рождения Лаврова, по этому поводу писал, что «Лавров был по натуре ученым, и его настоящее место – это кафедра профессора. Никитенко² помешал Лаврову занять кафедру в Петербургском университете и очень дурно сделал» [11, с. 27].

¹ Следует отметить, что, по воспоминаниям Э.А. Серебрякова, среди почитавших Лаврова был и известный французский политик Жорж Клемансо. «Достаточно было простой записки от П.Л., чтобы Клемансо сделал все, что мог, для подателя этой записки. И не раз такие записки спасали русскую эмиграцию от козней русской и французской полиции» [4, с. 468].

² Отношение А.В. Никитенко к П.Л. Лаврову было обусловлено негативной реакцией на популярность Лаврова среди студентов и вытекало из охранительской позиции, которая довольно четко сформулирована в его «Записках и дневнике»: «Всеми силами надо спасти университет от такого философа, как Лавров, которого известная партия всячески старается провести в профессора философии. Продлись долго такое направление в нашем юношестве, наша молодая наука быстро станет увядать, и мы решительными шагами пойдем к варварству» [14, с. 82].

Первые публичные лекции по философии, которые Лавров по просьбе Литературного фонда прочел 22, 25 и 30 ноября 1860 г. в петербургском Пассаже, продемонстрировали интерес публики к личности Лаврова и были опубликованы в «Отечественных записках» в 1861 г. как «Три беседы о современном значении философии», где проводилась мысль о необходимости соединения философского исследования с практикой жизни. А редактируемый им с 1861 г. философский отдел «Русского Энциклопедического Словаря» неизменно вызывал в обществе полемику и резонанс.

С нашей точки зрения, бытующее в историографии его творчества мнение, что П.Л. Лавров представлял собой эклектика и популяризатора науки, не имеет под собой никаких оснований. В.В. Зеньковский справедливо отмечал, что «Лаврова никак нельзя считать эклектиком; то обстоятельство, что в его взглядах отразилось влияние Канта и позитивистов, Курно и Фейербаха, означает лишь широту его “критического реализма”. Вообще исходное убеждение Лаврова определялось его верой в науку» [5, с. 159].

Значение Лаврова в истории русской мысли часто оценивается как «приобщившего русское общество к сознательной духовной и политической жизни», одной из ключевых фигур интеллектуальной и социальной истории России [9, с. 206]. При этом его вклад в историю русской мысли преимущественно сводится к разработке таких тем, как антропологическое учение, субъективный метод, роль личности в истории, концепция исторического прогресса, исследование этических вопросов. Между тем, Лавров, владевший с детства французским и немецким, а впоследствии и английским языками, представлял собой яркий пример русского учено-энциклопедиста, стремящегося к овладению современными ему научными знаниями, приложению их к решению практических и нравственных задач, стоящих перед обществом. Н.А. Бердяев отмечает, что Лавров «был человек обширной учености, много ученее Михайловского» [1, с. 145]. А П. Мокиевский сравнивал Лаврова с французскими просветителями: «Роль Лаврова, как роль других деятелей шестидесятых годов, имела немало общего с ролью другой замечательной группы общественных деятелей второй половины XVIII века, т.е. с ролью Вольтера, Дидро и других энциклопедистов» [10, с. 30]. П.А. Сорокин убедительно доказал, что у Лаврова имеется стройная и цельная система социологии. Эта система ученым была не только программно намечена, но и фактически осуществлена в ряде его работ [11, с. 249].

Синтетический подход Лаврова к науке находил отражение и в его педагогической деятельности. В 1865 г. в трех лекциях «Влияние развития точных наук на успехи военного дела и в особенности артиллерии» он решительно возражает П.-Ж. Прудону, противопоставлявшего науку и военное дело. В этих лекциях он прослеживает, начиная со времен древнего Вавилона, «сближение между историею точных наук и историею артиллерии». Рассматривая различные периоды истории и, используя многочисленные и хорошо систематизированные факты, он приходит к заключению, что «артиллерия всегда была представительницей соединения науки и военного дела» [7, с. 505]. Военный деятель, считал Лавров, должен по-

мимо математики и физико-химических наук, знать сложные вопросы политической экономии и государственного устройства.

Более чем двадцатилетняя педагогическая деятельность Лаврова характеризуется активным вниманием к вопросам обучения и воспитания. Как человек науки, Лавров, с одной стороны, стремился поднять преподаваемые математические дисциплины до современного уровня их развития, а с другой – подчеркивал роль воспитания в процессе обучения, обращал внимание на роль педагога как воспитателя. Представленный им проект переустройства российских гимназий, нашедший положительный отклик среди педагогов, представлял собой продуманную систему обучения, находящуюся в неразрывной связи с формированием активной личности, способной к самостоятельности и обладающей ясными понятиями об отношении к себе, отдельным людям и обществу. В двух крупных статьях «По поводу вопроса о воспитании» и «Несколько мыслей о системе общего умственного воспитания молодых людей» Лавров обращает внимание российского общества на огромную важность вопроса о воспитании, который, по его словам, является «вопросом жизни». Важно, считал он, не то, воспитывается ли молодой человек в семье или в общественном заведении, а то, какие люди его воспитывают. Сам же Лавров являл пример преподавателя строгого, требовательного и пользующегося большим уважением учеников за свою справедливость и обширные знания [7, с. 503–505].

Глубокие познания в различных областях наук привлекали внимание к его трудам, как в России, так и в Европе после его эмиграции. Лавров был приглашен в члены парижского антропологического общества, а его суждения принимали в расчет Карл Маркс, любивший беседовать с ним, и Фридрих Энгельс в своей «Диалектике природы». Впрочем, и Лавров высоко ценил Маркса, хотя и не был его последователем. По верному замечанию Зеньковского: «Лавров был, да и всю жизнь оставался ученым» [5, с. 158].

Лавров, рассматривая мир как упорядоченное целое, стремился и науку представить как нечто единое, хотя и расчлененное на части. Не случайно, что главной целью русского ученого и его завершающим трудом, хотя и не оконченным, является «Опыт истории мысли», в котором он, опираясь на весь свод научных знаний своего времени, предпринял попытку составить картину эволюцию науки в целом. Он стал первопроходцем в изучении проблем философии науки, представил достаточно системно изложенное наукоучение, опираясь на данные целого ряда наук, прослеживая эволюцию человеческой мысли и науки. Обращаясь к истории науки и мысли, Лавров разделял главный тезис позитивизма о том, что в жизни общества важнейшим элементом является наука, которая, по его мнению, «дает нам точный материал для наших убеждений» [13, т. 1, с. 563]. Целостное представление о науке привело его к двум важным выводам, с одной стороны, о «существовании предметного мира, как он есть, с законом причинности, связывающим явления, с другой – мира деятельности... К этому двойному миру человек применяет критическую мысль; метод применения состоит в том, что к первоначальным догматическим построениям человек относится скептически, разрушив

их, переходит к научным» [8, с. 3]. Сделанные выводы свидетельствуют о критическом отношении Лаврова к позитивизму, творческом его переосмыслении, что дало основание исследователям его творчества для характеристики его взглядов как полупозитивистских.

Внимание Лаврова к вопросам истории науки, развитию мысли позволили заложить фундамент наукоучения, той области знания, которая начала формироваться на рубеже XIX–XX вв., – философии науки. Хотя ученый и употребляет термин «философия науки» в своей работе «Задачи позитивизма и их решение» (1868), однако в таком же значении им используется и термин «научная философия», указывающий на необходимую взаимосвязь философии и науки, подчиненность философии ей. «Философия опирается на науку и ею питается. Из фактов последней философия строит одно стройное целое, не имея права ничего выкинуть, ничему противоречить. Чем она ближе к науке, тем она проще, нагляднее, убедительнее» [13, т. 1, с. 467]. В поднятой Лавровым проблематике развития науки и научного знания применяемому им термину «философия науки» в большей степени соответствует используемое им понятие «наукоучение».

В центре наукоучения Лаврова – проблема получения знания, его достоверность, детальное рассмотрение различных форм научного познания и их эволюция и прежде всего таких, как научный факт, гипотеза, законы науки. В поле зрения ученого находятся и такие вопросы, как роль личности исследователя, влияние его мировоззренческих установок на методологию исследования, место «ученых ассоциаций» в развитии науки, проблема взаимоотношений официальной науки и признанного научным сообществом знания и ряд других. Каждая из этих проблем разработана им в большей или меньшей степени, но компендиум его наукоучения дает полное основания для отнесения выдающегося русского ученого к родоначальникам отечественной философии науки, которая в таком широком предметном поле будет представлена в России лишь во второй половине XX в.

Наукоучение русского ученого основано на мысли, что «философия науки состоит из двух частей. Одна занимается методами исследования, другая рассматривает требования доказательности; одна указывает пути, которыми ум человеческий приходит к заключению, другая – способ, каким устанавливается их очевидность. При полноте первая представила бы органон открытия, последняя – органон доказательности» [13, т. 2, с. 602]. Выделение эпистемологических и методологических сторон в философии науки во многом определило ход размышлений ученого, позволило провести грань между его наукоучением и позитивистским подходом к роли и месту науки. Лавров обращает внимание на то, что Конт в совершенстве разрабатывает вопрос о средствах познания, но не затрагивает вопрос о том, как узнать, что достигнутый результат верен, «как удостовериться, что процесс был веден правильно, что наши посылки, состоят ли они из обобщений или из частных фактов, действительно доказывают заключение, которое мы основали на них?» [13, т. 2, с. 603]. Лавров принимает главный тезис позитивистов о том, что «бесплодность философской мысли составляет резкий контраст с постоянно прогресси-

рующей положительной наукой. Проблемы философии так же далеки от разрешения в настоящее время, как две с половиной тысячи лет тому назад, при самом зарождении философии, и между тем на разрешение этих проблем затрачено столько усилий величайших умов. Этот исторический опыт должен убедить, что задачи метафизики по самой своей сущности не соответствуют познавательным средствам человека, превышают их» [2, с. 6]. Но отвергая метафизику, ученый не отказывается от философии как объединяющей мысли. В отличие от позитивистов, Лавров отмечает важную роль философии в развитии научного мышления, придании научному знанию системного характера, подразумевая при этом лишь одно философское направление – «именно направление научно-философское, для которого постепенно накоплялся материал, вырабатывались методы» [12, с. 906].

Эпистемологические и методологические основания наукоучения Лаврова сложились в период его педагогической деятельности в Михайловской артиллерийской академии. Занятия математикой и баллистикой под руководством академика М.В. Остроградского, выделявшего Лаврова как наиболее талантливого своего ученика, и последующее преподавание в военно-учебных заведениях способствовали формированию у него рационально-теоретического подхода к науке в целом, получившего мощный импульс к развитию на волне распространения идей позитивизма в России. Позитивизм, несмотря на слабость своих посылок и неудовлетворительность общих результатов, оказался в России долговечнее других философских направлений благодаря его неразрывным связям с точными науками, несомненным заслугам его представителей в области методологии и общественной науки. Вера Лаврова в науку, критицизм и отрицание метафизики отвечали общим идейным тенденциям эпохи. В то же время его учение не совпадает ни с одной из чужих философских систем, а лишь включается в то широкое философское течение, которое можно назвать научной философией [10, с. 32–33].

Эпистемологические основания наукоучения Лаврова восходят своими корнями к философии Канта и позитивизма. Следуя кантовскому феноменализму и антиметафизической установке позитивизма, русский ученый выделяет четыре необходимых условия мышления вообще, а именно:

1. Мы можем познать не сущность, а лишь явления;

2. Мы можем искать истину и вероятность, определять противоречивое и невозможное лишь при помощи процессов нашего сознания. Скептически отнестись к собственному мышлению невозможно, не отказавшись от мышления вообще. Явления сознания – единственный источник всякого представления и понятия об истинном и вероятном. При этом все истины Лавров делит на очевидные, доказанные, вытекающие из очевидных, и более или менее вероятные. Под очевидными истинами русский ученый понимает не аксиомы, не логические, а именно психологические принципы. Поэтому как логика, так и наука существуют лишь для существ, мыслящих по тем же психическим законам, которым мы по необходимости следуем, а эти законы неоднородны для всего человечества.

3. Сколько-нибудь связное понимание вещей предполагает реальное существование внешнего мира, хотя доказать это положение нельзя.

4. Деятельность человека неизбежно представляется ему как постановка различных целей и выбор средств для их достижения [13, т. 2, с. 634].

Поскольку теоретические и практические миры представляются для Лаврова как ряд явлений с непознаваемой сущностью, отсюда вытекает его убеждение в относительности нашего знания. Он полагает, что незачем искать безусловно истинную точку отправления, а нужно искать необходимый для ученого способ организации мышления, отыскивать наиболее вероятные положения и располагать познанные явления по степени их достоверности. Хотя Лавров стоит за реалистическое понимание мира, но скептический принцип не позволяет ему категорически утверждать реализм. В «истории разума» он находит ту твердость в признании реализма, которой он никак не мог извлечь из своего релятивистического антропологизма.

Лавров видит источники знания в явлениях сознания, которые знакомят человека с его собственным Я; в явлениях внешнего мира; и, наконец, в фактах предания, связывающих человека с жизнью минувших поколений [13, т. 1, с. 360]. Наука, таким образом, опирается на личное исследование, только то становится ее фактом, что попадает в сознание. Развитие науки, убежден ученый, идет тремя путями: «...во-первых, путем группировки фактов, признанных достоверными, или такими, для которых была установлена степень достоверности; а это создавало специальные научные области, отдельные науки... во-вторых, путем классификации отдельных наук; а это давало указания на те области, которые требовали более усиленной работы научной мысли... в-третьих, путем систематического объединения всех областей мыслимого на почве научной критики; а это ставило задачу научной философии, стремящейся подвергнуть рациональной критике не только то, что уже входило в отдельные науки, но и то, что оставалось в данную эпоху вне их, но подлежало критике, как все мыслимое» [12, с. 918–919]. Посредством описания и классификации вырабатываются «методические приемы сближения действительно-сходного и дифференцирования действительно-различного по сущности, а не случайным признакам» [12, с. 920].

Наукоучение Лаврова обозначило важные особенности развития научного знания – его дифференциацию и классификацию. Вопросы классификации и систематизации всегда занимали русского ученого. Классифицируя, с одной стороны, «главные формы мысли», с другой, «главные ее сферы», Лавров охватывал в этой схеме все виды теоретической и практической мысли с соответственными ее сферами и проявлениями человеческой деятельности. Ничто Лавровым в области мысли не мыслилось отдельно, обособленно, вне связи с другими частями целого и с самим этим целым.

В своей классификации наук Лавров противопоставляет естествознание истории. В естествознании он выделяет морфологические и феноменологические науки. К последним он относит геометрию, механику, физику, химию, этику и социологию. Построение классификаций, по

мнению ученого, способствует приданию науке обособленного целого, что позволяет противопоставлять ее ненаучным областям мысли, уяснить те связи и относительное подчинение, которое существует между частными областями знания, а также заложить основы «общего философского мирозерцания и общих приемов решения жизненных вопросов» [12, с. 922].

Концепция наукоучения Лаврова, взявшая за основу кантовскую и позитивистскую эпистемологии, исходит из того, что «знание представляет ряд эмпирически составленных и критически проверенных представлений, которые, при своем накоплении, постоянно вырабатываются в понятия, с которых начинается наука» [12, с. 388]. При этом русский ученый творчески переосмысливает эволюцию научного знания. Критически осмысленные представления, по Лаврову, это не комплекс ощущений, а критическая работа мысли над связью фактов, которая осуществляется посредством понимания. «Понятый факт в его связи с другими есть характеристика научной мысли, в отношении низших ступеней мысли критической» [12, с. 391]. Всю сферу знания он делит на три области: на область научных, твердо установленных фактов, на область противоположную, т.е. на непознаваемую сущность вещей, и на промежуточную область вероятностей и возможностей, выражающихся в гипотезах. В формировании такой формы научного познания, как гипотеза Лавров уже видит присутствие философии. Он подчеркивает, что «научная гипотеза, как бы она ни была поддержана известными фактами и установленными законами, всегда включает в себя элемент философский» [12, с. 921].

Философия науки, по мнению ученого, должна способствовать преодолению того противостояния, «когда одновременно ученые естествоиспытатели гордились своим нефилософским эмпиризмом, а натурфилософы пытались построить природу *a priori*, презирая специальное знание» [12, с. 912]. Ученый выделяет две функции философии науки: первая – «объединяющая» роль, вторая – критическая. Философия науки, таким образом, включает в себя наукоучение и теорию познания. Наука соответствует мысли критической, а философия – мысли объединяющей.

Методологические основания наукоучения русского ученого формировались как под воздействием позитивизма, заслуги которого в разработке способов познания он высоко оценивал, так и в процессе собственных размышлений и исследований. Основную методологическую ошибку позитивизма Лавров видел в том, что тот, присваивая себе имя положительной научной философии, опирался при этом на данные отдельных наук. Русский ученый считал возможным создание научной философии только на целостном понимании развития всей науки, критическом осмыслении ее данных. Заслуга Лаврова заключается в том, что он призывал критически относиться к своим восприятиям, «с необходимостью ясно различать то, что нам дано в непосредственном ощущении, от того, что вносится нами самими в эти непосредственные ощущения» [6, с. 35]. Убежденность в том, что «наука требует метод», пронизывает всю научную философию Лаврова. В качестве такового метода у него выступает объективный и субъективный методы. Различия между ними заключа-

ется, считал он, в том, что «объективно то, что подлежит во всех частностях проверке нескольких исследователей. Субъективно то, что может быть проверено лишь одной личностью» [12, с. 607].

Лавров высоко оценил роль объективно-индуктивных методов, которыми оперирует положительная наука. Ученый, в частности, указывает на широкую применимость в современной ему науке сравнительного и исторического методов. Сравнительный метод, по Лаврову, имеет своей задачей «свести многочисленные, непосредственно констатируемые факты... на общее понятие о развитии» [12, с. 991]. Лавров, в отличие от Кюнта, который «создал несуществующую до него науку историю и постепенно извлек из нее философию», рассматривает исторический метод в свете требований научной философии [12, с. 992]. Внимание ученого к сравнительному и историческому методам, их познавательным возможностям, способствовали широкому применению во второй половине XIX в. сравнительно-исторического метода в различных областях отечественной науки, давшему толчок к развитию его различных отраслей и прежде всего таких как лингвистика, психология и ряд других наук.

Признавая значимость объективного метода, требующего, чтобы изучаемые явления, открываемые истины и способы их доказательства были доступны проверке любого подготовленного в научном отношении исследователя, ученый признает правомерность применения наряду с объективным в том числе и субъективного метода. Субъективный метод используется, по Лаврову, там, где явление доступно только одному наблюдателю, и выступает как научный, если значительное число критически развитых и способных к науке наблюдателей, каждый отдельно, воспринимает аналогичные явления. Сферой приложения субъективного метода выступают прежде всего общественные науки, где «люди имеют право судить обо всем со своей собственной точки зрения и протестовать даже против “объективных законов истории”» [3, с. 257]. Как отмечает А. Валицкий, «субъективизм» Лаврова в этом смысле означал, что историческое и социологическое познание никогда не бывает и не может быть по-настоящему объективным, потому что оно окрашено общественными взглядами познающего ученого, его неосознанными эмоциями или осознанно выбранными идеалами» [3, с. 257].

В своей работе «Важнейшие моменты в истории мысли», которая была опубликована под псевдонимом А. Доленги, Лавров прослеживает, как в истории мысли зародилось и по настоящее время прослеживается противопоставление объективного и субъективного методов, теоретического и практического мышления, когда мыслители «для теоретического мышления признают правильным лишь метод объективный, отвергая, как ненаучное, всякое приложение метода субъективного к пониманию явлений даже там, где без этого приема едва ли возможно установить иерархию жизненных целей. Научному мышлению приходится таким образом как бы вовсе отказаться от более или менее точной оценки упомянутых целей» [12, с. 913–914]. Ученый настоятельно подчеркивает приложение как объективного, так и субъективного методов, одинаково необходимых, «теоретическое мышление неизбежно приводит к практической задаче, а всякая практическая задача включает в себе решение

сложного теоретического вопроса» [12, с. 915]. Понимание Лавровым места и роли субъективного метода в научном познании предвосхищало ту активную роль исследователя и выбираемых им методов, которые характерны для неклассической картины мира.

Анализируя развитие познавательных средств в процессе получения нового знания, Лавров поднимает вопрос о значении языка науки. Лавров отмечает, что для развития научных понятий и предложений требуется язык науки. «Каждое новое выработанное понятие и новая гипотеза вызывали создание в языке термина, соответствующего новой задаче, в котором до тех пор общество не только не нуждалось, но в котором и продолжало не нуждаться большинство населения... Из языка вообще, созданного автоматически, обособляющиеся нации стали вырабатывать в этой интеллигенции специальные языки ученых или техников, и термины этого языка, проникая в речь большинства, большею частью весьма недостаточно поняты, вызывали два параллельных явления. С одной стороны, эти новые термины делались новыми объектами любопытства и, следовательно, новым точным или неверным фактом знания. С другой же стороны, этот язык делался общим для ученых и техников разных наций и способствовал универсалистическим тенденциям в интеллигенции разных народов. Таким образом одним из важных пособий для развития научной мысли явилось создание технического и научного языка» [12, с. 944–945].

Появление научной терминологии Лавров объясняет развитием научного и систематического мышления. «Язык хранит в своих формах часть этих систематических отношений, и на сколько он хранит их, он становится научно-систематизированным языком» [12, с. 945]. Систематическая работа мысли предполагается языком, но совершается независимо от него. Размышления русского ученого о роли языка науки в познании впервые в истории отечественной мысли обозначили важнейший аспект развития философии науки, предвосхитили дискуссии о роли естественного и искусственных языков в научном познании, которые характерны для неопозитивизма начала XX в. Долгие десятилетия проблема языка науки в отечественной науке замалчивалась как выражение кризиса буржуазной философии науки. Лавров на основе изучения эволюции научного знания хорошо понимал значение языка науки для ее развития, видел зависимость между состоянием научной терминологии и уровнем развития самой науки.

Двухсотлетний юбилей со дня рождения Лаврова дает новый повод для исследования вклада выдающегося русского ученого, педагога, мыслителя в развитие отечественной науки и образования, создания более цельного представления о его роли в интеллектуальной и социальной истории России. Лавров являет собой пример энциклопедически образованного русского ученого, образец военного педагога, чуткого к насущным проблемам воспитания и обучения, пример высокой нравственности и долга, служения своему народу. Философско-критическое восприятие мира обусловило понимание роли философии науки в развитии научного знания, закономерно привело к отказу от классической картины мира в пользу картины более диалектической и историчной, в которой возрастает роль

личности ученого, его ответственность за полученные результаты. Наукоучение Лаврова не только актуализировало внимание ученых к проблеме единства науки и философии, но и указало пути разрешения того кризиса в науке, который сложился на рубеже XIX–XX вв., указало на значение методологических и эпистемологических проблем развития научного знания, заложило основы современной отечественной философии науки.

Литература

Исследования

1. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Бердяев Н.А. О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990. С. 43–271.
2. В.К. Позитивизм в русской литературе // Русское богатство. № 3. Март. 1889. С. 3–41.
3. Валицкий А. История русской мысли от просвещения до марксизма. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2013.
4. Говоруха-Отрок Ю.Н. Во что веровали русские писатели? Литературная критика и религиозно-философская публицистика. В 2 т. Т. 2. СПб.: Росток, 2012.
5. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Т. 1, ч. 2. Л.: ЭГО, 1991.
6. Мокиевский П. Лавров как философ // Лавров П.Л. Статьи, воспоминания, материалы. Петроград: Колос, 1922. С. 29–72.
7. Прудников В.Е. Русские педагоги-математики XVIII–XIX веков. М.: Учпедгиз, 1956.
8. Радлов Э. Лавров в русской философии // Лавров П.Л. Статьи, воспоминания, материалы. Петроград: Колос, 1922. С. 1–28.
9. Рашковский Е.Б. Историология Петра Лаврова: взгляд из сего дня // Россия и современный мир. 2005. № 1(46). С. 196–206.
10. Серебряков Э.А. П.Л. Лавров // Лавров П.Л. Статьи, воспоминания, материалы. Петроград: Колос, 1922. С. 452–472.
11. Сорокин П. Основные проблемы социологии П.Л. Лаврова // Лавров П.Л. Статьи, воспоминания, материалы. Петроград: Колос, 1922. С. 249–291.

Источники

12. Доленги А. Важнейшие моменты в истории мысли. Москва: Тип. В. Рихтер, 1903.
13. Лавров П.Л. Философия и социология: Избранные произведения. В 2 т. М.: Мысль, 1965.
14. Никитенко А.В. Моя повесть о самом себе и о том, «чему свидетель в жизни был»: Записки и дневник (1804–1877 гг.). в 2 т. Т. 2. СПб.: Типо-литография «Герольд», 1905.

Bezlepkin, Nikolai I. *P.L. Lavrov and his science of knowledge*

References

1. Berdyaev, N.A. (1990), Russian idea. The main problems of Russian thought of the 19th century and the beginning of the 20th century, in: Berdyaev, N.A., *O Rossii i*

- russkoy filosofskoy kul'ture. Filosofyy russkogo posleoktyabr'skogo zarubezh'ya* [About Russia and Russian Philosophical Culture. Philosophers of the Russian Post-October Abroad], Nauka, Moscow, pp. 43–271 (in Russian).
2. V.K. (1889), Positivism in Russian literature, *Russkoe bogatstvo*, no. 3, March, pp. 3–41 (in Russian).
 3. Walicki, A. (2013), *Istoriya russkoy mysli ot prosveshcheniya do marksizma* [History of Russian Thought from Enlightenment to Marxism], Moscow: Canon +, ROOI “Reabilitatsiya” (in Russian).
 4. Govorukha-Otrok, Yu.N. (2012), *Vo chto verovali russkie pisateli? Literaturnaya kritika i religiozno-filosofskaya publitsistika* [What did Russian Writers Believe in? Literary Criticism and Religious-Philosophical Journalism] in 2 vols., vol. 2, Rostok, St. Petersburg (in Russian).
 5. Zenkovsky, V.V. (1991), *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian Philosophy], in 2 vols., vol. 1, part 2, EGO, Leningrad (in Russian).
 6. Mokievsky, P. (1922), Lavrov as a philosopher, in: Lavrov, P.L., *Stat'i, vospominaniya, materialy* [Articles, Memoirs, Materials], Kolos, Petrograd, pp. 29–72 (in Russian).
 7. Prudnikov, V.E. (1956) *Russkie pedagogi-matematiki XVIII–XIX vekov* [Russian Pedagogues- Mathematicians of the 18–19 centuries], Uchpedgiz, Moscow (in Russian).
 8. Radlov, E. (1922), Lavrov in Russian philosophy, in: Lavrov, P.L., *Stat'i, vospominaniya, materialy* [Articles, Memoirs, Materials], Kolos, Petrograd, pp. 1–28 (in Russian).
 9. Rashkovsky, E.B. (2005), Historiology of Peter Lavrov: a look from this day, *Rossiya i sovremennyy mir*, no. 1(46), pp. 196–206 (in Russian).
 10. Serebryakov, E.A. (1922), P.L. Lavrov, in: Lavrov, P.L., *Stat'i, vospominaniya, materialy* [Articles, Memoirs, Materials], Kolos, Petrograd, pp. 452–472 (in Russian).
 11. Sorokin, P. (1922), Main problems of P.L. Lavrov's sociology, in: Lavrov, P.L., *Stat'i, vospominaniya, materialy* [Articles, Memoirs, Materials], Kolos, Petrograd, pp. 249–291 (in Russian).



ОТ «ЛЕГЕНДЫ» К «ТАЙНЕ»: КАК В. РОЗАНОВ СДЕЛАЛ Ф. ДОСТОЕВСКОГО ПИСАТЕЛЕМ XX ВЕКА

Сусуму Нонака

Университет Сайтама, Япония

В статье прослеживается эволюция взглядов В.В. Розанова на творчество Ф.М. Достоевского. Если в «Легенде о Великом Инквизиторе» (1891), ставшей значительной вехой в истории интерпретации произведений Достоевского в русской философской культуре, Розанов пытается адекватно воспроизвести позицию автора, отмечая, что главу о Великом инквизиторе следует рассматривать как ключевую не только для понимания идейного содержания романа «Братья Карамазовы», но и всего творчества Достоевского, то впоследствии, к концу XIX в., он занял принципиально иную позицию по отношению к русскому писателю. Теперь Розанов стал утверждать, что на вопросы, поставленные в романах Достоевского, следует давать ответы с точки зрения проблематики пола, обоснование святости и трансценденности которого стали для Розанова главной задачей. В связи с этим в статье обращается внимание на работу Розанова «Тайна. Из записной книжки писателя», которая не была опубликована при его жизни. В этом сочинении Розанов активно обсуждает трансценденность пола, анализируя сочинения разных писателей и мыслителей, среди которых центральное место занимает Достоевский. Здесь в рассуждениях Розанова можно заметить устойчивую тенденцию к «деконтекстуализации», т.е. к интерпретации литературного произведения в отрыве от того исторического контекста, в котором оно было написано, что, в свою очередь, приводит к «сверхсемантизации» – наделению произведения избыточными и прямо не вытекающими из него смыслами. Однако именно эти тенденции – к «деконтекстуализации» и «сверхсемантизации» – определили развитие литературной критики в XX в. Делается вывод, что Розанов стоит у истоков этой традиции.

Ключевые слова: В.В. Розанов, Ф.М. Достоевский, деконтекстуализация, сверхсемантизация.

The article considers the evolution of Vasily V. Rozanov's views on the literary work of Fyodor M. Dostoevsky. If in *The Legend of the Grand Inquisitor* (1891), which became a significant milestone in the history of the interpretation of Dostoevsky's novels in Russian philosophical culture, Rozanov tried to adequately reproduce the author's position, noting, that the chapter on the Grand Inquisitor should be regarded as key not only for understanding the philosophical and ideological content of *The Brothers Karamazov*, but also for comprehending the basic intent of Dostoevsky's entire oeuvre, then later, towards the end of the 19th century, he took a fundamentally different position in relation to the Russian writer. Namely, Rozanov began to argue that the questions posed in Dostoevsky's novels might and should be answered in terms of the problem of gender, the justification of the sacredness and transcendence of which became Rozanov's main task. In this connection, the article draws attention to Rozanov's work *Mystery. From the Writer's Notebook*, which was not published during his lifetime. In this essay, Rozanov actively discusses the transcendence of gender, analyzing the works of various writers and thinkers, among whom Dostoevsky is central. Here in Rozanov's reasoning one can notice a steady tendency towards "decontextualization", i.e. to interpreting a literary work in isolation from the historical context in which it was written. This, in turn, inevitably led to "supersemantization", or endowing the work with redundant and not directly derived meanings. However, the author stresses, it is these very tendencies – towards "decontextualization" and "supersemantization" – that determined the development of literary criticism in the 20th century. It is concluded that Rozanov was one of the first literary critics to start this tradition.

Keywords: V.V. Rozanov, F.M. Dostoevsky, decontextualization, supersemantization.

Статья В.В. Розанова «Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского» (1891; далее «Легенда»), давшая начало его литературной карьере в качестве своеобразного критика, считается важной вехой в истории развития критики и интерпретации творчества Достоевского. Известно, что и после «Легенды» Достоевский оставался неиссякаемым источником вдохновения и творчества для Розанова как критика и мыслителя. В настоящей статье мы проследим развитие сюжета «розановского Достоевского», который стал, на наш взгляд, одной из причин «перерождения» писателя XIX в. в писателя XX в. и, может быть, даже XXI в.

Для этой цели мы остановимся сначала на анализе «Легенды», затем перейдем к разбору предисловия и послесловия ко второму и третьему изданию данной работы, в которых наблюдается резкое изменение отношения критика к своему кумиру, и завершим, наконец, исследованием «Тайны. Из записной книжки писателя» – весьма большой работы (более 350 страниц), которая не была опубликована при жизни автора.

Чем была новая «Легенда»?

Как известно, эта статья знаменита не только тематическим разбором главы «Великий инквизитор» романа Достоевского, но и краткой характеристикой творчества Н.В. Гоголя и его места в русской литературе XIX в. Эта статья, которая «вся в своем целом явилась отрицанием Гоголя, борьбою против него» [16, с. 25], отличалась существенной новизной и послужила импульсом к неакадемическому пониманию творчества и личности Гоголя. Можно с уверенностью сказать, что Розанов, утверждая, что Гоголь «мертвым взглядом посмотрел... на жизнь, и мертвые души только увидал он в ней» [16, с. 27], стимулировал создание того образа «Гоголя XX века», которому так или иначе следовали такие выдающиеся критики, как Б. Эйхенбаум, В. Набоков и А. Синявский.

Что касается главного предмета внимания «Легенды», т.е. Достоевского и его взглядов, выраженных в центральной главе «Братьев Карамазовых», то определить, в чем вообще состоит утверждение критика и какой новизной оно отличается, сложнее. В этом отношении важно остановиться на анализе розановского восприятия времени и том идеологическом контексте 1890-х гг., который Розанов, безусловно, учитывал в начале своей литературной деятельности.

Как хорошо показывает название статьи «Почему мы отказываемся от наследства 60–70-х годов» (1891), принесшей начинающему критику известность в печати, Розанов начал свою литературную карьеру как представитель «консервативной» мысли нового поколения, основными чертами которой были славянофильское направление и критика позитивизма. В этом отношении ему был близок, например, Н.Н. Страхов, ставший своеобразным учителем молодого мыслителя и помогавший ему продвигаться в центр литературного мира [5, с. 132–141; 6, с. 533–560]. Характерно, что Розанов в вышеуказанной статье, вспоминая свои студенческие годы, признает свою идейную близость к «старшим профессорам», которые были невзрачны, неуклюжи, но «внутренно изящны» [17, с. 15], в то же время подчеркивает свое неприятие «молодых профессоров», т.е. представителей интеллигенции прогрессивного лагеря 60–70-х гг. XIX в. (не

случайно главным оппонентом розановской статьи выступал Н.К. Михайловский). Розанов утверждает, что «волна» времени еще раз возвращается к идеалистическому течению, что, как известно, действительно имело место в России в конце века.

В «Легенде» же Розанов придерживается как бы «стилизованного» славянофильства, т.е., относясь уважительно к основным положениям славянофилов предыдущего поколения (Н.Н. Страхова, К.Н. Леонтьева, Н.Я. Данилевского и др.), он пытается развивать свои взгляды на философию, религию, в том числе и в аспекте вечной темы «Россия и Запад»; для этой цели он и избрал творчество Достоевского, что вполне соответствовало духу времени, а именно началу Серебряного века.

Хорошо известно утверждение Розанова о «скрытной идее католицизма» [16, с. 70] Достоевского, или же о том, что «все, что говорит Иван Карамазов, говорит сам Достоевский» [16, с. 71]. Рассуждения о том, что «образы Инквизитора, студента, самого художника и Искушающего Духа, который стоит за всеми ими, мелькают один из-за другого, теряют резкость индивидуальных очертаний и сливаются в одно существо» [16, с. 115], были весьма необычными и попали поэтому под шквал критики. Как указывает В.А. Фатеев, Ю.Н. Говоруха-Отрок, который был близким другом Розанова, «энергично оспаривал мысль Розанова, будто неверие Великого инквизитора разделяет и автор» [5, с. 148]. В XX в. данное розановское утверждение также отрицал чешско-американский критик Р. Веллек, указывая, что Розанов анализирует главу о Великом инквизиторе, вырывая ее из контекста романа, что и привело к тому, что ее смысл был совершенно им искажен (*totally distorted*) [12, с. 259].

Наверное, самым известным критиком Розанова в этом вопросе является М.М. Бахтин, который причислял Розанова к тем исследователям, которые шли по «пути философской монологизации» произведений Достоевского, «пытаясь втиснуть показанную художником множественность сознаний в системно-монологические рамки единого мировоззрения» [1, с. 15]¹.

Стоит отметить, что стиль Розанова, полный колебаний и эксцессов мышления и эмоций, создает некий контраст с как бы ясной мыслью «Легенды», препятствуя тем самым, на наш взгляд, полной «философской монологизации» произведений Достоевского. Характеризуя главу о Великом инквизиторе как «синтез самой пламенной жажды религиозного с совершенною неспособностью к нему» [16, с. 107], Розанов продолжает: «Вместе с этим в ней мы находим глубокое сознание человеческой слабости, граничащее с презрением к человеку, и одновременно любовь к нему» [16, с. 107]. Можно сказать, что Розанов уловил двунаправленную природу сознания, являющуюся основной чертой изображения человека у Достоевского. Но одновременно следует признать и то, что Розанов видел своего рода «тупик», куда попал писатель. Говоря о «синтезе» и «сознании

¹ Между тем, стоит привести и воспоминание С.Г. Бочарова о М.М. Бахтине: «Когда при первой встрече мы пристали с вопросом “Что читать?”, он не назвал нам философов XX века; назвал одно имя – если и философа, то совсем особенного. Он сказал: “Читайте Розанова”» [2, с. 489].

человеческой слабости», Розанов, по-видимому, намекал на то, что на его поколение возложена миссия найти выход из этого тупика, который был гениально изображен Достоевским в поэме о Великом инквизиторе.

Можно заключить, что новизна розановской «Легенды» состояла в следующем: придерживаясь славянофильских положений о русскости и православии¹, Розанов считал произведения Достоевского неким «вызовом», новой миссией, обращенной к самому себе, своему поколению. По этому поводу Розанов, может быть, бессознательно «принизил» Достоевского как мыслителя или философа, чтобы оставить открытым то, что новое поколение должно завершить. Можно сказать, что это была общая тенденция интерпретации сочинений Достоевского, которая, начавшись, пожалуй, под влиянием В.С. Соловьева, стала характерной чертой литераторов Серебряного века².

Что же касается Розанова, то важно отметить, что в первом издании «Легенды» он еще не окончательно сформулировал эту миссию, иначе говоря, еще не дошел до своей идеи, определяющей его философскую и публицистическую деятельность в целом. Розановская идея о поле и его святости в «Легенде» еще не была представлена.

Какой переворот сделал Розанов в отношении Достоевского?

Чтобы лучше понять отношение Розанова к Достоевскому, следует обратить особое внимание на предисловие ко второму изданию «Легенды», написанное в 1901 г., а также на послесловие к третьему изданию, написанное уже в 1906 г. (отметим, что последнее содержит в себе почти все части первого)³. Дело в том, что в них четко просматривается существенное изменение отношения критика к писателю. Переиздавая свою работу, принесшую ему известность, Розанов в то же время подчеркивал, что он уже не придерживается своей позиции десятилетней давности. Стоит прояснить, как же изменился взгляд Розанова на Достоевского.

Во-первых, надо заметить, что у Розанова окончательно закрепился подход к анализу романов Достоевского как к поиску «вопросов», а не «ответов», что было уже намечено и в тексте «Легенды». В этом отношении «принижение» Достоевского как мыслителя-философа еще более усилилось. Например, в обоих вышеуказанных приложениях критик подчеркивает следующее: «Идейное содержание Достоевского огромно, хотя через 20 лет по его смерти, взяв карандаш, всегда можно отметить,

¹ Н.Н. Страхов в рецензии на «Легенду» пишет: «Одним словом, если употребим давно установившуюся формулу, мы должны сказать, что г. Розанов *славянофильствует*, излагает некоторое *славянофильское* исповедание убеждений» [18, с. 292].

² Н.Н. Страхов пишет: «Г. Розанов, очевидно, принадлежит к людям, которые выросли на Достоевском. Таких людей, конечно, множество; все молодые люди последних двенадцати и пятнадцати лет прошли через Достоевского» [18, с. 293].

³ Х. Мондри также обращает внимание на предисловие к второму изданию «Легенды» с целью выяснения точки зрения «настоящего Розанова (real Rozanov)» [10, с. 81]. Хотя она не знала содержание «Тайны», опубликованной после напечатания ее книги, она сумела увидеть связь между развитием розановских мыслей о поле и его интерпретацией Достоевского.

что он не дошел до нужного, где переступил требующееся. И вообще виден конец и пределы сказанного им, которых в год смерти его решительно невозможно было определить. Можно сказать, что мы должны идти далее Достоевского... Вопросы, поставленные Достоевским, гораздо глубже, чем казались ему» [16, с. 16, 157].

Повторим, что такая тенденция существовала уже в самой «Легенде». Но ясно, что десять лет спустя она настолько устоялась, что Розанов уже сформулировал собственную задачу как независимый мыслитель. По его утверждению, Достоевский не понимал, что поставленные им вопросы были метафизическими, а не историческими, каковыми он сам был склонен их считать [16, с. 16, 157].

Надо отметить и то, что Розанов стал отталкиваться от славянофильских положений, послуживших определенными предпосылками его рассуждений в «Легенде». В примечании, добавленном в 1901 г., Розанов, назвав критику Достоевского католицизма «ничтожной» [16, с. 138], явно отходит от славянофильской и почвеннической позиций: «Лепет Достоевского о каком-то им открываемом “подлинном христианстве”, “чистом православии”, – как будто в тысячу лет оно не выразило и не определило себя! – есть в сущности реакция к старому и “славному” славянству, немножечко распущенному, стихийному, доброму, с распущенными губами, поддурмяненным лицом, заплетающимся языком (вражда к “логическому” началу славянофилов)» [16, с. 138].

За этим кардинальным изменением отношения к Достоевскому, несомненно, стоит «розановская тема», т.е. идея о поле и его святости для человека и Вселенной, которая была им найдена и стала быстро развиваться к концу века. Важно, что эта идея дала Розанову не только тему, но и стиль, или манеру, письма, эмоционально окрашенную и полную литературных образов и логических прыжков, как бы интуитивных, но хорошо просчитанных, пример чего можно видеть в процитированном выше отрывке¹.

В этом отношении символично, что одним из главных предметов розановских нападок стали образ Татьяны в «Евгении Онегине» и его восхваление Достоевским в знаменитой «Пушкинской речи». Как известно, похвала Достоевского Татьяне составляет важную часть его почвеннических мыслей. Розанов же нападает на «идеал Татьяны», высмеивая ее смирение перед судьбой и желание сохранить верность мужу наперекор своей настоящей любви при помощи весьма своеобразных, «розановских» аргументов. Мы попробуем их проанализировать, потому что в них сконцентрировано его новое понимание Достоевского, а также представлены новая манера письма, новая идея, пронизывающая его сочинения, и новый подход к пониманию общественной роли мыслителя и публициста.

Нужно отметить, что «Пушкинская речь» Достоевского упоминалась еще в тексте «Легенды» первого издания и играла центральную роль в рассуждении о Великом инквизиторе. Обращаясь к риторическому вопросу Достоевского: «Разве может человек основать свое счастье на не-

¹ По поводу стилистических черт произведений Розанова стоит обратиться к работе А. Фомина [7].

счастье другого?» и имея в виду Татьяну, которая отказалась «ради удовлетворения своего чувства любви оскорбить старика мужа», Розанов заключает: «Из этого сопоставления очевидно, что все, что говорит Иван Карамазов, говорит сам Достоевский» [16, с. 71].

Между тем, в предисловии ко второму изданию Розанов отрекается от прежней позиции, даже оговариваясь, что он оставляет данную страницу, полагая, что «читатель должен на нее смотреть как бы на зачеркнутую» [16, с. 16, 157]. И, цитируя другие слова из Пушкинской речи: «Чем успокоить дух, если позади стоит нечестный, безжалостный, бесчеловечный поступок?..» и т.д., Розанов резюмирует: «Действительно, тут поставлен некоторый кардинальный вопрос: можно ли вообще на чьих-нибудь костях, и даже проще – на чьей-нибудь *обиде*, воздвигнуть, так сказать, нравственный Рим, вековечный, несокрушимый? ...вправе ли мы долее считать и надеяться, что этот уже воздвигнувшийся Рим вековечен, имеет вечное и согласное себе благословение в сердцах человеческих и благословение свыше?.. Вот вопрос, вот критерий» [16, с. 17, 158].

Очевидно, что это не что иное, как повторение мысли Достоевского. Но важно заметить, что Розанов применяет эту тему к социальным вопросам, которыми он тогда интенсивно обрастался в публицистике¹, – отношению православной церкви к браку, разводу и судьбам «незаконнорожденных» детей. Он подробно пересказывает известие о найденном в перелеске недалеко от Костромы, родины критика, «тельце младенца-мальчика, около года, одиноком, но цельном и нетронутым» [16, с. 17, 158]. По обстоятельствам дела Розанов делает вывод, что это был, вероятнее всего, ребенок, брошенный девушкой, «незаконно» его родившей и скрывавшей где-то до года. Заслуживает внимания, что в послесловии к третьему изданию Розанов уже возлагает полную ответственность за такие дела на православную церковь: «[Девушка] не имела сил внести в родной дом дитя девичества своего. Об этом, т.е. что таких детей “не имеют сил вносить в дом свой”, знает Церковь, и за него все, исповедующие ее учение и приученные повиноваться ему. Я сказал: “*знает Церковь*”... Слишком скромно: Церковь-то и *отрекла* этих детей, – всех, рожденных *без предварительного ее благословения*, и при ее отказе дать таковое благословение на рождение до замужества; *отрекла* и определила их судьбу» [16, с. 158].

Таким образом, Розанов своеобразно использует идеи Достоевского для рассуждения о современных ему социальных вопросах, с одной стороны, но, с другой, строго критикует своего учителя за то, что он «сузил» тему, не сумев раскрыть истинную ее глубину. По мнению Розанова, такую недодуманность писателя символизирует его похвала Татьяне, поскольку ее «самопожертвование», заключающееся в верности «старичку мужу», несопоставимо с теми жертвами «незаконнорожденных» детей, на которых стоит «нравственный Рим, нами доверчиво принятый и в котором мы живем» [16, с. 18]. И тут ясно, что Розанов, повторяя и

¹ По этому поводу см. также статью С. Нонака [3].

усиливая мотивы Достоевского, пытается подключиться к обсуждению современных проблем, проливая на них свет по-новому¹.

Конечно, следует спросить, справедливо ли критикует Розанов Достоевского. Должно быть, в основе этой критики лежит своеобразное предубеждение. Но можно заметить еще раз, что розановский подход к Достоевскому был более или менее типичным для эпохи Серебряного века, поскольку Розанов считает долгом своего поколения дать ответы на вопросы, поставленные предыдущим поколением, в частности Ф.М. Достоевским и Л.Н. Толстым. Следующие слова Розанова, сказанные в 1900 г., отражают «пафос времени», как бы гордо и односторонне они ни звучали: «...хотелось бы надеяться, что в XX наступающем веке она [русская мысль. – С.Н.] решит что-нибудь из тех вечных и универсальных проблем, проблем уже общечеловеческого интереса, над которыми задумались два наших мистика-художника. Толстой слишком поспешно сам разрешил свои вопросы, и получилась азбучная мораль, без знания и жизни. Его ответы бесконечно меньше его вопросов. Достоевский ничего не успел решить, и вопросы его не только не уже, но еще бесконечно углубленнее, мучительнее, смутнее, чем вопросы Толстого. Даль – перед нами, и вопрос в крыльях, на которых мы полетим туда» [16, с. 667].

Можно было бы сказать, что мыслители Серебряного века «полетели» туда, куда каждый из них хотел, чтобы найти свою «даль». Во всяком случае, Розанов к концу века четко осознал и выразил отношение свое и своего поколения к Достоевскому в формуле «его вопросы и наши ответы». Можно считать такой подход важным вкладом Серебряного века в интерпретацию произведений Достоевского, потому что, несмотря на бахтинскую критику «философской монологизации» [1, с. 15], формула «его вопросы и наши ответы» сыграла большую роль в расширении и диверсификации интерпретаций этого писателя в XX в. и далее.

Что касается розановской «Легенды», то важно подчеркнуть, что в целом она содержит в себе противоречия, обусловленные спором автора с самим собой, и должна быть охарактеризована как «немонолитная» работа. Интересно было бы проследить, как же Розанов ищет ответы на вопросы, поставленные Достоевским, потому что в итоге именно он оказался, на наш взгляд, одним из самых своеобразных и, быть может, влиятельных критиков русского писателя. Чтобы убедиться в правильности этого тезиса, обратимся к анализу другой работы Розанова о Достоевском, содержание которой стало широко известно лишь недавно.

Какую «Тайну» обнаружил Розанов в Достоевском?

«Тайна. Из записной книжки писателя» (далее «Тайна») – неоконченная большая работа, которой Розанов занимался, согласно комментариям редактора, обнаружившего ее в архиве, с конца 1890-х до начала 1900-х гг. [17, с. 695–696]. По воспоминаниям П.П. Перцова, эта работа

¹ В статье «Еще о смерти Пушкина» Розанов продолжает критику образа Татьяны, утверждая, что он не отсылает к «детям»: «Вот что забыл Пушкин, рисуя свой “милый идеал”, и о чем забыл, что кощунственно выкинул из головы Достоевский, в знаменитом анализе “пушкинского и русского идеала женщины”» [16, с. 680].

была слишком большая, чтобы быть опубликованной в журналах, но была «написана в золотую его пору и ведет мысль розановскими путями, начиная от “Диалогов” Платона, через восточные культы, в глубину любимого Египта» [15, с. 270].

Кроме того, «Тайна», как она известна нам, важна именно тем, что содержит в себе рассуждения о русской литературе, в особенности о «четырех великих мистиках»: Н.В. Гоголе, Л.Ю. Лермонтове, Л.Н. Толстом и Ф.М. Достоевском. По мнению Розанова, эти писатели могут быть названы мистиками в том смысле, что они «все суть соит’альные писатели: т.е. писатели чрезвычайного внимания к чресленной стороне природы» [17, с. 482]. Как в «Легенде», так и в «Тайне» Розанов приводит весьма многочисленные и длинные цитаты из их произведений и сопровождает их такими же длинными комментариями. Как указывает Г.В. Хлебников, в этой работе типичен «прием возвращения к одному и тому же вопросу в различных местах книги с все большим углублением в предмет» [8, с. 727]. Разбирая произведения вышеуказанных писателей, Розанов углубляет свою мысль о центральности половой темы в их творчестве. Параллельно с этим он разрабатывает собственную теорию о «трансцендентности», или «ноуменальности», пола.

Стоит заметить, что Розанов дает новую оценку творчества Гоголя. В «Тайне» особое внимание обращается на «Страшную месть» ввиду того, что здесь четко показано «соит’альное тяготение отца к дочери: второй трансцендентный грех, столь же древний в человечестве, как и растление несовершеннолетних» [17, с. 383]. Данная тема связывает, по мнению Розанова, Гоголя с Достоевским, углубившим идею о еще одном «трансцендентном» грехе: ставрогинщине. Грехи, описанные ими, свидетельствуют не только о том, что они понимают чрезвычайно важное, сакральное значение пола для человека, но и о том, что они могут его притягивать по своей «трансцендентности», иначе говоря, по связности с ноуменальным миром¹. Таким образом, Гоголь, противопоставленный в «Легенде» последующим русским писателям, воссоединился с ними в глазах Розанова, хотя прежнее гоголевское понимание у него, по-видимому, не совсем исчезло, образуя как бы «старый пласт» розановского образа Гоголя.

Примечательно, что Лермонтов также принадлежит к «четырем великим мистикам». И в статье «Вечно печальная дуэль» (1898) Розанов подчеркивает особое значение поэта: оно в том, что Лермонтов, в отличие от Пушкина, знал ту «тайну выхода из природы – в Бога, из “стихий” к небу» [17, с. 139], которая открылась последующим писателям, в особенности Достоевскому и Толстому. Как известно, влиятельным оказалось розановское утверждение о «непреемственности» пушкинской линии в русской литературе: «Связь с Пушкиным последующей литературы вообще проблематична. В Пушкине есть одна, мало замеченная черта: по структуре своего духа он обращен к прошлому, а не к будущему» [17, с. 134]. В «Тайне» же Розанов откровеннее выражает свое мнение об этих поэтах:

¹ Розанов пишет о своей работе: «И, собственно – то, что мы здесь делаем, это через исследование соит’альных, т.е. поштен’альных, порывов мы разгадываем содержание поштен’ального мира» [17, с. 478].

«Sexual'ный характер поэзии Лермонтова, особенно если мы станем сравнивать ее с поэзией Пушкина или с чьей-нибудь из пушкинской школы, – ясен. Взамен не рождающей у них любви, любви как цветка жизни, как украшения минуты, у него – всегда рождающая любовь» [17, с. 417]. Коротче говоря, у Пушкина и в любовной лирике, и в «Евгении Онегине» отсутствует сексуальный контекст, что свидетельствует, по Розанову, о пропасти между ним и «четырьмя великими мистиками».

Что же касается Толстого, то хорошо известно, что Розанов никогда не чувствовал к нему настоящей близости, такой, как к Достоевскому, хотя можно уверенно сказать, что между толстовскими и розановскими темами о поле есть нечто весьма близкое [9, гл. 1; 10, гл. 6]¹. В самом деле, в «Тайне» занимает много страниц и анализ толстовских произведений. Например, Розанов придает особое значение изображениям того, как женщины – не только героини, как Кити или Анна, но и второстепенные персонажи, как Долли или дочь Ивана Ильича – притягиваются к мужчинам почти инстинктивно под «вездесущим coit'альных тяготений под битвами, земством, охотой, интригами» [17, с. 405]. Но в целом, надо сказать, для Розанова Толстой никогда не являлся источником глубокого философского интереса. В иерархии «четырех великих мистиков» Толстой занимает последнее место из-за преобладания в его произведениях темы родов над темой coitus'a: «И они все, четыре великих мистика, внимали чреслам: но их разным мигам выявления. Coit'альная сторона почти отсутствует у Толстого: миг разрешения женщины, и плодоношение в его суждущем значении, в его воспитательных, почти педагогических сторонах, есть центр его прислушивания, исходный пункт размышления и созерцания... Но чрево – это уже начало постижимого, и рационализм есть бедная сторона у Толстого, соломинка, на которой не продолжительно продержится его мощь: глубже Достоевский. Он весь в мире coitus'a» [17, с. 483].

Таким образом, в «Тайне», как и в «Легенде» и во всей его литературной критике, центральное место занимает Достоевский, поводом к чему служит самая глубокая разработка coit'альных тем в русской и, пожалуй, мировой литературе.

По этому поводу следовало бы еще раз обратиться к «трансцендентным грехам», таким как кровосмешение (инцест) и педофилия (инфантисексуализм), о которых в «Тайне» много писалось по поводу произведений Достоевского и Гоголя («Страшная месть»). Как отмечалось раньше, Розанов считает такие половые акты самыми греховными, но в то же время глубоко связанными с происхождением и основами человеческого существования. Как указывает Г.В. Хлебников, «Тайну» характеризует ориентация на «сближение и даже слияние и идентификация добра и зла в глубинах бытия» [8, с. 728].

Что касается Достоевского, то можно сказать, что в «Тайне» обращается самое пристальное внимание на ряд: свидригайловщина – ставро-

¹ М. Горький отмечал в воспоминаниях о Толстом: «Л.Н. говорил о них [свадебных обрядах. – С.Н.] очень языческие вещи, совпадая кое в чем с В.В. Розановым» [13, с. 18].

гинщина – карамазовщина, который в глазах Розанова представляет собой открытие трансцендентности «сoit’ального чувства к детскому возрасту» [17, с. 365]. По этому поводу он даже пишет следующее: «[В Достоевском] мы имеем чистого мистика, с [не]вероятным далеким влиянием. Рассыпавшегося в белых видениях такой ясности и подробности, каких мы не встречаем еще ни у кого. «Земля новая» и «небо новое» как будто в самом деле им увидены, и, собственно, они увидены им в детских genital’иях, там и здесь пересекающих решительно все его творчество» [17, с. 484].

В сравнении с этим открытием мысли о «народности» или «общении с землей» – это не более чем заимствованная и лучше выраженная Достоевским славянофильская идея: «Собственно оригинален, нов и единствен Достоевский... в понятии напр. “карамазовщины”, им впервые введенном в литературу» [17, с. 340].

Конечно, нужно сказать, что Розанов явно доводит свою интерпретацию до крайности и даже до абсурдности, как бы ни была важна сексуальная тема у Достоевского. Но стоит остановиться на том, какова идеологическая подоплека розановского нового подхода к своему кумиру, иначе говоря, какими мыслями Розанов пользуется, чтобы оправдать свои взгляды относительно пола, применяемые к Достоевскому.

Следует указать, во-первых, на ссылку на древнегреческую философию, в особенности на платонизм. В «Тайне» уделяется много страниц анализу некоторых произведений Платона и сопоставлению их с романами Достоевского. Например, Розанов видит у обоих «живое и пошпен’альное, “чресленное” чувство» [17, с. 579], с которым они как бы учат нас смотреть на мир, природу, животных, на нас самих и друг на друга. Итак, Розанов, давая отчет апокалиптических образов Версилова в «Подростке», утверждает, что в «последний день человечества» люди пробудились бы не столько к чисто духовной, сколько к «чресленной» любви, в чем заключается смысл версильских образов: «Они стали бы замечать и открыли бы в природе такие явления и тайны, каких и не предполагали прежде, ибо смотрели бы на природу новыми глазами, взглядом любовника на возлюбленную. Они просыпались бы и спешили бы целовать друг друга, торопясь любить, сознавая, что дни коротки, что это – все, что у них остается... Они стали бы нежны друг к другу и не стыдились бы того, как теперь, и ласкали бы друг друга, как дети. Встречаясь, смотрели бы друг на друга глубоким и осмысленным взглядом, и во взглядах их была бы любовь и грусть» [14, с. 343; 17, с. 580–582].

Нужно повторить, что розановская интерпретация крайне необычна и, пожалуй, неправильна. Но все-таки, как нам кажется, есть некоторое основание думать, что у Достоевского идея любви является одной из самых важных и глубоких, так что она часто продумывается как бы за пределами добра и зла, духа и плоти. Можно сказать, что Розанов особо выделил Достоевского как писателя, лучше всех показавшего такую многомерность любви. В этом отношении примечательно, что Достоевский часто пользуется апокалиптическими образами, в которых рисуется любовь в необыкновенном аспекте («фантазия» Версилова, эпилог «Преступления и наказания», «Сон смешного человека» и т.д.). Что касается Розанова, то

неслучайным представляется то, что он также обращается к апокалиптическим образам, чаще всего к образам Жены, облеченной в солнце, и Дракона в Апокалипсисе, которые служат еще одним обоснованием розановского понимания Достоевского: «Жена, на голове ее диадема из 12 звезд, облечена в солнце и под ногами ее луна: она имела во чреве и кричала от боли и мук рождения... Дракон стал перед женою, которой надлежало родить, дабы, когда она родит, пожрать ее младенца» [7, с. 523].

Хорошо известно, что эти образы были источником художественных и религиозно-философских вдохновений для Серебряного века в целом. Розанов же трактует их буквально, в контексте половых отношений, а не символично. Прочитав вышесказанное место из Апокалипсиса, он заключает: «Вот расположение – величайшего греха и очевидно величайшей правды: добро и зло в формах анатомического их сплетения. Так в Апокалипсисе, так у Платона, – у Лермонтова, Достоевского. Везде взят возраст и пол» [17, с. 523].

Кроме сочинений Платона и Апокалипсиса, Розанов ссылается, хотя намного реже, и на другие древние философские, религиозные и литературные источники, такие как труды Аристотеля, Пифагора, Библия (особенно о Лотовых дочерях), египетские мифы, произведения Сафо, Софокла и Овидия. Ясно, что вся эта «классика человечества», по намерению Розанова, помогает рассматривать «проблему Достоевского», правда, не до конца осознанную им самим, с универсальной точки зрения или даже *sub specie aeternitatis*. Для Розанова было очень важно обсуждать проблемы пола как философско-религиозные не только потому, что он действительно считал их таковыми, но и потому, что это должно было придать ему статус мыслителя или даже философа. Можно сказать, что это была его последовательная стратегия как писателя.

Между тем, важно отметить, что Розанов в «Тайне» опирается и на данные естественных наук XIX в., таких как физиология, анатомия, эмбриология и токология. Правда, его научные познания были весьма поверхностными, причем Розанов этого не скрывал, а, скорее, сам открыто подчеркивал. Например, он цитирует статью об «оплодотворении» и приводит рисунок сперматозоидов и яйца из двенадцатого тома «Энциклопедии» Брокгауза и Ефрона, вышедшего в 1897 г., чтобы показать, какие замечательные аналогии можно провести между наукой, Библией («Бытием»), «Одиссеей» и стихами Лермонтова о «любви и размножении», или, по розановскому выражению, о «нескончаемой анатомической вечности» [17, с. 472]. Таким образом, Розанов, представляя научные достижения современного ему естествознания в контексте религиозно-философских рассуждений, намеренно упрощал их, адаптируя к уровню понимания широкого круга читателей.

Показательной в данном случае является реакция Розанова на книгу американского врача-акушера Алисы Стокгэм (Alice Stockham, 1833–1912) «Токология», к русскому переводу которой предисловие написал Лев Толстой. Ссылаясь на «теорию поглощения семени» в целях управления моментом зачатия [17, с. 597], изложенную в книге Стокгэм, Розанов обнаруживает ее сходство с платоновской трактовкой любви между мужчинами, утверждая, что обе они сводятся к «вечному вздыханию, в

ласкаемом и даже в ласкающем, *sexus'a*» [17, с. 597]. Чрезмерная физиология у него смешивается с чем-то «вечным». Другими словами, «вечное» в глазах Розанова отличается некоторой гибридной или же смешанностью плотского и духовного, жизни и трансцендентности¹. Для этой цели он пользуется двоякими аргументами, т.е. религиозно-философскими и просветительно-естественнонаучными. Такая аргументация, на наш взгляд, весьма характерная для Розанова, позволила ему быть интересным мыслителем для элитарного круга читателей, с одной стороны, и публицистом для широкого круга читателей, с другой².

Таким образом, можно заключить, что в «Тайне» Розанов представил Достоевского как писателя, который лучше всех в мировой литературе описал мистику пола, в особенности «соит'альных тяготений», таящуюся в самой глубине человека и мира. Миссия же разрешить ее, как это имплицитно следует из его рассуждений, предоставлена самому Розанову. Это и есть тот «нарратив», который Розанов выбрал для себя по отношению к Достоевскому.

Вместо заключения: двуплановость контекстов интерпретации

Как мы показали, для Розанова было существенно, как понять произведения Достоевского, как подойти к ним так, чтобы уловить самое главное. Можно сказать, что развитие Розанова как литературного критика и мыслителя было определено во многом толкованием творчества Достоевского. Для Розанова, как и для других критиков и мыслителей, этот писатель оказался не только целью изучения, но и средством, позволявшим развить собственные мысли и сформировать свою философскую систему. Именно с этой целью в «Тайне» Розанов, рассуждая о творчестве Достоевского, высказывает свои тезисы о святости пола и т.д.

Как отмечалось, характерным для Розанова оказывается подход, предполагающий использование не единого, а двупланового контекста интерпретации: религиозно-философского и просветительно-естественнонаучного. Иначе говоря, он представляет Достоевского как писателя, который в принципе открыт к разным прочтениям – разным не только по содержанию, но и по модусу интерпретации. Таким образом, возвышенные идеи и чувства, изображенные в его произведениях, могут истолковываться с физиологической и плотской точек зрения, а такие биологические понятия, как сперматозоид, эмбрион и оплодотворение, могут обсуждаться на уровне анализа возвышенного и идеального. Такая двуплановость, или даже смешение двух планов, характерна, как кажется, не только для

¹ Пожалуй, об этом хорошо свидетельствует то, что Розанов представляет себе загробную жизнь в какой-то свидригайловской манере: «Мне всегда казалась смерть человека похожей на момент, когда муха переползает по краешку стола с верхней плоскости доски на нижнюю: в один момент – и совсем новое зрелище! Все – другое! Муха видит теперь ноги людей, о которых, ползая по верхней плоскости доски, она не имела никакого понятия... Смерть есть перемена не нас, но вокруг нас, совершившаяся от перемещения нашей точки зрения» [16, с. 782].

² О подобной манере розановских сочинений на тему о консерватизме мы писали ранее [4].

Розанова, но и для многих создателей того образа «Достоевского XX века», который допускает различные интерпретации, освобожденные от исторического контекста, в котором были написаны его произведения. Можно сказать, что Розанов стоит в начале того процесса «деконтекстуализации», который посредством отказа от учета исторических реалий открывает простор для более разнообразных и смелых интерпретаций.

Правда, такое прочтение ведет к «сверхсемантизации», в результате которой литературное произведение наделяется избыточными смыслами и противоречащими друг другу истолкованиями. Однако, оглядываясь на историю развития литературной критики XX в., можно сказать, что тенденция к «деконтекстуализации» и «сверхсемантизации» действительно оказала сильное влияние на многих исследователей. Романы Достоевского стали наиболее удобной и плодотворной почвой для культивирования различных текстов, или «опытов прочтения», и в этом отношении их можно сравнить, пожалуй, лишь с пьесами В. Шекспира.

Литература

Исследования

1. *Бахтин М.М.* Собрание сочинений. В 7 т. Т. 2. М.: Русские словари, 2000.
2. *Бочаров С.Г.* Об одном разговоре и вокруг него // Бочаров С.Г. Сюжеты русской литературы. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 472–502.
3. *Нонака С.* Значение писем читателей для эволюции творчества В. Розанова («В мире неясного и нерешенного» и др.) // *Japanese Slavic and East European Studies*. 2012. Vol. 33. P. 61–82.
4. *Нонака С.* Самопозиционирование консерватизма Василия Розанова // *Дальний Восток, близкая Россия: Эволюция русской культуры – взгляд из Восточной Азии* / Гречко В., Ким С.К., Нонака С. (ред.). Белград: Логос, 2015. С. 25–39.
5. *Фатеев В.А.* Жизнеописание Василия Розанова. Изд. 2. СПб.: Пушкинский Дом, 2013.
6. *Фатеев В.А.* Н.Н. Страхов: Личность. Творчество. Эпоха. СПб.: Пушкинский Дом, 2021.
7. *Фомин А.И.* «Бог послал меня с даром слова...»: Язык и стиль лирико-философской прозы В.В. Розанова. СПб.: Гуманитарная Академия, 2015.
8. *Хлебников Г.* «Тайна» и ее исследователь // Розанов В.В. Полное собрание сочинений. В 35 т. Т. 2. СПб.: Росток, 2015. С. 725–732.
9. *Matich O.* Erotic utopia: the decadent imagination in Russia's fin de siècle. Madison: University of Wisconsin Press, 2005.
10. *Mondry H.* Vasily Rozanov and the Body of Russian Literature. Bloomington: Slavica, 2010.
11. *Ure A.* Vasilii Rozanov and the Creation: The Edenic Vision and the Rejection of Eschatology. New York: Continuum, 2011.
12. *Wellek R.* A History of Modern Criticism: Volume 7, German, Russian, and Eastern European Criticism, 1900–1950. New Haven; London: Yale University Press, 1991.

Источники

13. *Горький М.* Воспоминания о Льве Николаевиче Толстом. Пг.: Издательство З.И. Гржебины, 1919.

14. *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. В 18 т. Т. 10. М.: Воскресение, 2004.
15. *Перцов П.П.* Литературные воспоминания 1890–1902 гг. М.: НЛЮ, 2002.
16. *Розанов В.В.* Полное собрание сочинений. В 35 т. Т. 1. СПб.: Росток, 2014.
17. *Розанов В.В.* Полное собрание сочинений. В 35 т. Т. 2. СПб.: Росток, 2015.
18. *Страхов Н.* Борьба с Западом в нашей литературе: исторические и критические очерки. Кн. 3. СПб.: Тип. С. Добродеева, 1896.

Nonaka, Susumu. *From “Legend” to “Mystery”*: how V. Rozanov made F. Dostoevsky a writer of the 20th century

References

1. Bakhtin, M.M. (2000), *Sobranie sochineniy* [Collected Works], in 7 vols., vol. 2, *Russkie slovari*, Moscow (in Russian).
2. Bocharov, S.G. (1999), About one conversation and around it, in: Bocharov S.G., *Syuzhety russkoy literatury* [Plots of Russian Literature], *Yazyki russkoy kultury*, Moscow, pp. 472–502 (in Russian).
3. Nonaka, S. (2012), The significance of readers' letters for the evolution of V. Rozanov's work (“In the World of the Unclear and Unresolved”, etc.), in: *Japanese Slavic and East European Studies*, vol. 33, pp. 61–82 (in Russian).
4. Nonaka, S. (2015), Self-Positioning of Vasily Rozanov's conservatism, in: Grechko, V., Kim, S.K., & Nonaka, S. (eds.), *Dalniy Vostok, blizkaya Rossiya: Evolyutsiya russkoy kultury – vzhlyad iz Vostochnoy Azii* [Far East, Close Russia: The Evolution of Russian Culture – A View from East Asia], Logos, Belgrade, pp. 25–39 (in Russian).
5. Fateev, V.A. (2013), *Zhizneopisaniye Vasiliya Rozanova* [Biography of Vasily Rozanov], 2nd ed., Pushkinskiy Dom, St. Petersburg (in Russian).
6. Fateev, V.A. (2021), *N.N. Strakhov: Lichnost'. Tvorchestvo. Epokha* [N.N. Strakhov: Personality. Work. Epoch], Pushkinskiy Dom, St. Petersburg (in Russian).
7. Fomin, A.I. (2015), “*Bog poslal menya s darom slova...*”: *Yazyk i stil' liriko-filosofskoy prozy V.V. Rozanova* [“God sent me with the gift of speech...”: Language and Style of Lyrical and Philosophical Prose of V.V. Rozanov], *Gumanitarnaya Akademiya*, St. Petersburg (in Russian).
8. Khlebnikov, G. (2015), “The Mystery” and its researcher, in: Rozanov, V.V., *Polnoe sobranie sochineniy* [Complete Works], in 35 vols, vol. 2, Rostock, St. Petersburg, pp. 725–732 (in Russian).
9. Matich, O. (2005), *Erotic utopia: the decadent imagination in Russia's fin de siècle*, University of Wisconsin Press, Madison.
10. Mondry, H. (2010), *Vasily Rozanov and the Body of Russian Literature*, Slavica, Bloomington.
11. Ure, A. (2011), *Vasilii Rozanov and the Creation: The Edenic Vision and the Rejection of Eschatology*, Continuum, New York.
12. Wellek, R. (1991), *A History of Modern Criticism: Volume 7, German, Russian, and Eastern European Criticism, 1900–1950*, Yale University Press, New Haven, London.



АНАРХИЧЕСКИЙ АНТИТЕОЛОГИЗМ М.А. БАКУНИНА И ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ АТЕИЗМ А. КОЖЕВА*

Денис Шмелев

В статье ставится проблема русских истоков неогегельянства А. Кожева (А.В. Кожевникова) и в качестве одного из них указывается антитеологизм М.А. Бакунина. Отмечается схожесть философской судьбы обоих мыслителей, фундированность их философской мысли в революционном опыте и левом гегельянстве, влияние со стороны философии Л. Фейербаха. Дается общая характеристика антитеологизму Бакунина в его сопоставлении с диалектическим атеизмом Кожева. В результате сравнительного анализа взглядов обоих философов на религию выявляются пять концептуальных моментов, которые присутствуют и в неогегельянской доктрине Кожева, и в анархизме Бакунина. Обращается внимание на то, что и Бакунин, и Кожев мыслят атеизм как средство эмансипации человека, снимающее бинарную оппозицию Господина и Раба. Подчеркивается, что в философской перспективе обоих мыслителей атеизм предстает как составляющая эгалитарного проекта, условие построения общества всеобщего равенства, где отсутствуют иерархия и стратификация. Показывается, что и Кожев, и Бакунин представляют атеизм в качестве предпосылки реализации утопического общества, в котором будут ликвидированы насилие и эксплуатация. В заключение делается вывод, что несмотря на богоборческий пафос обоих философов, их собственные проекты будущего общества представляют собой реализацию христианских ценностей (свободы, равенства, индивидуальности) в секулярной форме, что подразумевает как отрицание христианства, так и его развитие.

Ключевые слова: анархизм, М.А. Бакунин, А. Кожев, Л. Фейербах, революция, атеизм, эгалитаризм, эмансипация.

Балтийский федеральный университет
имени Иммануила Канта

The article deals with the problem of Russian philosophical origins of Aleksandr Kozhev's (A.V. Kozhevnikov) neo-Hegelianism. It is claimed that one of these origins might have been the anti-theology of Mikhail A. Bakunin. To prove this, the author emphasises the similarity of the philosophical destinies of both thinkers, the foundation of their philosophical thought on revolutionary experience and left-wing Hegelianism, and the influence of L. Feuerbach's philosophy on their views, especially on religion. The author provides a general analysis of Bakunin's anti-theology and compares it with Kozhev's dialectical atheism. As a result of the comparative analysis of both philosophers' views on religion, five conceptual points are proposed, which are relevant to both Kozhev's neo-Hegelian doctrine and Bakunin's theory of anarchism. Attention is drawn to the fact that Bakunin and Kozhev considered atheism as a means of human emancipation, which removes the binary opposition of Master and Slave. It is emphasized that in the philosophical perspective of both thinkers atheism appears as a component of the egalitarian project, a condition for building a society of universal equality, where there is no hierarchy and stratification. It is shown that both Kozhev and Bakunin regarded atheism as a prerequisite for the realization of a utopian society in which violence and exploitation will be eliminated. It is concluded that despite the theophobic pathos of both philosophers, their own projects of the future society represent the realization of Christian values (freedom, equality, individuality) in a secular form, which implies both the negation of Christianity and its development.

Keywords: anarchism, M.A. Bakunin, A. Kozhev, L. Feuerbach, revolution, atheism, egalitarianism, emancipation.

© Шмелев Д.А., 2023

<https://doi.org/10.31119/phlog.2023.2.205>

* Данное исследование было поддержано из средств программы стратегического академического лидерства «Приоритет 2030» БФУ им. И. Канта.

Александр Кожев (Кожевников) – персона довольно важная для западной философии XX в. Своей антропологической интерпретацией Г.В.Ф. Гегеля он оказал влияние на французскую философию новой волны. Достаточно упомянуть, что с лекциями Кожева были знакомы ведущие интеллектуалы того времени: Жорж Батай, Жак Лакан, Морис Мерло-Понти, Жан-Поль Сартр, Альбер Камю, Раймон Арон и Ханна Арендт. В исследовательской литературе Кожев фигурирует большей частью как представитель европейской философской мысли. Проблема русского влияния, как правило, ограничивается указанием на В.С. Соловьева (причем о позднем, эсхатологическом периоде его творчества речь практически не идет), о религиозной метафизике которого Кожев написал диссертацию и защитил ее в Гейдельбергском университете.

Немалый вклад в русскую и европейскую философию внес и во многом полярный по отношению к Соловьеву мыслитель – М.А. Бакунин. О близости стилей философствования Кожева и Бакунина, в частности, писал А.М. Руткевич, утверждая, что «негативная диалектика Бакунина также перекликается с той трактовкой диалектики Гегеля, которую мы находим у Кожева» [4, с. 16]. Несмотря на это, кажется уместным говорить об определенном дефиците в отечественной и зарубежной историко-философской науке исследований, сопоставляющих между собой философские воззрения Бакунина и Кожева и поднимающих вопрос о возможности интеллектуального влияния первого на второго. Цель настоящей статьи состоит в том, чтобы хотя бы частично восполнить этот пробел, и речь будет идти о сугубо концептуальных совпадениях между бакунинской и кожевовской версиями философии религии.

Перед тем как непосредственно перейти к центральной теме, следует упомянуть о том, что сближает Бакунина и Кожева. Во-первых, стоит сказать об определенной схожести их философской судьбы. Как и Бакунин, Кожев вынужден был заниматься философским творчеством, находясь в эмиграции, причем в обоих случаях всему виной оказалась революция: только если Октябрьская революция сделала невозможным последующее пребывание Кожева в большевистской России, то бунтовщик Бакунин, жаждущий революционных обновлений, уже по самой своей революционной сути оставаться в царской России не мог. Кроме того, как Бакунин и многие другие представители русской философской мысли XIX в., так и Кожев были заморожены творчеством Гегеля, которому они оба дали «левую» интерпретацию.

Во-вторых, у Бакунина и Кожева революция выступает одним из центральных пунктов философской рефлексии (вспомним такие бакунинские понятия, как «бунт» и «социальная революция», а также кожевовскую «борьбу за признание» и «последнюю битву за признание», отождествляемые русско-французским философом с революционными потрясениями), будучи одним из важнейших биографических фактов, который напрямую связан с философской мыслью, а в случае Кожева и вовсе ее фундирует. Бакунин – это настоящий революционер, поддерживавший многие революционные движения и принимавший участие в революционных восстаниях (прежде всего, в Пражском восстании 1848 г. и в Дрезденском восстании 1848 г., в котором он действовал как полевой

командир). Русская, а вернее, славянская революция, перерастающая в революцию мировую, была его мечтой. Кожев же выступает как свидетель Русской революции 1917 г., которую он встречает в семнадцатилетнем возрасте. Летом того же года у него погибает отчим, пытавшийся спасти от разграбления загородное имение, в 1918 г. уже сам Кожев оказывается арестован за «спекуляцию» и три дня ожидает возможного расстрела в подвале ЧК. Впоследствии он эмигрирует, но не потому, что не принимал революцию, а потому, что он, будучи выходцем из так называемого «эксплуататорского класса» (купеческой семьи), не мог получить высшее образование при власти большевиков [2, с. 205–211]. В эмиграции Кожев становится заинтересованным наблюдателем сталинского СССР, осмысляя его из пространственного поля собственной философской перспективы и даже называя себя в тридцатые годы сталинистом. Здесь уместно также вспомнить слова Кожева, переданные его переводчиком на немецкий Ирингом Фетчином о том, что интерес к К. Марксу и Гегелю был связан с его биографией, а именно эмиграцией в связи с революцией: «Он хотел знать, что вело к таким событиям, перед которыми бессилён индивид» [9, с. 7].

В-третьих, если относить Бакунина и Кожева к какой-либо философской школе, то ею будет гегельянство, а точнее, левое гегельянство, в котором существенный акцент зачастую ставился на «негативности», революции, атеизме. Написанная Бакуниным на немецком языке в 1842 г. статья «Реакция в Германии» – это, как пишет А. Валицкий, «одна из первых серьезных попыток леворадикальной интерпретации гегельянства» [1, с. 135]. Наконец, допустить возможность бакунинского влияния на Кожева можно хотя бы потому, что Бакунин – личность, интеллектуальное влияние которой не ограничивается одной Россией. Это крупный мыслитель, важный для мирового левого движения в целом. Он напрямую полемизировал с Марксом. Мы думаем, что Кожев попросту не мог им не заинтересоваться.

Следует упомянуть, что Бакунин, как впоследствии и Кожев, испытал определенное влияние философии Людвиг Фейербаха, утверждавшего, что религия – это не столько плод обмана и невежества, сколько явление бессознательной антропологии. «Человеческое бессознательно превращают в божественное, чтобы затем сознательно вывести человеческое как вторичное из человеческого, представленного божественным», – пишет немецкий философ [17, с. 16]. Таким образом, не Бог создает человека, а человек создает Бога по собственному образу, идеализируя в представлении о высшем существе собственный облик. Исторически религия сыграла позитивную роль, поскольку являлась выражением лучших человеческих идей и чувств, консолидируя разные сферы человеческой деятельности. Однако ее созидательное значение ушло в прошлое. Бог – это отчужденная сущность человека, которую нужно преодолеть. Человечество должно, отказавшись от представления о трансцендентном, научиться «довольствоваться данным миром», быть нравственным и счастливым уже без Бога.

Бакунин разделяет такое представление о религии. Религиозное небо, утверждает русский анархист, «есть ни что иное, как мираж, в кото-

ром экзальтированный невежеством и верой человек находит свое собственное изображение, но увеличенное и опрокинутое» [10, с. 159], т.е. «антропоморфизм составляет саму сущность всякой религии» [14, с. 82]. При этом исторически религия необходима, ее роль позитивна: «Религия... – это первое пробуждение человеческого разума в форме божественного неразумия; это первый проблеск человеческой истины сквозь божественные покровы лжи; это первое проявление человеческой морали, справедливости и права сквозь исторические несправедливости божественной благодати; наконец, это первый опыт свободы» [14, с. 83]. Помимо этого, религия, являясь источником морали и права, обуздывает в человеке животное начало.

Однако религия, согласно Бакунину, наносит и колоссальный ущерб человечеству. Во-первых, она является основанием государства, всегда представленного в анархизме насильственным, принудительным, аморальным. Бакунин пишет, что государство – это «алтарь политической религии, на котором приносится в жертву естественное общество; это всепожиратель, живущий человеческими жертвами, подобно церкви. Государство... – меньший брат церкви» [12, с. 88]. Религия же санкционирует его деятельность и призывает граждан повиноваться власти. Более того, государство оказывается производным от религии: «Религиозное сознание создает его в среде естественного общества» [12, с. 88]. Власть неоткуда черпать свой авторитет, помимо сферы сакрального. Во-вторых, религия и государство обладают одной и той же репрессивной сущностью, зиждущейся на антропологическом пессимизме – представлении о том, что человек несовершенен и от природы склонен к пороку, а потому его свободу нужно ограничить. Отсюда и свойственная религии и государству потребность в дисциплине, сковывающей человека.

В-третьих, Бакунин пишет: «Верховное существо тотчас же представляется как абсолютный господин, как мысль, воля, первоисток – как творец и устроитель всех вещей. Ничто не может более соперничать с ним и все должно исчезнуть в его присутствии: всякая истина пребывает в нем одном и каждое существо, сколь бы могущественным оно ни казалось, включая самого человека, отныне может существовать лишь с божьего соизволения» [14, с. 81]. Бакунин резюмирует: «...если Бог есть, он является неизменно вечным, высшим, абсолютным господином, а раз существует этот господин, человек – раб. Если же человек – раб, для него невозможны ни справедливость, ни равенство, ни братство, ни благополучие» [10, с. 163]. Иными словами, религия производит бинарную оппозицию «господин/раб», где Бог оказывается безусловным господином, а человек – ему послушным рабом, что усекает изначальную человеческую свободу, поскольку человек неизбежно впадает в отношение зависимости от столь совершенного существа. Рабство же Бакунин определяет как «наличность некоторого господина над нами, законодателя, стоящего вне того, кем он управляет» [10, с. 164]. В действительности человек, конечно, становится рабом самого себя, рабом собственного представления, поскольку Бог – его творение, которое при этом оказывается выше в статусе его самого, отчего невозможны равные отношения. Если же человек хочет быть свободным и действительно добиться всеобщего

равенства, он должен отказаться от Бога, отвергнуть потустороннее, идеальное, приняв целиком этот мир, данный в его материальности.

Здесь необходимо сделать небольшое отступление, упомянув о том, что анархизм для Бакунина – это не просто «безвластие», а, как отмечает А.А. Тесля, «возможность иного не просто принципа социальности, но и одновременно взгляда на реальность, взгляда на само устройство мира» [5], взгляда, который отрицает «архэ», сам принцип существующего. Последнее предполагает иерархию, исходящую из одного начала, которое впоследствии разворачивается, проецируясь на все остальное. Здесь задействована логика пирамиды: есть некий базовый принцип и его конкретные проявления, существующие по причине причастности к нему. Отсюда следует, что Бог и есть этот базовый принцип, «архэ», а государство – одна из его проекций. Он является самым фундаментом иерархических отношений господства и подчинения, от которых политическая власть только производна. По этой причине бакунизм – это радикальный атеизм, «антитеологизм»: бессмысленно бороться с государством, пока живо представление о Боге, поскольку оно неизбежно воспроизводит властную вертикаль. Поэтому предпосылкой «социальной революции» должен быть подрыв авторитета религии и отказ от Бога – гаранта текущего уклада жизни. Как пишет Н.А. Бердяев, «уничтожение государства есть прежде всего смерть Бога в человеческих сердцах, идеал безвластия есть прежде всего освобождение от власти Божьей, на которой покоится и всякая государственная власть» [15, с. 143].

Следует сказать, что несмотря на то, что русский анархист открыто заявлял о своем богоборчестве, его собственный проект утопического общества может быть ретроспективно прочитан как секулярная интерпретация христианства и земная религия человекобожества. В 1864 г. Бакунин писал: «...за всеми божественными религиями должен последовать Социализм, который, взятый в религиозном смысле, есть вера в исполнение предназначения человека на земле... Догматы Никейского собора она <Великая революция 1789 и 1793 годов> заменила только тремя словами: Свобода, Равенство, Братство – плодотворным символом, в котором заключено все будущее, все благородство и счастье человечества! Это новая религия, земная религия человеческого рода, противопоставленная небесной религии божества! В одно и то же время это и осуществление, и радикальное отрицание идей Христианства» [11, с. 265]. Такой квазирелигиозный оттенок бакунизма появляется еще в сороковые годы, когда Бакунин сам считал себя теистом, христианином¹. Тогда он писал: «Да, только нам одним, именуемым врагами христианской религии, нам одним предназначено и даже вменено в высочайший долг в самый разгар борьбы действительно выполнять высочайшую заповедь Христа, в которой единственно заключена сущность истинного христианства – любовь» [13, с. 213].

После рассмотрения бакунинского антитеологизма следует перейти к диалектическому атеизму Кожева. Последний, как и Бакунин, разделял фейербаховский тезис о религии как бессознательной антропологии и

¹ См. подробнее о бакунинском понимании христианства [3, с. 181–188]

также упоминал о ее позитивной роли в истории, рассуждая при этом только о христианстве. Конструктивное и деструктивное значение христианской религии в воззрениях Кожева становится понятно в контексте его антропологии и философии истории.

Кожев считает, что человека делает человеком «желание признания», суть которого – становление в глазах другого индивида (в перспективе в глазах всего общества) абсолютной ценностью, которая подчиняет себе все прочие ценности и представляется как нечто неповторимое, т.е. понимается как индивидуальность. Человек, понятый посредством «желания признания», предстает в данной оптике как негативность, поскольку сама суть его бытия – это перманентное отрицание, направленное как на внешний мир (природу), так и на внутренний (подавление животного начала). Именно «желание признания» побуждает человека подвергнуть отрицанию животный инстинкт самосохранения и вступить в смертельную борьбу с себе подобными, чтобы силой заставить другого признать себя в качестве Человека. В результате победитель становится Господином, а проигравший – Рабом, за которым отрицается человечность и который вынужден трудиться на Господина, оставляя ему лишь акт потребления, отчего он деградирует. Эта диалектика Раба и Господина рождает человеческую историю, являясь самим ее принципом и повторяется в виде войн и революций. Когда же она завершится, настанет «конец истории». Тогда случится синтез Раба и Господина в фигуре Гражданина, а «желание признания» окажется удовлетворено в рамках общества всеобщего признания, где один признает другого как равного по праву. Согласно Кожеву, это возможно лишь в Тотальной Империи, однородном и гомогенном государстве, которое не имеет территориальных границ и в котором ликвидируются национальные, классовые, религиозные и другие различия между людьми, поскольку оно включает в себя человека как такового. Ведет же к нему финальная революция, «последняя битва за признание».

Возвращаясь к теме религии, следует сказать, что Кожев видит в христианстве несколько достоинств, главное из которых состоит в том, что в христианском учении содержится прообраз всеобщего признания. Христианство утверждает онтологическое равенство людей перед Богом и тем самым минимизирует отношения Раба и Господина, поскольку уравнивает первого и второго в статусе рабов Божиих. Также христианство привносит в мир персонализм – представление о каждом человеке как о личности («внутренний человек»). Кроме того, новацией христианства является идея Богочеловека, что «открывает тождество Бога и человека, тождество, которое мы должны интерпретировать буквально» [16, с. 323]. Целью же человеческой жизни объявляется «обожение», становление Богом, доступное каждому, поскольку, как отмечает Джефф Лав, «фигура Христа действует как образ демократизации Бога» [6, с. 147]. Все это очень близко взглядам Кожева, поскольку собственную философию он именуется «антропотезисом».

Однако христианство все же не дает подлинного всеобщего признания. Во-первых, признание может быть даровано лишь после смерти, а в посястороннем мире оно не гарантировано. Во-вторых, несмотря на то,

что христианство минимизирует отношения «Господин/Раб», оно его не отрицает, поскольку христианское сознание – это рабское сознание, ведь христианин – раб Божий, что, согласно интерпретации Майкла С. Рота, только «способствует интернализации Господина и, таким образом, универсализации рабства» [8, с. 114]. Бог – всесовершенное существо, на фоне которого человек радикально несовершенен; никакое всеобщее равенство невозможно при наличии самой его фигуры. Таким образом, человек оказывается поработчен собственной, идеальной проекцией самого себя. Как комментирует этот пункт доктрины Кожева Патрик Райли, «пока существует рабство – господину ли, Богу или капиталу, – человек никогда не будет по-настоящему “удовлетворен” или по-настоящему свободен, поскольку истинное удовлетворение и свобода происходят от “признания” равного равным» [7, с. 8]. Бог же – это абсолютный Господин, тогда атеизм – средство освобождения от него.

И как раз здесь и начинается разговор о том, что можно назвать диалектическим атеизмом Кожева, поскольку русско-французский неогегельянец считает, что сама суть христианства, представившего Бога как человека, – это атеизм, поскольку в такой интерпретации он ведет к полноценной реализации христианского представления об индивидуальности и христианского требования равенства. То есть это атеизм, который в снятом виде хранит в себе истину, содержащуюся в христианстве, и реализует ее в секулярной форме. Кожев пишет, что для того, «чтобы осуществить Христианство, осуществляя в эмпирическом Мире антропологический идеал Индивидуальности, необходимо упразднить христианские религию и теологию» [16, с. 199].

Более того, атеизм Кожева – это антропотеизм, поскольку после появления христианского представления о Богочеловеке и обожении следующим шагом станет это объявление тождества человека и Бога, что должно понимать буквально: человек – это и есть Бог, но Бог принципиально конечный (трансцендентная фигура отсутствует), существо совершенное, абсолютно свободное, верное лишь своему имманентному и принимающее свою негативную природу. Таким образом, человек после конца истории себя обожествляет.

Следует упомянуть и о связи диалектического атеизма Кожева с революцией. Представляя в качестве прообраза «последней битвы за признание» Французскую революцию, Кожев пишет, что ее предпосылкой являлось Просвещение, главный вклад в дело революции которого состоял в пропаганде атеизма. Однако и сама революция, а конкретно опыт «террора», ведет к атеизму: «Вплоть до этого мига (до того, как им овладел Ужас) Человек (еще Раб) все еще будет отделять душу от тела, он все еще будет христианином. Но благодаря Террору/Ужасу он поймет, что... хочет жить, жить телом и душой здесь, на земле, потому что только это ему на самом деле и нужно и только это принесет ему удовлетворение» [16, с. 183]. «И еще раз: именно Ужас-Террор кладет конец Рабству, упраздняет сами отношения Господства и Рабства, а значит, и Христианство. Отныне Человек будет искать удовлетворение здесь, на земле», – резюмирует Кожев [16, с. 183]. При этом революционеры, стремящиеся построить общество всеобщего признания, на деле воплощают в жизнь

христианские ценности (индивидуальность, равенство, свобода). Как отмечает Майкл С. Рот, здесь «христианская любовь реализуется через историческое действие» [8, с. 115], что похоже на слова раннего Бакунина о революционерах, которые в своей борьбе выполняют главную евангельскую заповедь – любовь.

Подводя итог вышесказанному, можно сделать вывод, что антитеологизм Бакунина и диалектический атеизм Кожева имеют ряд схожих черт:

1) в интеллектуальных построениях обоих мыслителей, испытавших влияние философии Фейербаха, атеизм находится в связке с революцией и выступает как ее предварительное условие и дальнейший итог (состояние свободного постреволюционного общества);

2) в обоих случаях атеизм мыслится как средство эмансипации человека: подлинное освобождение, а именно снятие самой бинарной оппозиции Господина и Раба возможно только посредством избавления от религии, поскольку в противном случае человек, лишившись земного Господина, останется Рабом Бога;

3) и у Бакунина, и у Кожева атеизм – это составляющая радикально-эгалитарного проекта, цель которого – общество всеобщего равенства, в котором отсутствуют иерархия и стратификация; само наличие трансцендентной фигуры мыслится как препятствие, поскольку вносит в равные, горизонтальные отношения асимметрию;

4) как в бакунинской, так и в доктрине Кожева атеизм предстает как предпосылка реализации утопического общества, в рамках которого нет рабов и господ, нет ни угнетения, ни эксплуатации, ни насилия, ни принуждения (федералистская анархия Бакунина и «общество всеобщего признания» Кожева);

5) при всем богоборческом пафосе у обоих философов проект будущего общества, предполагающий в качестве собственной предпосылки атеизм, во многом похож на секулярную интерпретацию и последующую реализацию христианских ценностей в секулярной форме (свобода, равенство, индивидуальность), что влечет за собой одновременно и отрицание христианства, и его исполнение.

Литература

Исследования

1. *Валицкий А.* История русской мысли от просвещения до марксизма. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2013.
2. *Грановская О.Л., Дроздова Д.Н., Руткевич А.М.* Перекрестки культур: Александр Койре, Александр Кожев, Исайя Берлин. М.: Политическая энциклопедия, 2021.
3. *Евлампиев И.И.* «Анархизм» Л.Н. Толстого и его возможные философские основания // Русская литература и философия: пути взаимодействия. № 1. М.: Водолей, 2018. С. 180–195.
4. *Руткевич А.М.* Формирование философии Александра Кожева. М.: ВШЭ, 2015.

5. Тесля А.А. Федерация без начала: анархизм Михаила Бакунина // Magisteria. URL: <https://magisteria.ru/socialism/bakunin>.
6. Love J. *The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève*. New York: Columbia University Press, 2018.
7. Riley P. Introduction to the Reading of Alexandre Kojève // *Political Theory*. Vol. 9, No. 1 (Feb., 1981). P. 5–48.
8. Roth M.S. *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-century France*. Ithaca NY: Cornell University Press, 1988.
9. Fetscher I. Vorwort des Herausgebers zur deutschen Erstausgabe // Kojève A. Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.

Источники

10. Бакунин М.А. Исторические софизмы доктринерской школы немецких коммунистов // Бакунин М.А. Избранные сочинения. В 5 т. Т. 2. М., 1919. С. 137–295.
11. Бакунин М.А. Международное тайное общество освобождения человечества // Бакунин М.А. Избранные философские сочинения и письма. М.: Мысль, 1987. С. 258–274.
12. Бакунин М.А. Письма о патриотизме // Бакунин М.А. Избранные сочинения. В 5 т. Т. 4. М., 1919. С. 79–109.
13. Бакунин М.А. Реакция в Германии // Бакунин М.А. Избранные философские сочинения и письма. М.: Мысль, 1987. С. 207–226.
14. Бакунин М.А. Федерализм, социализм и антитеологизм // Бакунин М.А. Философия. Социология. Политика. М.: Правда, 1989. С. 11–124.
15. Бердяев Н.А. Анархизм // Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: Изд. М.В. Пирожкова, 1907. С. 130–156.
16. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003.
17. Фейербах Л. К критике позитивной философии // Фейербах Л. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1995. С. 5–23.

Shmelev, Denis A. *M.A. Bakunin's anarchist anti-theologism and A. Kozhev's dialectical atheism*

References

1. Walicki, A. (2013), *Istoriya russkoy mysli ot prosveshcheniya do marksizma* [History of Russian Thought from Enlightenment to Marxism], Moscow: Canon +, ROOI “Reabilitatsiya” (in Russian).
2. Granovskaya, O.L., Drozdova, D.N., & Rutkevich, A.M. (2021), *Perekrestki kultur: Aleksandr Koyre, Aleksandr Kozhev, Isayya Berlin* [Crossroads of Cultures: Alexander Koyre, Alexander Kozhev, Isaiah Berlin], Politicheskaya entsiklopediya, Moscow (in Russian).
3. Evlampiev, I.I. (2018), L. Tolstoy’s “anarchism” and its possible philosophical foundations, in: *Russkaya literatura i filozofiya: puti vzaimodejstviya* [Russian Literature and Philosophy: Ways of Interaction], no. 1, Vodoley, Moscow, pp.180–195 (in Russian).

4. Rutkevich, A.M. (2015), *Formirovanie filosofii Aleksandra Kozheva* [Formation of Alexander Kozhev's Philosophy], Vysshaya shkola ekonomiki, Moscow (in Russian).
5. Teslya, A.A. (2021), *Federatsiya bez nachala: anarkhizm Mikhaila Bakunina* [Federation without a beginning: Mikhail Bakunin's anarchism], *Magisteria*, URL: <https://magisteria.ru/socialism/bakunin>.
6. Love, J. (2018), *The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève*, Columbia University Press, New York.
7. Riley, P. (1981), Introduction to the Reading of Alexandre Kojève, *Political Theory*, vol. 9, no. 1, pp. 5–48.
8. Roth, M.S. (1988), *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-century France*, Cornell University Press, Ithaca NY.
9. Fetscher, I. (1975), Vorwort des Herausgebers zur deutschen Erstausgabe, in: Kojève, A., *Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

ИССЛЕДОВАНИЯ
RESEARCH



НАУЧНОЕ И ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ Э.Л. РАДЛОВА В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА*

Анна Зиновьева

Виктор Куприянов

Проводится попытка актуализации научного и философского наследия историка философии, переводчика и филолога Э.Л. Радлова. Реконструируются его биография, период обучения в Санкт-Петербургском университете. Указывается принадлежность Радлова к философской школе М.И. Владиславлева. Авторы показывают, что значительное влияние на становление Радлова как философа оказали командировки за границу. И хотя за годы преподавательской деятельности Радлова вокруг него не сложилось философской школы, тем не менее, из плеяды его учениц сформировался «радловский кружок», который внес вклад в развитие интеллектуальной культуры России. В статье демонстрируется научный вклад Радлова в изучение истории античной, европейской и русской философии. Помимо творчества Радлова, в статье рассматриваются культурный контекст эпохи, а также внешние административно-институциональные рамки, в которых развивались наука и философия в Петербурге в конце XIX – начале XX в. В статье указывается, что наследие Радлова до сих пор остается не до конца изученным историками философии, как и его биография, где по-прежнему имеются лакуны и неточности.

Ключевые слова: Э.Л. Радлов, Петербургский университет, Философское общество, петербургская философская школа.

© Зиновьева А.П., 2023

© Куприянов В.А., 2023

Российский государственный исторический архив

С.-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова РАН

The article provides an attempt actualize the scientific and philosophical heritage of the historian of philosophy, translator and philologist Ernest L. Radlov. His biography, the period of study at St. Petersburg University are reconstructed. The authors point out that Radlov belonged to the philosophical school of Mikhail I. Vladislavlev. It is shown that a significant influence on the formation of Radlov as a philosopher had business trips abroad. Although Radlov did not form any philosophical school, which he led during his years of teaching philosophy, a “Radlov’s circle” emerged from his students; this group of philosophers contributed to the development of intellectual culture in Russia. The article demonstrates Radlov’s scientific contribution to the study of the history of ancient, European and Russian philosophy. In addition to Radlov’s work, the article examines the cultural context of the era, as well as the external administrative and institutional framework within which science and philosophy developed in St. Petersburg in the late 19th and early 20th centuries. The article points out that Radlov’s legacy still remains incompletely studied by historians of philosophy, as does his biography, which still contains lacunas and inaccuracies.

Keywords: E.L. Radlov, Petersburg University, Philosophical Society, Saint-Petersburg philosophical school.

<https://doi.org/10.31119/phlog.2023.2.208>

* Исследование выполнено при поддержке РФФ (проект № 21-18-00153 «Идея империи и идея революции: два полюса русского общественно-политического мировоззрения в философии и культуре XIX–XXI веков (Санкт-Петербургский государственный университет).

Эрнест Леопольдович Радлов (1854–1928) – выдающийся философ, литературовед и историк философии конца XIX – начала XX в. – внес существенный вклад в становление профессиональной философии в России и в развитие российских историко-философских исследований. Научная, литературная и философская деятельность Э.Л. Радлова началась в 1880-е гг., когда были опубликованы первые его работы (рецензии, самостоятельные философские исследования и переводы) и продолжалась вплоть до его смерти, охватив в целом период длительностью сорок три года. Э.Л. Радлов внес вклад в изучение отечественной и зарубежной истории философии, теоретическую философию, в этику, в литературоведение и в эстетику, а также в историю естественных наук. Для философской культуры России конца XIX – начала XX в. Радлов оказался важной фигурой, будучи вовлеченным во все значимые философские проекты того времени. Сеть его контактов показывает, что он был знаком практически со всеми ведущими российскими философами своего времени, а с некоторыми из них его связывали десятилетия дружбы. Тем не менее творческая деятельность Радлова до сих пор остается мало исследованной, что обуславливает наличие множества лакун как в его биографии, так и в понимании социальных контекстов русской философии и культуры его времени. На сегодня можно констатировать, что биография и творческое наследие Радлова известны историкам русской философии лишь фрагментарно. Относительно исследованными можно признать общую биографию Радлова и его деятельность на посту директора Публичной библиотеки [3], его отношения с А.И. Введенским [10; 11, с. 404–559; 12, с. 191–325] и судьбу его библиотеки [8]. Также опубликованы документы, проливающие свет на его деятельность в «Вольной философской ассоциации» («Вольфиле») [2]. Однако общей картины творческого наследия Радлова, а также его подробной биографии до сих пор нет. В данной статье предпринимается реконструкция биографии Э.Л. Радлова, учитывающая ранее неизвестные факты.

Детство, студенческие годы Э.Л. Радлова и начало его философского творчества (1870–1890 гг.)

Эрнест Леопольдович (Львович) Радлов родился в 20 ноября (2 декабря) 1854 г. Санкт-Петербурге в семье хранителя этнографического музея Санкт-Петербургской Академии наук, позже директора Ларинской гимназии (с 1864 г.) и затем 6-й Петербургской гимназии (с 1865 г.) Льва Федоровича (Леопольда Фридриховича) Радлова (1818–1865). Э.Л. Радлов происходил из саксонского рода, первым представителем которого был в XVII в. портной из г. Ашерслебен. Фамилия рода образована от чешского названия сохи (radlo). Также известно, что предки Э.Л. Радлова – Иоганн Ралофф (1646–1707) был школьным учителем, пастором в местечке Гундорф, недалеко от Лейпцига. Первым из предков Радлова, кто приехал в Россию и обосновался здесь был дед Э.Л. Радлова – Карл Фридрих Радлов (1783–1842). Он происходил из семьи духовного звания в г. Лаухштедт, изучал богословские науки и филологию в Лейпцигском университете, затем начал педагогическую деятельность. В службу вступил в качестве учителя в Лейпцигскую вольную школу в 1803 г. В 1806–

1807 г. приехал в С.-Петербург и поступил учителем в семью М.И. Ламздорфа, воспитателя великого князя Николая Павловича. В 1811 г. был приглашен на должность профессора словесности и латинского языка Конрадинской гимназии в Данциге (Гданьск), но в том же году вернулся в Россию, так как Данциг был оккупирован французскими войсками. Вернувшись в столицу, стал преподавать в учебном заведении пастора Ф. Муральта, с 1819 г. преподавал немецкий язык в Главном немецком училище Св. Петра. Карл Фридрих также преподавал латинскую словесность в Санкт-Петербургской губернской гимназии (2-я гимназия). Защитил диссертацию, которая называлась «*De studio linguarum antiquarum saepe neglecto eoque melius distituyendo*». Вместо профессора Гедике, К.Ф. Радлова утвердили адъюнктом латинской словесности по кафедре римской словесности в Санкт-Петербургском Императорском университете, который он позже был вынужден покинуть из-за «дела профессоров» (1820–1822 гг.). В ходе разбирательств К.Ф. Радлов вместе с ректором М.А. Балугьянским, филологом-классиком Ф.Б. Грефе, словесником Н.И. Бутырским, математиком Д.С. Чижовым настаивал на честности и невинности профессоров [6]. Несмотря на протест многих профессоров, высшее административное вмешательство принудило уволить профессоров Германа, Раупаха и Арсеньева. Вслед за ними, не желая мириться с деспотическими методами, университет покинули Балугьянский, Плисов, Радлов [20, с. 32, 39]. В результате этого конфликта К.Ф. Радлов удалился в имение жены под Дерптом, но и там не оставил преподавания, организовав при Дерптском университете подготовительные курсы для поступления и пансион в г. Феллине [21; 2–3].

Отец Эрнста Леопольдовича – Лев Федорович (Леопольд Фридрихович) Радлов (1818–1865) родился 29 октября 1818 г., получил домашнее воспитание под руководством отца, затем поступил в Главный Педагогический институт, который окончил в 1839 г. В том же году получил назначение учителем греческого языка в Новгородскую гимназию, затем был перемещен учителем латинского языка во 2-ю Петербургскую гимназию. В 1846 г. он получил должность хранителя этнографического музея Академии наук с чином коллежского советника. Леопольд Федорович в течение нескольких десятилетий усердно занимался каталогизацией и распределением музейных предметов, подробно изучая описание кругосветных путешествий русских и иностранных мореплавателей. Одновременно с этим в 1850-е гг. он выпустил в Академии наук несколько брошюр, посвященных народам Северной Америки, обитавших на русских территориях, исследовал язык чукчей и коряков, побывал в Копенгагене, Стокгольме и Мекленбурге, изучая устройство европейских музеев [20, л. 2, 3]. Знание иностранных языков – английского, датского и шведского – давало возможность ознакомиться с подлинниками источников о северных древностях. Как отмечают его коллеги (в частности И.П. Лерх), Л.Ф. Радлов внес значительный вклад в переводную научную литературу; он переводил статьи Ворсо, Стенструпа и Бруцелиуса. В течение нескольких лет Л.Ф. Радлов исследовал язык колош, однако, эти труды остались неизданными. С 1862 г. Л.Ф. Радлов состоял членом-

корреспондентом Императорского Археологического Общества и членом-сотрудником Императорского Русского Географического Общества.

Детство и юность Эрнеста Львовича Радлова прошли в среде петербургской интеллигенции. Отец и оба деда занимались наукой, интерес к которой передался и Эрнесту. Определенное влияние на будущего философа оказал его дядя Эдмунд Федорович Радлов. По образованию он был химиком, так же, как и другие представители семьи Радловых, окончил Петербургский университет, но по разряду естественных наук и какое-то время был лаборантом у профессора А.А. Воскресенского, сотрудничал с Д.С. Менделеевым. В 1852–1854 гг. он работал лаборантом в Павловском институте, преподавал химию в Морском корпусе. В 1857 и 1860 гг. был командирован за границу «для посещения европейских лабораторий и приобретения некоторых аппаратов для университета» [22, л. 3.]. Затем преподавал во втором кадетском корпусе (1861–1863), с сентября 1865 г. – репетитор Института инженеров путей сообщения. Несколько раз избирался библиотекарем этого института, в течение нескольких лет преподавал физику в строительном училище при Техничко-строительном комитете Министерства внутренних дел.

Кроме Эрнеста, в семье Леопольда Федоровича Радлова в браке с Матильдой Федоровной Стефан родилось еще три сына: Отто (1849), Герман (1852) и Фридрих (1858). Так как родители были лютеране, маленького Эрнста Густава Вильгельма Радлофа крестили в церкви Святой Екатерины, в подростковом возрасте он прошел таинство конфирмации в церкви Святого Николая в Ревеле 22 августа 1871 г. Эрнест Радлов учился в 6-й Санкт-Петербургской гимназии. Сохранившийся аттестат дает возможность узнать, как он учился в школе. В целом Радлов учился хорошо, лучше всего ему давались Закон Божий и немецкий язык, затем греческий, латинский и французский; естественнонаучные предметы (математика, физика география), как видится, не слишком его интересовали, по русскому языку и словесности юный Эрнест не блистал успехами (Закон Божий – 5, немецкий – 5, русский язык и словесность – 3–4, логики нет, латинский и греческий – 4, математика 4–5, физика и география – 4, история – 3–4, немецкий – 5, французский – 4).

Э.Л. Радлов был выпускником Санкт-Петербургского университета. В университет на историко-филологический факультет он поступил в 1873 г. Выбор учебного отделения был обусловлен личным желанием Радлова и поддержан его семьей. Студенческие годы Радлова были проведены в постоянной учебе, изучении научной литературы и языков. Он вспоминал, что мало общался со сверстниками, много читал книги и ходил в университетскую библиотеку. Во время обучения Радлов определился с будущей темой научных сочинений, которая была обусловлена достаточно рано проявившейся склонностью к древним языкам и античной философии. Его внимание было сконцентрировано на изучении философии Платона. За выпускное сочинение о сравнительных диалогах Платона Радлов был удостоен золотой медали в 1877 г. [23, л. 1.]. В студенческие годы Э.Л. Радлов был учеником М.И. Владиславлева (1840–1890) – видного российского философа и психолога, с 1887 по 1890 гг. ректора университета, которому за время своей профессорско-преподава-

тельской деятельности удалось создать философскую школу с своими традициями и принципами преподавания. Будучи последовательным приверженцем академического классического образования, М.И. Владиславлев уделял особое внимание подборке материалов для лекционного курса по основным философским дисциплинам. Основу программы обучения М.И. Владиславлев строил на изучении текстов Платона, Аристотеля, Р. Декарта, Б. Спинозы, Г.В. Лейбница, Д. Юма, И. Канта, И.Г. Фихте, Й. Шеллинга, Г.В. Гегеля, Дж. Милля, К. Фишера и Р.Г. Лотце. Особое внимание уделялось античной философии и древним языкам, без которых, как считал профессор, невозможно представить понимание текстов мыслителей прошлого. Поэтому почти все ученики М.И. Владиславлева знали древнегреческий язык и латынь на высоком уровне. Многие из его учеников в процессе будущей преподавательской деятельности следовали традиции учителя, издавали свой научно-исследовательский материал в качестве учебных пособий, создавая в том числе учебно-методическую базу для обучения в университете. Лекции М.И. Владиславлева по истории философии, психологии, логике, семинары по «Метафизике» Аристотеля и «Критике чистого разума» И. Канта заложили особый интерес к классической философии у учащейся молодежи, среди которой были А.И. Введенский, Э.Л. Радлов, Н.Я. Грот и Н.Н. Ланге. По воспоминаниям современников, стиль преподавания М.И. Владиславлева был строгим и сдержанным. Он излагал свой материал четко и ясно, подробно комментируя первоисточники от античной литературы до недавно вышедших трудов, пытался донести философские мысли до своих слушателей, научить критическому анализу, пробудить у учеников стремление к поиску знания и истины, не навязывая своего мнения. Как отмечал один из его учеников, А.И. Введенский: «...его лекции не отличались изяществом речи – не отделанной и небрежной; но они обладали кидаемой в глаза ясностью изложения. А главное, он умел вызывать в своих слушателях философский скепсис и возбуждать в них чрез это работу мысли» [4, с. 23]. Можно говорить о том, что М.И. Владиславлев формировал исследовательскую культуру своих подопечных студентов, стараясь найти необходимые условия для самостоятельного изучения, призывая обращать внимание на источники, поскольку, как он утверждал, даже наилучшее изложение не может исчерпать всей глубины и богатства оригинала [18, с. 203].

Жизнь и деятельность М.И. Владиславлева послужила примером для многих студентов серьезно относиться к его словам и развивать философскую науку. Многие из его студентов восприняли традиции и методики преподавания и использовали в своей работе. Тем самым, заложенные М.И. Владиславлевым педагогические традиции прижились на долгое время на кафедре философии в Санкт-Петербургском университете. М.И. Владиславлева по праву следует считать родоначальником Санкт-Петербургской философской, философско-психологической и философско-логической школ. Далее уже его ученики формировали интеллектуальную атмосферу в России, создавая и развивая новые направления научных дисциплин.

В целом студенческая жизнь Радлова сложилась удачно, и его учеба пришлась на то время, когда профессиональная философия, после восстановления кафедр философии, вновь заявляла о себе. В 1877 г. Радлов окончил учебу. Его выпускное сочинение, посвященное сравнению диалогов Платона, было удостоено золотой медали. Затем он был оставлен при кафедре философии для подготовки к профессорскому званию, сдал магистерские экзамены и был принят на службу в Министерство народного просвещения с откомандированием для занятий в Публичную библиотеку.

В 1880-е гг. после окончания университета начинается научная деятельность Э.Л. Радлова. В 1884 г. в «Журнале министерства народного просвещения» был опубликован перевод Радлова первой книги Никомаховой этики Аристотеля. Спустя год в том же журнале вышла его первая рецензия, посвященная разбору сочинения Н.Я. Грота «К вопросу о реформе логики». В этот период Эрнест Леопольдович несколько раз совершает научные командировки за границу, где проходит стажировки в ведущих университетах Европы. Впоследствии, это, во многом, определило вектор научных работ Радлова, а также повлияло на его мировоззрение. За границей больше всего Эрнеста Леопольдовича увлекали занятия античной философией. Поэтому ранние работы Радлова за 1883–1887 гг. затрагивают античные сюжеты, в основном, работы Аристотеля и Эмпедокла. Важной для Радлова в этот период является переводческая деятельность. В 1884–1887 гг. в «Журнале Министерства народного просвещения» выходит перевод «Никомаховой этики», который частично был опубликован в 1884 г. Как отмечал С.Н. Трубецкой, перевод Радлова был образцовым и обстоятельным. Второе издание «Этики» Аристотеля пришлось на 1908 г. и вышло с приложением статьи Радлова «Очерк истории греческой этики». Этот перевод Радлова оставался единственным почти сто лет, до 1984 г., когда «Никомахова этика» была переведена второй раз для серии «Философская мысль». Кроме перевода «Никомаховой этики» Радлов перевел в этот же период аристотелевский трактат «Об истолковании» (единственный на сегодня перевод этого трактата на русский язык, опубликован в ЖМНП в 1888–1891 гг.) и фрагменты Эмпедокла (опубликованы в ЖМНП в 1889 г.), которые высоко оценивал А.О. Маковельский [13, с. V], а также провел исследование этических фрагментов Демокрита [33]. В целом, работы Радлова по истории греческой философии заслужили высокую оценку современников. С.А. Жебелев так характеризовал переводческую деятельность Радлова: «Свое основательное и вдумчивое знание древних философов Э.Л. Радлов доказал, прежде всего, своими образцовыми переводами, с подлинника, таких трудных для перевода произведений, как отрывки Эмпедокла и Демокрита, трактатов Аристотеля “Об истолковании” и “Никомахова этика”. Эти переводы, безукоризненно выполненные и с точки зрения близости к подлиннику и, вместе с тем, в смысле их удобочитаемости, сопровождаются пояснительными рассуждениями, касающимися характеристики философии Эмпедокла (причем Э.Л. Радлов привлекает здесь не только самые отрывки Эмпедокла, но и т.наз. доксографию, т.е. те источники, которые знакомят нас с философией) и этики Демокрита» [24, л. 2].

В этот же период Э.Л. Радлов публикуется в первые и за границей. В 1890 г. в одном из самых авторитетных немецких журналов по философии «Архив истории философии» выходит его статья «Сообщение о работе в области философии в России», содержание которое позже во многом стало основой известного «Очерка истории русской философии», опубликованного при жизни Радлова трижды – два раза на русском языке (в 1912 г. и в 1921 г.) и на немецком языке (в 1925 г.).

В ранний период творчества Э.Л. Радлов начинает публиковать не только переводы, но и историко-философские исследования. В это время из-под его пера вышли исследования по истории античного скептицизма [31; 32], по истории русской философии [38; 39], а также важнейшая работа, посвященная отношению Вольтера к Руссо [37], о которой будет сказано в данной статье отдельно. Не оставил без внимания в этот период Радлов и исследования по теоретической философии, а также редакторскую деятельность. В этот период он редактировал перевод самой разной исторической литературы: книгу Д. Штрауса об Ульрихе фон Гуттене и книгу А. Гаусрата «Средневековые реформаторы». Говоря о его работах по теоретической философии, нужно обратить внимание на его критику И.М. Сеченова [40], которая отразила основное направление его философских взглядов, которое можно определить как идеализм.

После ряда командировок за границу и написания нескольких научных работ и переводов, Радлов надолго погрузился в педагогическую деятельность, совмещая это с работой в библиотеке. Он вел несколько дисциплин: в 1878–1884 гг. он читал логику на Высших женских курсах, куда его рекомендовал М.И. Владиславлев, писавший первому директору женских курсов К.Н. Бестужеву-Рюмину: «Радлов – человек дельный: для курсов он будет полезен» [10, с. 211].

В 1883–1897 гг. он вел курс психологии и истории философии в Училище правоведения, в 1885–1907 гг. преподавал в Александровском лицее и с 1903 г. в Женском педагогическом институте. С начала 1880-х гг. выходит ряд его учебных пособий и научных брошюр: «Логика» (1880), «Введение в философию» (1884), «История философии» (1887), «История новой философии» (1897).

В целом в 1880–1890-е гг. определяются основные направления творчества Э.Л. Радлова: активная преподавательская деятельность, исследования в области истории античной философии и философии Нового времени, истории этики и логики, переводческая деятельность и теоретические исследования, относящиеся к идеалистическому направлению в теории познания. В той или иной мере указанные черты были характерны для творчества Радлова до самого конца его жизни. Иными словами, уже в этот период оформились философские взгляды Э.Л. Радлова, который в философском отношении был близок к А.И. Введенскому – с ним Радлова связывали также и узы многолетней дружбы. Введенский воспринимал философию в качестве теории познания, считая, что с постановки теоретико-познавательных вопросов начинается философия [11, с. 226–227]. Как А.И. Введенский отмечал в своих записках, содержание философии наиболее лучшим образом открывается через ее историю; история философии должна отразить, какие побуждения располо-

жили человеческий дух к философскому исследованию. А.И. Введенский также предложил историко-философскую периодизацию, которая делилась на древнюю (античную и средневековую), новую и новейшую (посткантовскую). Вместе с А.И. Введенским Радлова можно отнести к кантианскому направлению в русской философии.

Расцвет философского и научного творчества (1900–1917)

В начале XX в. творческая активность Радлова достигла своего расцвета, охватив преподавание, редактирование переводов и научных сборников, работу в Философском обществе, и исследовательскую деятельность. С 1903 г. Радлов начал преподавать в Женском педагогическом институте (ныне РГПУ им. А.И. Герцена – далее ЖПИ). Также философские дисциплины в ЖПИ читали И.И. Лапшин (курс по «Истории философии»), А.И. Введенский (занимавший кафедру философии в университете, был у студентов одним из самых популярных лекторов) и Н.О. Лосский (курс по логике). Эрнест Леопольдович читал курс «Введение в философию». Он полагал, что «педагогическое дело требует весьма бережного отношения к нему». Многие слушательницы относились к нему с почтением и вниманием [5]. С некоторыми из них Радлова связывало дружеское общение. В Рукописном отделе ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН в фонде Радлова сохранилась его переписка с К.М. Милорадович, которая училась у него на Бестужевских курсах [26]. В состав кружка входили несколько слушательниц, нередко заглядывали и студенты, дети Радлова. Встречи проводились в домашней обстановке, в большинстве случаев дома у Радловых. Отзывчивость и готовность помочь в затруднительных ситуациях были присущи Эрнсту Леопольдовичу с юности. Благодаря его связям и знакомствам, ученики могли получить работу. Так произошло и с К.М. Милорадович, которая благодаря протекции Радлова, была принята в «Журнал Министерства народного просвещения» младшим корректором. В 1911 г. Радлов предложил кругу своих учениц-коллег подготовить перевод «Феноменологии духа» Г. Гегеля, который вышел в свет в 1913 г. В течение долгих лет этот перевод оставался единственным доступным на русском языке, однако, в большинстве библиографических источников указано только имя редактора перевода. Кружок просуществовал до 1916 г., причем, члены маленького кружка часто посещали заседания философского общества в университете.

Несмотря на разностороннюю активность Радлов никогда не отдалялся от Санкт-Петербургского университета. С 1920 по 1923 гг. он преподавал в Петроградском университете на факультете общественных наук (ФОН). Через университет Радлов обрел многих близких по духу людей. На долгие годы его коллегами и друзьями стали А.И. Введенский, Н.О. Лосский и И.И. Лапшин, а также Н.Н. Страхов, С.Ф. Платонов и многие другие. Однако, по воспоминаниям его сына, Сергея Эрнестовича Радлова, наибольшая дружеская привязанность сложилась у Эрнеста Леопольдовича с В.С. Соловьевым, который даже стал крестным отцом Сергея Радлова [15, с. 134]. Круг общения Э.Л. Радлова был частью большого интеллектуального сообщества Петербурга.

Одним из главных факторов столичного интеллектуального и философского ландшафта начала XX в. была деятельность Философского общества при Санкт-Петербургском университете, которое существовало с 1897 до 1922 г. [16]. Идея создания философского общества принадлежала нескольким фигурам, в том числе, В.С. Соловьеву [16, с. 186–188]. По свидетельству Э.Л. Радлова, переехав из Москвы в Петербург и будучи зачисленным в штат Ученого комитета Министерства народного просвещения, В.С. Соловьев стал одним из центральных философов в столице [35, с. 190]. Об обстоятельствах и проблемах, связанных с организацией общества существует немало научных публикаций. Затронем лишь ту часть, которая связана с участием Э.Л. Радлова. Эрнест Леопольдович долгое время был помощником председателя Общества, периодически замещая председателя (А.И. Введенского). С Радловым А.И. Введенский советовался, кого из докладчиков стоит приглашать на заседания, как организовывать встречи с представителями Духовной академии и др. На первых годовых собраниях с лекциями выступали, в основном, идейные вдохновители Общества. А.И. Введенский сделал доклад «Судьбы философии в России», В.С. Соловьев – «Жизненная драма Платона» и «О значении Белинского» и др. Впервые на заседаниях Общества обнародовали свои концепции А.С. Аскольдов и Н.О. Лосский. Как правило, собрания проводились по вечерам, после учебных занятий, один раз в месяц. На них рассматривались планы по развитию общества, делались доклады и научные сообщения. Формально заседания были закрытыми, но с согласия членов Общества, можно было пригласить гостей. Постоянное количество членов общества увеличивалось ежегодно [46, с. 109]. Э.Л. Радлов являлся постоянным докладчиком на закрытых ординарных заседаниях и публичных открытых собраниях и активным членом Общества. Всего Радлов сделал на заседаниях Общества пять докладов: «Очерк историографии истории философии» (1899), «Речь в память об Аполлоне Александровиче Смирнове» (1903), «Никомахова этика. Отношение Аристотеля к предшественникам, в частности к Платону» (1908), «Учение В.С. Соловьева о свободе воли» (1910), «По поводу логики проф. А.А. Введенского» (1913) [16, 180–185]. Все эти доклады были опубликованы в виде статей в различных философских изданиях того времени, в основном в «Вопросах философии и психологии» и в «Журнале министерства народного просвещения». Помимо организационной деятельности в Философском обществе Радлов редактировал переводы философской классики, публикацию которой взяло на себя Общество. Непосредственно при участии и под руководством Радлова были подготовлены первые переводы «Разысканий истины» Н. Мальбранша (1903), «Феноменологии духа» Г.В. Гегеля (1913), «Фактов сознания» И.Г. Фихте (1914) и трактата «Об уме» К.А. Гельвеция (1917). Для переводов привлекались ученицы Э.Л. Радлова. Переводы Н. Мальбранша и К.А. Гельвеция до сих пор остаются единственными на русском языке и переиздаются вплоть до сего дня.

Э.Л. Радлов имел возможность работать в Публичной библиотеке, что предоставляло ему ценнейшие источники для философских и научных исследований. Нередко Публичная библиотека позволяла ему найти

нужные книжные издания и ознакомить своих студентов с многочисленной зарубежной и отечественной научной литературной. Радлов любил проводить занятия за пределами университетских аудиторий, перемещаясь в кабинеты библиотеки. Об этом вспоминала одна из его учениц, студентка Петроградского университета, будущий историк и этнограф Н.И. Гаген-Торн [28, с. 55]. Говоря о службе в библиотеке, следует отметить, что и здесь Радлову часто приходилось бывать в заграничных командировках. В 1889 г. он отправился в научную командировку для ознакомления с устройствами европейских библиотек и особенностей их комплектования. Помимо этого, многие годы Эрнест Леопольдович возглавлял Комиссию по международному обмену книгами. Радлов каталогизировал Отделение философии и педагогики и опубликовал перечень философских изданий в фондах библиотеки. Велика роль Радлова в изучении библиотеки Вольтера, чем он начал заниматься еще в 1890-е гг. Фактически изучение библиотеки французского просветителя началось с публикации некоторых наиболее интересных помет Вольтера на его книгах. С 1890 г. Радлов начал постепенно публиковать пометы Вольтера на книге Ж.-Ж. Руссо «Рассуждения о причинах происхождения неравенства среди людей» (1754). Радлов признавал, что «своими замечаниями на книгу Руссо Вольтер впоследствии воспользовался. В 1764 г. он издал анонимно “Философский словарь”... в статье о человеке мы находим почти дословно некоторые из замечаний... которыми Вольтер сопровождает свое размышление. Вольтер, следовательно, воспользовался ими, перечитывая вновь для своей статьи книгу Руссо» [7]. Радлова с полным правом можно считать родоначальником отечественного вольтероведения. В это же время Радлов публикует статью «Отношения Вольтера к Руссо» [37, с. 37]. Согласно его мнению, Вольтер и Руссо являются кардинальными противоположностями, однако, они были «однородными мыслителями, детьми одного века, пропитанными тождественными идеями». В своей статье Радлов делает общие замечания по поводу развития французского Просвещения и излагает историю отношений Вольтера и Руссо. Исследования по истории французского просвещения Радлов продолжил и позже, опубликовав в 1917 г. под своей редакцией трактат «Об уме» К.А. Гельвеция.

Продолжал Радлов в этот период и свои исследования в области истории русской философии, начатые статьями о Н.Н. Страхове и М.И. Каринском. В этот период главным направлением творчества Радлова становится исследование жизни и философского учения В.С. Соловьева. Именно после смерти великого русского философа появляются важные работы Радлова, который стал, таким образом, одним из первых соловьевоведов. Радлов участвовал в обоих дореволюционных изданиях сочинений В.С. Соловьева (собрание сочинений в 9 т., 1901–1907 гг. [47] и собрание сочинений в 10 т., 1911–1914 гг. [48]), в которых был опубликован и биографический очерк В.С. Соловьева [41]. Кроме издания сочинений В.С. Соловьева Радлов издал также собрание его писем в 4-х томах, которые выходили с 1908 по 1923 г. [42]. Кроме биографии Радлов рассматривал в работах этого времени философские взгляды В.С. Соловьева, опубликовав работы об эстетике [43] и гносеологии русского мыслителя

[44], о его политических и исторических взглядах [45], о его концепции свободы воли. Итог своим исследованиям Радлов подвел в книге, вышедшей в 1913 г., которая стала одной из первых монографий о В.С. Соловьеве [46]. В том же году вышел фундаментальный двухтомник Е.Н. Трубецкого «Мировоззрение Вл.С. Соловьева».

Большое значение для научной биографии Радлова имеет его участие в важнейших философских проектах, которые стали знаковыми для философской культуры того времени, определив ее облик. В период с 1912 по 1914 гг. под редакцией Э.Л. Радлова и Н.О. Лосского выходили сборники «Новые идеи в философии» (всего было опубликовано семнадцать сборников), в которых была представлена панорама европейской философии рубежа XIX–XX вв. Эти сборники, включавшие в себя переводы работы ведущих европейских и русских философов того времени, оказали огромное влияние на отечественную философию. Также немаловажным было и участие Радлова в издании сборников «Родоначальники позитивизма» в 1910–1913 гг.

Философская и научно-организационная деятельность в послереволюционные годы (1917–1928)

После революции Э.Л. Радлов становится первым выборным директором библиотеки, пытаясь приспособить ее работу к новым реалиям. Сначала это получалось с большим трудом, поскольку в стране происходили кардинальные перемены. В целом, в первые послереволюционные годы Радлову удалось реформировать библиотеку без слома фундаментальных основ, сохраняя и сотрудников, и книжные собрания. Эрнест Леопольдович полагал, что библиотека должна быть «лабораторным центром науки, музеем русской литературы». Несколько раз в начале 1900-х гг. он избирался председателем Комитета Литературного фонда. В 1920 г. Радлов с семьей переехал с 1-й линии В.О. на предоставленную ему библиотекой квартиру, находившуюся по адресу: Садовая улица, дом 18, квартира 14. Этот дом был соединен с внутренними помещениями библиотеки, ряд квартир был отдан Обществу марксистов, Главному управлению учебных заведений. Там же располагалось Правление библиотеки и квартиры отдельных сотрудников.

Социально-политическая обстановка после событий 1917 г. изменила и привычное интеллектуальное пространство. С одной стороны, по-прежнему, научная мысль развивалась в фарватере европейских практик. С другой стороны, новая реальность внесла коррективы и сформировала определенные правила, привнося «нужные» задачи развития науки. Как следствие изменились и научные сообщества, формальные и неформальные объединения. Одним из таких общественных философских сообществ была Вольная философская ассоциация [2]. В создании подобного сообщества не было политической подоплеки. Напротив, оно было вызвано стремлением к свободомыслию, желанием мыслящей интеллигенции объединиться и активно работать в условиях новой действительности. Учредители отмечали, что время заставляет их ставить перед собой задачи синтетического характера, отвечающие всеобщему устремлению услышать от всякого ученого, художника слово «последней правды»,

поиск единого смысла, выводы из философии В.С. Соловьева «о Всеединстве Человечества» и т.д. [2, с. 248]. Помимо Э.Л. Радлова, Н.О. Лосский и Л.П. Карсавин тоже включились в работу Вольфилы. Деятельность Вольфилы была сосредоточена в нескольких отделах (Отдел философии, культуры и искусств, эстетики, истории литературы, музыки, театра, кино, живописи, основы звукозаписи и т.д.). Работа подразделялась на научно-теоретическую и просветительскую (проведение лекций, собеседований, диспутов, организация публичных чтений, докладов, их обсуждение). Радлов был действительным членом, но вел не кружок, а семинар, посвященный В.С. Соловьеву, который полностью соответствовал духу Вольфилы. Радлов активно участвовал в заседаниях Вольфилы, посвященных А.И. Герцену, П.Л. Лаврову. Соловьевский семинар оказался настолько дискуссионным, что уже на начальном этапе планирования между организаторами возникли трения по вопросу, в каком качестве и с какой точки зрения следует рассматривать В.С. Соловьева: кто-то отстаивал демократические положения В.С. Соловьева (А. Гизетти), другие предпочитали акцентировать внимание на религиозно-мистической основе идей В.С. Соловьева (А. Мейер). Ключевая роль принадлежала, во многом Радлову, как близкому другу русского мыслителя: «Уже немолодой Эрнест Львович Радлов поделился со слушателями личными воспоминаниями о Соловьеве, но нарисовал его образ так, что он совершенно не совпадал с тем иконописным образом, каким изображали Соловьева его последователи времен символизма. Он считал своим долгом подчеркнуть, что Владимир Соловьев, несмотря на «Три свидания», все-таки был настоящим русским человеком, сравнивая его с героями Достоевского. Большинство слушателей просто не поверили Радлову, считая, что он из-за зависти клеветает на Соловьева, но были и те, кто соглашались с оценкой Радлова» [2, с. 79]. Можно сказать, что на этом заседании Эрнест Леопольдович вернулся на несколько десятилетий назад и погрузился вновь в атмосферу 1880-х гг., когда сам формулировал и отвечал на вопрос: «Что такое русская философия?» на страницах философского отдела словаря Брокгауза и Ефрона.

Концепция истории русской философии Радлова имеет свои особенности. Радлов склонен считать русскую философию своеобразным продуктом западноевропейской культуры, во многом заимствованным. Согласно этому подходу, русская философия начинается с М.В. Ломоносова, который повторяет в некоторых чертах, что говорил его учитель – Христиан Вольф. Оценка славянофильства включает указание на философию Ф. Шеллинга, которая оказалась, по его мнению, наиболее подходящей для русского менталитета. Он не скупится на выразительные и содержательные размышления относительно фигуры В.С. Соловьева, «воплотившего в своих произведениях стремление к синтезу религии и науки, привести к единому устремлению все задачи человека». «Я считаю, – писал Радлов, – что Соловьев – лучший и единственный подлинный выразитель русской души – не философ в строгом смысле, но единственно русский философ» [34, с. 99]. Также следует отметить, что на Вольфилу, во многом, оказывали влияние традиции, сложившиеся в Петербургском (Петроградском) университете. Большая часть слушателей, участников и

организаторов были связаны с университетом: А.А. Блок, А.И. Введенский, Э.Л. Радлов, Н.О. Лосский, С.И. Поварнин, С.А. Аскольдов, Л.П. Карсавин, А.А. Гизетти.

29 декабря 1920 г. Э.Л. Радлов был избран членом-корреспондентом Российской Академии наук (РАН) по Отделению русского языка и словесности. Об этом ему лично сообщил С.Ф. Ольденбург, с которым Радлов находился в дружеских отношениях [23, л.1.]. С 1921 г. Э.Л. Радлов работал в Комиссии по истории знаний (далее – КИЗ), организованной при Академии наук, был заместителем председателя этой комиссии, которую возглавлял В.И. Вернадский. Документы по истории КИЗ показывают, Э.Л. Радлов был важнейшим участником этого историко-научного проекта, заменяя В.И. Вернадского, когда он не мог исполнять обязанности председателя. Работа Радлова в КИЗ нашла отражение в двух его публикациях. В 1921 г. в издательстве «Наука и школа» была опубликована подготовленная несколько ранее книга «Этика», о чем Радлов отчитывался на заседании КИЗ 12 декабря 1921 г. [29, с. 76]. Однако главным итогом работы Радлова в КИЗ стала публикация в 1927 г. в первом сборнике памяти К.М. Бэра его статьи «К.М. фон Бэр как философ», которую он в качестве доклада представил на заседании КИЗ 6 февраля 1927 г. [29, с. 129]. Эта статья была связана с деятельностью Бэрвской подкомиссии, образованной 28 ноября 1926 г. в составе КИЗ в связи с пятидесятилетием со дня смерти К.М. Бэра, столетием со дня его избрания в члены-корреспонденты АН и столетием со дня его избрания в академики (все три даты приходились на 1926–1928 г.). Главным событием стало в итоге чествование по случаю избрания К.М. Бэра академиком Санкт-Петербургской академии наук 27 августа 1927 г. Помимо работы в Бэрвской подкомиссии в КИЗ Радлов занимался исследованиями отношения Англии и России, подготовив к публикации небольшую работу «Россия в английской литературе XVIII в.», которая осталась неизданной [29, с. 211]. Таким образом, участие Радлова в КИЗ, помимо организационной деятельности, включало в себя исследования российско-английских отношений и наследия К.М. Бэра, которое стало в итоге главным вкладом Радлова в историю естественных наук.

Кроме указанных работ после революции Радлов публикует в серии «Введение в науку» книгу «Введение в философию» (1919), а также участвует в работе возобновленного Философского общества при университете, и в издании журнала «Мысль», для которого пишет статьи по истории русской философии. Важной вехой биографии Радлова стал последний издательский проект Философского общества – новое издание сочинений Платона в издательстве «Academia», под редакцией Радлова, с Л.П. Карсавина и С.А. Жебелева. Из пятнадцати запланированных томов вышло всего шесть. К двум из них Радлов написал предисловие: к ранним сократическим диалогам Платона и «Филебу». Кроме того, известно, что в этот период Радлов подготовил к печати «Метафизику» Аристотеля, которая, к сожалению, не была опубликована [16, с. 196].

Говоря о научных трудах Радлова, нельзя не обратить внимание на одну из его главных работ – «Очерк истории русской философии», впервые опубликованную в 1912 г. и переизданную с дополнениями в 1920 г. Рабо-

та над вторым изданием этого сочинением была тесно связана с ранними историко-научными проектами в России. Издание «Очерка истории русской философии» планировалось в качестве части проекта «Русская наука», которым руководил А.С. Лаппо-Данилевский. Проект имел целью представить всю историю науки в России. Для написания очерка по истории русской философии был выбран Э.Л. Радлов, который подготовил дополненное переиздание своего обзора истории русской философии 1912 г. Радлов закончил свою работу к 1918 г., однако из-за революционных событий второе издание «Очерка истории русской философии» растянулось до 1920 г. (с датировкой на титуле 1921 г.) уже независимо от проекта «Русская наука» [49, с. 68; 17, с. 18–19]. В 1925 г. эта работа Радлова была переведена на немецкий язык и издана в Германии, став первым обзорным произведением по истории русской философии на Западе [52]. На долгое время эта работа (наряду с «Очерком развития русской философии» Г.Г. Шпета) стала каноничной в области истории философии и сохранила свой статус в современном научном поле. В целом, уже современники отмечали значимый вклад Радлова в изучение истории русской философии. Так, С.А. Жебелев положительно характеризовал публикации Радлова по данной тематике, особенно выделив его «Очерк истории русской философии»: «Для изучения истории русской философии Э.Л. Радлов сделал, несомненно, больше, чем кто-либо другой. Не говоря уже о том, что единственный очерк истории русской философии, недавно переведенный на немецкий язык, принадлежит именно Э.Л. Радлову, особенно много потрудился он над изучением философии Владимира Соловьева» [24, л. 3]. Радлов также актуализирует вопрос периодизации русской философии и ее развития. Эрнест Леопольдович формулирует три основных локуса, или генезиса, в которых зарождалась и формулировалась русская философия. *Первый*, по его мнению, появляется «из недр и потребностей русской духовной жизни как реакция против постоянного перенесения плодов чужого мышления на русскую почву», используя западноевропейские идеи только лишь как орудие и средство доказательства, выяснения собственных мыслей и критики. К данному направлению он относил Г. Сковороду, славянофилов, В. Соловьева и Л.Н. Толстого. Согласно его подходу, в этом течении русской мысли находятся и национальные особенности мышления. *Второй* связан с включением философии в процесс преподавания в университетах и духовных академиях. Однако в духовных академиях философия находилась в подчиненном положении по отношению к богословским наукам. В университете преподавание философии было более свободным от влияния других предметов, но не высшей администрации. Несмотря на такое положение дел, неверно думать, что академическая философия была зависимой и малоценной, а университетская философия была более свободной и содержательной. Радлов указывал, что в преподавании философских дисциплин отмечались заимствования западноевропейских концепций и методов. *Третий* возможный локус зарождения философии тесно связан с политической и социальной жизнью, с публицистикой и периодикой. К этому направлению он относит А.Н. Радищева, В.Г. Белинского, Н.Г. Чернышевского, Н.Н. Страбова. По мнению Радлова, философия в этом смысле является отправной точкой и опорой критики. При

этом ее инструментарий и выводы находят подтверждение в русской действительности – «литературная критика всегда была философской критикой» [14, с. 107]. Для университетской философской науки пореформенного периода были характерны несколько общих тенденций. Хотя в историко-философских работах этого периода трудно указать крупные исследования, тем не менее, по сравнению с предшествующими периодами пореформенная эпоха отличается повышением методологического уровня и степени теоретических обобщений.

В работах Радлова 1920-х гг. в отличие от работ его коллег Г.Г. Шпета и Б.В. Яковенко превалирует описательность: теоретических обобщений, относящихся к историко-философскому процессу в целом, у Радлова немного. В противоположность другим историкам философии Радлов не рассматривал университетскую философию в России как отдельное направление, он применял комплексный метод анализа истоков формирования отечественной философской мысли, учитывая во многом духовно-академическую основу философии [1]. Вопрос о том, «кто главнее» в русской философии: университеты или духовные академии, Эрнест Леопольдович решил в духе Соломона, не противопоставляя их: «...университеты и четыре духовных академии стали центрами просвещения в России, и им, а также Академии наук Россия обязана развитием научного и философского знания» [35, с. 12]. Радлову удалось показать весь спектр русской философской мысли конца XIX – начала XX в. В его интерпретации русская философия представляет собой сложное и многосоставное явление с особой рецепцией европейской культуры [9, с. 35].

Говоря о философских взглядах Радлова, важно вновь подчеркнуть его близость к кантианству и в целом к немецкой классической философии. Однако кантианство Радлова имело свои особенности. К.М. Милорадович, характеризуя философскую атмосферу в Философском обществе при Санкт-Петербургском университете, отмечает, что до возобновления работы Общества в 1921 г. характер заседаний Общества «носил на себе печать классической немецкой философии. Тут царил Кант, да еще, пожалуй, Гегель и отчасти Фихте» [16, с. 194]. К.М. Милорадович объясняет это влиянием личности руководителя общества – А.И. Введенского, что справедливо, однако, и по отношению к его ближайшему коллеге и другу Э.Л. Радлову. Как подчеркивает К.М. Милорадович, тон в Обществе «задавали те, кто стоял во главе, и это был тон классического немецкого идеализма» [16, с. 194]. Иными словами, и Радлов, и А.И. Введенский, сохраняя верность классическому немецкому идеализму, оказались невосприимчивы к новым течениям в немецкой философии, прежде всего к неокантианству, представленному школами Г. Когена и В. Виндельбанда – Г. Риккерта, идеи которого тогда воспроизводили в России философы младшего поколения (например, С.И. Гессен и В.Э. Сеземан).

В 1920-е гг. Радлов часто обращался к биографическому жанру. В 1922 г. он написал работу о жизни и творчестве Ч. Диккенса. Его биография Д. Свифта открывает книгу «Путешествия Гулливера» (М., 1928; 1930; 1932). По всей видимости, эти книги стали результатом интереса Радлова к Англии, которой он занимался в этот период в КИЗ. Многие из

работ Радлова носят монографический характер и посвящены отдельным персоналиям и их деятельности. Эрнест Леопольдович планировал подготовить также «Биографию Спинозы». В его архивном фонде сохранились соответствующие материалы. Как отмечал сам Радлов, книга уже была полностью готова к публикации, однако, не смогла быть выпущенной в силу цензурных ограничений. Как человек, служащий в библиотеке и имеющий дело с книжными собраниями, Радлов был прекрасно осведомлен об изменениях в цензурной политике. Он отрицательно относился к закрытию частных издательств и усилению контроля за публицистикой. Особенно его тревожила и возмущала «чистка» библиотек, устроенная в 1923 г. Главполитпросветом. В списках книг, предназначенных к изъятию, значились: Платон, Кант, Декарт, Спенсер, Соловьев, Бердяев, Булгаков, Лосский. Для уже пожилого Радлова видеть, как его переводы и научные работы его коллег уничтожались было особенно горько. Более того, в этом году личные сбережения Радлова были конфискованы, а квитанции проданы. Личная библиотека ученого была продана за очень скромные деньги в Пермский университет [8, с. 113]. Библиотека насчитывала 4000 книг XVI – начала XX в. В ней были уникальные экземпляры, например, сочинения германского энциклопедиста Грегора Рейша «Жемчужина философии», труд богослова и гуманиста Агриппы Неттесгеймского и библиографическая редкость – работа английского философа Джозефа Глэнвилля «Тщета догматики». Большинство изданий из библиотеки Радлова имели штемпель, на котором прописью была вписана фамилия владельца [8, с. 24].

Одними из последних трудов Эрнеста Леопольдовича стала работа по истории русской эстетики, оставшаяся неопубликованной. До конца жизни он не оставлял своего основного научного направления – истории философии и в последние годы жизни трудился над сборником по истории русской философии XVIII в. Умер Э.Л. Радлов 28 декабря 1928 г. 7 апреля 1929 г. Комиссия по истории знаний провела заседание памяти Радлова, на котором выступили с докладами В.И. Вернадский, С.А. Жебелев, Н.И. Кареев и др. [25, л. 8]. Планировалось также издание сборника в память о Радлове, которое, к сожалению, не было реализовано. Характеризуя личность и творчество Радлова, В.И. Вернадский писал: «Научные работы его оставили глубокий след в истории мысли, и едва ли я ошибусь, если скажу, что в области истории философии это был самый крупный ученый в нашей стране» [17, с. 245].

На протяжении четырех десятилетий Радлов принимал самое деятельное участие в жизни научного и философского сообщества России. Его интеллектуальные способности и личные качества нашли применение и в преподавании философии, и в работе в Публичной библиотеке, и в издании философских журналов и книг. Эрнест Леопольдович умел поддерживать контакты с высшей администрацией, ему легко давалось общение с коллегами, он был хорошим организатором науки и способствовал популяризации философии за пределами формальных институций. Он сыграл заметную роль в профессионализации философии в России, в распространении в обществе философских знаний и в развитии общей философской

культуры. Исследование биографии и творчества Радлова позволяет увидеть почти всю философскую жизнь России периода ее расцвета.

Литература

Исследования

1. *Баранец Н.Г.* Метаморфозы этоса российского философского сообщества в XIX – начале XX века. В 2 ч. Ч.1. Ульяновск: УлГУ, 2007.
2. *Белоус В.Г.* ВОЛЬФИЛА [Петроградская Вольная Философская Ассоциация]: 1919–1924. М.: Модест Колеров, Три квадрата, 2005.
3. *Бычкова И.А., Михеева Г.В.* Эрнест Леопольдович Радлов // История Библиотеки в биографиях ее директоров, 1795–2005. СПб.: РНБ, 2006. С. 212–241.
4. *Введенский А.И.* Научная деятельность М.И. Владиславлева // Журнал Министерства народного просвещения. 1890. Июнь. С. 181–211.
5. *Груздева Е.Н.* Санкт-Петербургский Женский педагогический институт. 1903–1918: Основание, структура, личный состав, деятельность. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. СПб., 2005.
6. *Жуковская Т.Н.* «Дело профессоров» 1821 г. в Санкт-Петербургском университете: новые интерпретации // Ученые записки Казанского университета. Сер. «Гуманитарные науки. Проблемы отечественной истории нового времени». 2019. Т. 161. Кн. 2–3. С. 96–111.
7. *Копанев Н.А.* Библиотека Вольтера в Санкт-Петербурге. URL: https://gallica.bnf.fr/dossiers/html/dossiers/Voltaire/D2/Копанев_VR.htm.
8. *Костицина А.В.* «Жемчужина знаний». Книги из коллекции Э.Л. Радлова в фондах ФБ ПГПУ // Университет и библиотека. Вместе 90 лет: Материалы региональной научно-методической конференции. Пермь: Пермский гос. гуманитарно-педагогический ун-т, 2012. С. 23–33.
9. *Куприянов В.А.* Проблема оригинальности русской философии в ранней историографии русской философии // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2022. Вып. 2(12). С. 27–46.
10. *Малинов А.В.* «При том замкнутом образе жизни и абстрактных наклонностях моего ума». Письма А.И. Введенского Э.Л. Радлову // Вече: Альманах русской философии. 2006. Вып. 17. С. 211–223.
11. *Малинов А.В.* Исследования и статьи по русской философии. СПб.: РХГА, 2020.
12. *Малинов А.В.* Историко-философские этюды. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2007.
13. *Маковельский А.О.* Досократики. Ч. 2. Казань: Издание книжного магазина М.А. Голубева, 1915.
14. *Радлов Э.Л.* Очерки истории русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. Свердловск: УГУ, 1991. С. 96–216.
15. *Сальман М.Г.* О Сергее Радлове и Осипе Мандельштаме // Slavica Revalensia. 2018. Vol. 5. С. 203–225.
16. *Синельникова Е.Ф., Соболев В.С.* Санкт-Петербургское философское общество (1897–1923). СПб.: Дмитрий Буланин, 2020.

17. Смагина Г.В. «Достойным образом представить русскую науку». К 100-летию создания Комиссии по изданию сборника «Русская наука» // Социология науки и технологий. 2016. Т. 7. № 1. С. 9–22.
18. Тихонова Э.В. Михаил Иванович Владиславлев – основоположник системы философского и психологического образования в Санкт-Петербургском университете // Новое в психолого-педагогических исследованиях. 2011. № 2. С. 194–205.
19. Фирсов Е.Ф. Т.Г. Масарик и российская интеллектуальная среда (по архивам Чехии и России). М.: Полиграфиздат, 2005.

Источники

20. Российский государственный исторический архив (РГИА) Ф. 733. Оп. 5. Д. 108.
21. Российский государственный исторический архив (РГИА) Ф. 733. Оп. 7. Д. 678 (1840).
22. Российский государственный исторический архив (РГИА) Ф. 733. Оп. 27. Д. 171.
23. Рукописный отдел Российской национальной библиотеки (РО РНБ) Ф. 626. Ед. хр. 4.
24. Санкт-Петербургский филиал архива Российской Академии наук (СПбФА РАН) Р.-5. Оп. 1-Р. № 34.
25. Санкт-Петербургский филиал архива Российской Академии наук (СПбФА РАН) Р.-5. Оп. 1-Р.
26. Рукописный отдел Института русской литературы (РО ИРЛИ) Ф. 252. Оп. 1. Д. 17.
27. Григорьев В.В. Императорский Санкт-Петербургский университет в течение первых пятидесяти лет его существования. СПб., 1870.
28. Журналы заседаний Совета Императорского С.-Петербургского университета за 1900 г. СПб., 1901. № 56.
29. Комиссия по истории знаний, 1921–1932 гг.. Из истории орг. ист. о-науч. исслед. в Акад. наук: Сб. док. / Сост.: В.М. Орел, Г.И. Смагина. СПб.: Наука, 2003.
30. Письма Владимира Сергеевича Соловьева. В 4 т. / Под ред. [и с предисл.] Э.Л. Радлова. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1908–1923.
31. Радлов Э.Л. Очерки из истории скептицизма // Журнал министерства народного просвещения. 1887. Ч. ССXLIX. Отд. 2. С. 240–290.
32. Радлов Э.Л. Очерки из истории скептицизма // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 18. С. 69–90.
33. Радлов Э.Л. Об этических отрывках Демокрита // Вопросы философии и психологии. 1892. Кн. 12. С. 1–19.
34. Радлов Э.Л. Голоса из невидимых стран // Дела и дни. Кн. 1. Пб., 1920. С. 189–208.
35. Радлов Э.Л. Очерк истории русской философии. 2-е изд., доп. Пг: Наука и школа, 1920.
36. Радлов Э.Л. Отношение Вольтера к Руссо // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 2. С. 1–22.
37. Радлов Э.Л. Отношение Вольтера к Руссо // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 4. С. 37–64.
38. Радлов Э.Л. Ученая деятельность профессора М.И. Каринского. СПб: Тип. В.С. Балашева и К°, 1895.
39. Радлов Э.Л. Несколько замечаний о философии Н.Н. Страхова // Журнал министерства народного просвещения. 1896. Ч. 305. Июнь. Отд. 2. С. 339–361.

40. Радлов Э.Л. Натуралистическая теория познания (По поводу статей проф. И.М. Сеченова) // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 25. С. 682–693.
41. Радлов Э.Л. Вл.С. Соловьев. Биографический очерк // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. IX. СПб, 1907. С. I–LV.
42. Радлов Э.Л. В.С. Соловьев. Биографический очерк // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. С.М. Соловьева, Э.Л. Радлова. Изд. 2-е. Т. X. СПб.: Книгоиздательское тов-ство «Просвещение», 1914. С. VII–LIV.
43. Радлов Э.Л. Эстетика Вл. Соловьева // Вестник Европы. 1907. Т. 1. Кн. 1. Январь. С. 84–117.
44. Радлов Э.Л. Гносеология Соловьева // Логос. 1912–1913. Кн. 1/2. С. 307–324.
45. Радлов Э.Л. Исторические и политические взгляды Вл. Соловьева // ЖМНП. 1912. Ч. XL. Август. Отд. 3. С. 196–218.
46. Радлов Э.Л. Владимир Соловьев. Жизнь и творения. СПб., 1913.
47. Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. В 9 т. СПб.: Обществ. польза, 1901–1907.
48. Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева: с 3 портретами и автографом / Под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб.: Просвещение, 1911–1914.
49. Судьба проекта «Русская наука». 1916–1920 (к 100-летию комиссии по изданию сборника «Русская наука»): Статьи и документы / Ред.-сост.: В.М. Орел, Г.И. Смагина, отв. ред. Ю.М. Батурин. СПб.; М., 2016.
50. Штейнберг А.З. Друзья моих ранних лет. Нива. Париж: Синтаксис, 1991.
51. Этика Аристотеля / Пер. с греч. Э. Радлова. СПб., 1908.
52. Radloff von E. Russische Philosophie / Ins Deutsche übertr. von Margarete Woltner. Breslau: Hirt, 1925.

Zinovyeva, Anna P. & Kypriyanov, Viktor A. *Scientific and philosophic heritage of E.L. Radlov in the context of the development of Russian philosophy in the late 19th – early 20th centuries*

References

1. Baranets, N.G. (2007), *Metamorfozy etosa rossiyskogo filosofskogo soobshchestva v XIX – nachale XX veka* [Metamorphoses of the Ethos of the Russian Philosophical Community in the 19th – early 20th century], in 2 parts, Part 1, Ulyanovsk State University, Ulyanovsk (in Russian).
2. Belous, V.G. (2005), *VOLFILA [Petrogradskaya Volnaya Filosofskaya Assotsiatsiya]: 1919–1924* [VOLFFILA [Petrograd Free Philosophical Association]: 1919–1924], Modest Kolerov, Tri kvadrata, Moscow (in Russian).
3. Bychkova, I.A., & Mikheeva, G.V. (2006), Ernest Leopoldovich Radlov, in: *Istoriya Biblioteki v biografiyakh yeye direktorov. 1795–2005* [The History of the Library in the Biographies of Its Directors, 1795–2005], Russian National Library, St. Petersburg, pp. 212–241 (in Russian).
4. Vvedensky, A.I. (1890), Scientific activity of M.I. Vladislavlev, *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya*, June, pp. 181–211 (in Russian).
5. Gruzdeva, E.N. (2005), *St. Petersburg Women's Pedagogical Institute. 1903–1918: Founding, structure, personnel, activity*, Abstract of Cand.Sc. Thesis in History, St. Petersburg (in Russian).

6. Zhukovskaya, T.N. (2019), “The case of professors” of 1821 at St. Petersburg University: new interpretations, *Uchenyye zapiski Kazanskogo universiteta. Ser. “Gumanitarnyye nauki. Problemy otechestvennoy istorii novogo vremeni”*, vol. 161, Books 2–3, pp. 96–111 (in Russian).
7. Kopanev, N.A. (2023), *Voltaire’s Library in St. Petersburg*, URL: https://gallica.bnf.fr/dossiers/html/dossiers/Voltaire/D2/Kopanev_VR.htm (in Russian).
8. Kostitsina, A.V. (2012), “Pearl of Knowledge”. Books from E.L. Radlov’s collection in the funds of the library of Perm State Humanitarian Pedagogical University, in: *Universitet i biblioteka. Vmeste 90 let: Materialy regionalnoy nauchno-metodicheskoy konferentsii* [University and Library. Together 90 years: Materials of the regional scientific and methodological conference], Perm, pp. 23–33 (in Russian).
9. Kupriyanov, V.A. (2022), The problem of originality of Russian philosophy in the early historiography of Russian philosophy, *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii*, no. 2(12), pp. 27–46 (in Russian).
10. Malinov, A.V. (2006), “At that closed way of life and abstract inclinations of my mind”. Letters of A.I. Vvedensky to E.L. Radlov, *Veche: Almanakh russkoy filosofii*, no. 17, pp. 211–223 (in Russian).
11. Malinov, A.V. (2020) *Issledovaniya i stat'i po russkoj filosofii* [Studies and Articles on Russian Philosophy], RChHA, St. Petersburg (in Russian).
12. Malinov, A.V. (2007) *Istoriko-filosofskie etudy* [Historico-Philosophical Etudes], St. Petersburg Philosophical Society, St. Petersburg (in Russian).
13. Makovelsky, A.O. (1915), *Dosokratiki* [Pre-Socrates Philosophers], part 2, Izдание knizhnogo magazina M.A. Golubeva (in Russian).
14. Radlov, E.L. (1991), Essays on the history of Russian philosophy, in: Vvedensky, A.I., Losev, A.F., Radlov, E.L., & Shpet, G.G., *Ocherki istorii russkoy filosofii* [Essays on the History of Russian Philosophy], Ural State University, Sverdlovsk, pp. 96–216 (in Russian).
15. Salman, M.G. (2018), On Sergey Radlov and Osip Mandelshtam, *Slavica Revalensia*, vol. 5, pp. 203–225 (in Russian).
16. Sinelnikova, E.F., & Sobolev, V.S. (2020), *Sankt-Peterburgskoye filosofskoye obshchestvo (1897–1923)* [St. Petersburg Philosophical Society (1897–1923)], Dmitry Bulanin, St. Petersburg (in Russian).
17. Smagina, G.V. (2016), “To present Russian science in a worthy way”. To the 100th anniversary of the creation of the Commission for the publication of the collection “Russian Science”, *Sotsiologiya nauki i tekhnologiy*, vol. 7, no. 1, pp. 9–22 (in Russian).
18. Tikhonova, E.V. (2011), Mikhail Ivanovich Vladislavlev – the founder of the system of philosophical and psychological education at St. Petersburg University, *Novoye v psikhologo-pedagogicheskikh issledovaniyakh*, no. 2, pp. 194–205 (in Russian).
19. Firsov, E.F. (2005), *T.G. Masarik i rossiyskaya intellektualnaya sreda (po arkhivam Chekhii i Rossii)* [T.G. Masaryk and Russian Intellectual Environment (on the archives of the Czech Republic and Russia)], Polygraphizdat, Moscow (in Russian).



СПИСОК ТРУДОВ ЭРНЕСТА ЛЕОПОЛЬДОВИЧА РАДЛОВА (1854–1928)*

Виктор Куприянов

Впервые публикуется полный список работ Э.Л. Радлова (1854–1928), который структурирован следующим образом: собственные работы, литографированные курсы, редакторская работа и переводы. Внутри рубрик работы Радлова приводятся в хронологическом порядке. Дается анализ публикационной активности Радлова. Автор указывает, что большую часть работ русского философа составляют словарные статьи, а также рецензии, написанные им в качестве редактора «Журнала Министерства народного просвещения». В статье показано, что основу исследовательских работ Радлова формировали работы по историко-философской и литературоведческой проблематике. В центре внимания Радлова были история античной философии, история философии Нового времени, немецкий идеализм и история русской философии. Указывается, что вклад Радлова в философскую культуру России включает в себя и переводы классических философских произведений (Аристотеля, Демокрита, Эмпедокла, Гельвеция). Большую часть в его научной работе составляла редакторская деятельность, в том числе редактирование переводов философских текстов на русский язык (в частности, он был редактором первого русского перевода «Феноменологии духа» Гегеля), а также таких знаковых для того времени философских изданий, как «Новые идеи в философии» и «Родоначальники позитивизма».

Ключевые слова: Э.Л. Радлов, библиография, философия в Санкт-Петербурге, история философии, В.С. Соловьев.

Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова РАН

For the first time, a complete list of scientific works by the Russian philosopher Ernest L. Radlov (1854–1928) is published in the article. The list is structured as follows: his own works, lithographed courses, editorial work, and translations. Within the headings, Radlov's works are listed in chronological order. An analysis of Radlov's publication activity is given. The author points out that most of the Russian philosopher's works are dictionary articles, as well as reviews written by Radlov as editor of the *Journal of the Ministry of Public Education*. The article shows that the basis of Radlov's research work was formed by his works on historical-philosophical and literary problems. In the center of Radlov's attention were the history of ancient philosophy, the history of New Age philosophy, especially German idealism, and the history of Russian philosophy. It is pointed out that Radlov's contribution to the Russian philosophical culture includes his translations of a number of classical philosophical works (those of Aristotle, Democritus, Empedocles, and Helvetius). It is mentioned that a major part of Radlov's scientific work was editorial activity, including editing translations of philosophical texts into the Russian language (in particular, Radlov was the editor of the first Russian translation of Hegel's *Phenomenology of Spirit*), as well as such significant philosophical publications of the time as *New Ideas in Philosophy* and *Pioneers of Positivism*.

Keywords: Ernest L. Radlov, bibliography, history of philosophy, philosophy in St. Petersburg, Vladimir S. Solovyov.

© Куприянов В.А., 2023

<https://doi.org/10.31119/phlog.2023.2.209>

* Исследование выполнено по гранту РФФИ № 21-18-00153 «Идея империи и идея революции: два полюса русского общественно-политического мировоззрения в философии и культуре XIX–XXI веков» (Санкт-Петербургский государственный университет).

Творческая деятельность известного философа, литературоведа, историка и переводчика Эрнеста Леопольдовича Радлова (1854–1928) продолжалась с 1884 г., когда вышла его первая работа – перевод первой книги «Никомаховой этики» Аристотеля, – до его самой смерти в 1928 г. Его перу принадлежат работы в области истории философии, этики, теоретической философии, эстетики, истории литературы, истории естествознания (биографию Радлова см.: [1]). Он является переводчиком и редактором переводов классиков европейской философии: Аристотеля, Платона, Г.В. Гегеля, Н. Мальбранша, И.Г. Фихте и др. В приведенном списке представлен первый и по возможности максимально полный список публикаций Э.Л. Радлова, включая его переводы и издания, где он выступал редактором. Для составления списка использовались каталоги Российской национальной библиотеки и фонды Санкт-Петербургского архива РАН (Ф. 1052).

В соответствии с проведенным анализом можно указать на следующие тенденции и особенности публикационной деятельности Э.Л. Радлова. Собственных работ Радлова насчитывается 134. Из них отдельные исследовательские статьи (включая предисловия к переводам) – 56, рецензии – 59 (в ЖМНП – 47, в «Мысли» – 4, в «Вестнике Европы» – 3, в «Вопросах философии и психологии» – 2, в «Русском обозрении» – 2), некрологи – 13, обзоры мероприятий – 1, монографии, включая словари – 5. Статей в Энциклопедии Брокгауза и Ефрона – 154. Больше всего статей опубликовано в Журнале Министерства народного просвещения (78), журнале «Мысль» (10), и «Вопросах философии и психологии» (6). Тематически основная сфера интересов Радлов относится к истории философии, которой посвящены 37 самостоятельных работ; особое внимание он уделял истории античной философии и истории русской философии [2]. Также Радлов занимался этикой и теоретической философией. В области истории философии столь же очевиден интерес Радлов к этической проблематике.

Можно заключить, что Радлов оставил после себя большое количество словарных статей, много занимался переводами, рецензированием философской литературы и редактированием. Из цельных монографий ему принадлежат биографические работы о В.С. Соловьеве, Дж. Свифте и Ч. Диккенсе, а также общий очерк истории философии в России, который при его жизни издавался дважды и был переведен на немецкий язык. Большое значение для Радлов имело редактирование переводов учебной философской литературы, классиков философии античности и нового времени, а также исторической литературы. Также очевиден интерес Радлова к истории русской и зарубежной литературы; он опубликовал работы о Ф. Шиллере, Дж. Свифте, Дж. Диккенсе, А.С. Хомякове, А.И. Герцене и П.Л. Лаврове.

Большое значение имеет работа Э.Л. Радлов как редактора и автора философского отделения Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона. Всего им было написано для словаря 154 статьи, что делает его одним из главных авторов всей энциклопедии.

К редакторской деятельности относится работа Э.Л. Радлова по редактированию совместно с Н.О. Лосским сборников «Новые идеи в фило-

софии», сборников «Родоначальники позитивизма», «Журнала Министерства народного просвещения» и «Мысль». Во многом редакторская деятельность Радлова была связана с его участием в Философском обществе при Санкт-Петербургском университете [3].

Реконструкция биографии и творчества Э.Л. Радлова представляется важным для понимания контекста эпохи расцвета русской философии, а также для анализа истории профессионализации философии в России, а также трансформационных процессов, которые в ней происходили в связи с революционными событиями 1917 г. Восстановление полного списка его работ является важным элементом этой необходимой для понимания истории русской философии работы.

И. Собственные работы:

1. О направлениях в психологии. Разбор сочинения Н. Грота. К вопросу о реформе логики. Одесса. 1883 (рец.) // ЖМНП. 1885. Ч. ССXXXVIII. Отд. 2. С. 57–87.
2. Предмет логики // ЖМНП. 1886. Часть. ССXLIV. Март. Отд. 2. С. 1–29.
3. Задачи этики, К.Д. Кавелина. 2-е издание, с портретом и биографическим очерком. СПб., 1886 (рец.) // ЖМНП. 1886. Ч. ССXLIV. Март. Критика и библиография. С. 400–418.
4. Очерки из истории скептицизма // ЖМНП. 1887. Ч. ССXLIX. Отд. 2. С. 240–290.
5. Сочинения о магии // Отчет Императорской публичной библиотеки за 1885 г. Санкт-Петербург, 1888. Приложение. С. 1–25.
6. Эмпедокл // ЖМНП. 1889. Ч. ССLXI. Отд. 5. С. 81–96; Ч. ССLXII, март. С. 97–100, апрель С. 1–32. Ч. ССLXIII. С. 33–51.
7. М.И. Каринский. Бесконечное Анаксимандра. СПб., 1890 (рец.) // Русское обозрение. Литературно-политический и научный журнал. 1890. Сентябрь. Т. V. С. 471–475.
8. Жизнь Джордано Бруно // Русское обозрение. Литературно-политический и научный журнал. 1890. Т. V. Октябрь. С. 640–673.
9. Bericht über die Arbeiten auf dem Gebiet der Geschichte der Philosophie in Russland // Archiv für Geschichte der Philosophie. 1890. В. III. S. 675–692.
10. Отношение Вольтера к Руссо // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 2. С. 1–22.
11. Отношение Вольтера к Руссо // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 4. С. 37–64.
12. Конгресс по библиографии // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 2. С. 46–48.
13. Русские работы по греческой философии (рец.) // ЖМНП. 1890. Ч. ССLXVIII. С. 384–409.
14. П. Лейкфельд. Различные направления в логике и основные задачи этой науки. Харьков. 1890 (рец.) // ЖМНП. 1890. Ч. ССLXXI. С. 403–410. (Ответ Радлову: ЖМНП 1891. Ч. ССLXXIII. С. 231–236; затем отв. Лейкфельду: ЖМНП. 1891. Ч. 273. Январь. Отд. 2. С. 237–240).
15. Несколько замечаний о Спинозе (по поводу перевода «Переписки Бенедикта де-Спинозы», сделанного с латинского оригинала Л.Я. Гуревина

- чем под редакцией и с примечаниями А.Л. Вольтского) // Северный вестник. 1891. Июнь. № 6. 199–218. (См.: Спиноза Б. Переписка. С приложением жизнеописания Спинозы И. Колеруса. Пер. с лат. Л.Я. Гурвич, под. ред. А.Л. Вольтского. СПб.: 1891. VIII+XIII+432 с.).
16. Отчет о «Трудах Моск. Псих. Общ.». Вып. I–IV // Русское обозрение. Литературно-политический и научный журнал. 1891. Т. V. Сентябрь. С. 413–425.
 17. А. Казанский. Учение Аристотеля о значении опыта при познании. Одесса, 1891 (рец.) // ЖМНП. 1892. Ч. 279. Январь. Отд. 2. С. 218–228.
 18. В. Серебренников. Учение Локка о прирожденных началах знания и деятельности. СПб., 1892 (рец.) // ЖМНП. 1892. Ч. 280. Март. Отд. 2. С. 277–278.
 19. Н.А. Любимов. История физики. Ч. 1. Период греческой науки. СПб., 1891 (рец.) // Вопросы философии и психологии. 1892. Кн. 15. С. 76–83.
 20. Об этических отрывках Демокрита // Вопросы философии и психологии. 1892. Кн. 12. С. 1–19.
 21. С.А. Бершадский. Очерк истории философии права. Выпуск I. СПб., 1892 (рец.) // ЖМНП. 1893. Ч. CCLXXXV. С. 239–246.
 22. Чезаре Ломброзо и уголовная антропология, 1892 (рец.) // Русское обозрение. 1893. № 8. С. 836–859.
 23. Евгений Трубецкой. Религиозно-общественный идеал западного христианства в 5 веке. Часть 1. Миросозерцание блаженного Августина. Москва, 1892 (рец.) // ЖМНП. 1893. Ч. CCXC. С. 169–184.
 24. Неудачный метафизик. О пределах и признаках одушевления, А.И. Введенского (рец.) // Вестник Европы. Журнал истории – политики – литературы. 1893. Т. 1. Кн. 2. Февр. С. 898–912.
 25. Очерки из истории скептицизма // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 18. С. 69–90.
 26. Ответ профессору Введенскому // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 19. С. 105–110.
 27. Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus, herausg. v. C. Schmidt. Lpz., 1890 (рец.) // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 17. С. 86–87.
 28. Натуралистическая теория познания. (По поводу статей проф. И.М. Сеченова) // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 25. С. 682–693.
 29. Н.М. Коркунов. Лекции по общей теории права. 3-е изд. СПб., 1894. (рец.) // ЖМНП. 1894. Ч. 296. Отд. 2. С. 402–420.
 30. Новая книга об эстетике. А. Смирнов, Эстетика, вып. 1. (рец.) // Вестник Европы. Журнал истории – политики – литературы. 1894. Т. 2. Кн. 4. Апрель. С. 881–890.
 31. Принципы философии Гюйо // ЖМНП. 1894. Ч. CCXCIII. С. 163–180.
 32. Ученая деятельность профессора М.И. Каринского // ЖМНП. 1895. Ч. CCXCVII. Отд. 2. С. 406–429. Ч. CCCII. Отд. 2. С. 281–308. (Отдельное изд.: СПб.: тип. В.С. Балашева и К., 1895 (оттиск)).
 33. Новое миросозерцание. О понятии искусства, умозрительно-психологическое исследование, проф. Е.А. Боброва. Юрьев (Дерпт), 1894. (рец.) // Вестник Европы. Журнал истории – политики – литературы. 1895. Т. 2. Кн. 3. Март. С. 402–407.

34. В. Минто. Логика индуктивная и дедуктивная. Пер. С.А. Котляревского. Под ред. В.Н. Ивановского. Москва, 1895 (рец.) // ЖМНП. 1895. Ч. 302. Ноябрь. Отд. 2. С. 115–119.
35. Несколько замечаний о философии Н.Н. Страхова // ЖМНП. 1896. Ч. 305. Июнь. Отд. 2. С. 339–361.
36. Я. Озе. Персонализм и проективизм в метафизике Лотце. Юрьев, 1896 (рец.) // ЖМНП. 1896. Ч. 307. Октябрь. Отд. 2. С. 409–414.
37. Вл. Соловьев. Оправдание добра. Нравственная философия. СПб., 1897 (рец.) // ЖМНП. 1897. Ч. 314. Ноябрь. Отд. 2. С. 233–243.
38. Г. Циглер. Что такое нравственность. Пер. с нем. А. Острогорского. СПб., 1896 (рец.) // ЖМНП. 1897. Ч. 309. Февраль. Отд. 2. С. 368–371.
39. Философия и наука // Cosmopolis. 1897. Декабрь. Т. 8. № 3. С. 214–228.
40. Несколько замечаний по поводу воззрения проф. Ланге // ЖМНП. 1899. Ч. 322. Март. Отд. 2. С. 212–215.
41. Очерк истории историографии философии // Вопросы философии и психологии. 1899. Книга 49. С. 359–378. (Очерк истории историографии философии. М.: Типолитография товарищества И.Н. Кушнарева и Ко, 1899. 22 с. (оттиск)).
42. Д. Миртов. Нравственное учение Климента Александрийского. СПб., 1900 (рец.) // ЖМНП. 1900. Ч. 332. Декабрь. Отд. 2. С. 500–504.
43. Владимир Сергеевич Соловьев. Некролог // ЖМНП. 1900. Ч. 331. Сентябрь. Отд. 4. С. 33–44.
44. Kant's Briefwechsel. В. I. и II. Berlin, 1900 (рец.) // ЖМНП. 1901. Ч. 338. Ноябрь. Отд. 2. С. 224–230.
45. Декарт Р. Метафизические размышления / Пер. В.М. Невежиной. Под ред. и со статьей проф. А.И. Введенского: Декарт и иррационализм. Труды С.-Петербургского философского общества. Вып. I. СПб., 1901 (рец.) // ЖМНП. 1902. Ч. 340. Март. Отд. 2. С. 244–248.
46. А.И. Смирнов. Некролог // ЖМНП. 1902. Ч. 344. Ноябрь. Отд. 4. С. 44–52.
47. Воззрения Шиллера на нравственность и эстетику // Собрание сочинений Шиллера в переводе русских писателей. С историко-литературными комментариями, эстампами и рисунками в тексте. Под ред. С.А. Венгерова. Т. 4. СПб.: Изд. Акц. Общ. Брокгауз-Ефрон, 1902. С. 206–217. (сер. «Библиотека великих писателей». Т. 4). (Там же его перевод «Философских писем» (с. 227–240) и «О возвышенном» (с. 360–368)).
48. Тимон Афинский // Шекспир У. Полное собрание сочинений. Т. 3. Санкт-Петербург: Брокгауз-Ефрон. С. 503–513. (Библиотека великих писателей под ред. С.А. Венгерова).
49. Вундт Вильгельм. Введение в философию / Пер. с нем. С.С. Штейнберга, С.Д. Львова. СПб, 1902 (рец.) // ЖМНП. 1903. Ч. 346. Март. Отд. 2. С. 178–182.
50. Небо и земля // Байрон Д.Г. Сочинения. Т. 3. С.-Петербург: издание Брокгауза-Ефрон, 1905. (Библиотека великих писателей / Под ред. С.А. Венгерова). С. 1–8.
51. Мистицизм Соловьева // Вестник Европы. 1905. Ноябрь. Т. VI. Кн. 11. Ноябрь. С. 281–294.

52. Соловьев Владимир Сергеевич. Собрание сочинений. Т. I–VIII. СПб., 1901–1904 (рец.) // ЖМНП. 1905. Ч. 359. Июнь. Отд. 2. С. 454–456.
53. Бауманн Юлиус. Введение в педагогику. Пер. с нем. Зоргенфрея. СПб., 1905 (рец.) // ЖМНП. 1905. Ч. 361. Сентябрь. Отд. 3. С. 75–77.
54. Клечковский М. Современное воспитание и новые пути по Эльсландеру. М., 1905 (рец.) // ЖМНП. 1905. Ч. 361. Сентябрь. Отд. 3. С. 75–77.
55. Сикорский И.А. Всеобщая психология с физиогномикой в иллюстрированном изложении. Киев, 1905 (рец.) // ЖМНП. 1905. Ч. 361. Октябрь. Отд. 2. С. 436–439.
56. Князь С.Н. Трубецкой. Некролог // 1905. Ч. 362. Ноябрь. Отд. 4. С. 44–52.
57. Рагозина З.А. История одной души (Елена Келлер). СПб., 1905 (рец.) // ЖМНП. 1905. Ч. 362. Отд. 3. С. 218–220.
58. Челпанов Г.В. Введение в философию. Киев, 1905 (рец.) // ЖМНП. 1906. Ч. I. Фераль. Отд. 2. С. 366–374.
59. Сакетти Л.А. Эстетика в общедоступном изложении. I том. СПб., 1905 (рец.) // ЖМНП. 1906. Ч. I. Январь. Отд. 2. С. 120–123. (Сакетти Л.А. Ответ Э.Л. Радлову // ЖМНП. 1906. Ч. III. Май. Отд. 2. С. 223–229).
60. Мюнх В. Будущая школа. Утопии, идеалы, возможности / Пер. с нем. С.П. Кондратьева. М., 1906 (рец.) // ЖМНП. 1906. Ч. III. Май. Отд. 3. С. 90–95.
61. Эллен Кей и ее педагогические взгляды // ЖМНП. 1906. Ч. V. Сентябрь. Отд. 3. С. 181–195.
62. Фребель Фридрих. Сочинения. Т. I. Воспитание человека / Пер. с нем. И.Д. Городецкого. М., 1906 (рец.) // ЖМНП. 1906. Ч. V. Сентябрь. Отд. 3. С. 88–90.
63. Проф. Г. Челпанов. Учебник психологии. Вып. I–II. Киев, 1906 (рец.) // ЖМНП. 1906. Ч. V. Октябрь. Отд. 3. С. 204–211.
64. Верещагин Ю. Учебник психологии для гимназий и самообразования. СПб., 1907 (рец.) // ЖМНП. 1907. Ч. XI. Сентябрь. Отд. 3. С. 104–111.
65. А.И. Галич // Библиотека великих писателей. Пушкин. Под. ред. С.А. Венгерова. СПб.: Изд. Брокгауза-Ефрона, 1907. Т. 1. С. 241–246.
66. Психология. Обзор русских учебников // Критическое обозрение. 1907. Вып. IV. С. 5–11.
67. Эстетика Вл. Соловьева // Вестник Европы. 1907. Т. 1. Кн. 1. Январь. С. 84–117.
68. К психологии В.В. Стасова // Незабвенному Владимиру Васильевичу Стасову: Сб. воспоминаний. Санкт-Петербург: типо-лит. «Энергия», 1908. С. 181–184.
69. Эдуард Целлер. Некролог // ЖМНП. 1908. Ч. XV. Май. Отд. 4. С. 46–49.
70. Карпов Н.С. Записки по педагогической психологии. Для родителей и учащихся, начинающих заниматься вопросами воспитания, с приложением общих основ дошкольного обучения. СПб., 1907 (рец.) // ЖМНП. 1908. Ч. XV. Июнь. Отд. 3. С. 240–243.
71. Ф.П. Кеппен. Некролог // ЖМНП. 1908. Ч. XVI. Июль. Отд. 4. С. 31–33.
72. Куно Фишер. Некролог // ЖМНП. 1908. Ч. XI. Октябрь. Отд. 4. С. 70–75.

73. Барсов М.К. Пособие к изучению педагогики. М., 1908 (рец.) // ЖМНП. 1908. Ч. XVIII. Ноябрь. Отд. 3. С. 110–114.
74. Серебренников В.С. Лейбниц и его учение о душе человека. СПб., 1908 (рец.) // ЖМНП. 1908. Ч. XVIII. Декабрь. Отд. 2. С. 407–412.
75. Ларионов В. Психология красноречия. СПб., 1909 (рец.) // ЖМНП. 1909. Ч. XIX. Февраль. Отд. 3. С. 229–231.
76. Роллен. Трактат об образовании / Пер. П.Д. Перцова. М., 1908 (рец.) // ЖМНП. 1909. Ч. XXI. Июнь. Отд. 3. С. 229–230.
77. Ивановский Вл.Н. Введение в философию. Ч. I. Философия теоретического знания. Казань, 1909 (рец.) // ЖМНП. 1909. Ч. XXIII. Октябрь. Отд. 2. С. 453–459.
78. Характер творчества Вл.С. Соловьева // ЖМНП. 1909. Ч. XXIII. Октябрь. Отд. 3. С. 183–198. (Характер творчества Вл.С. Соловьева. СПб.: Сенатская тип., 1909. 18 с.).
79. Учение Вл. Соловьева о свободе воли // ЖМНП. 1911. Ч. XXXI. Февраль. Отд. 3. С. 154–172.
80. А.И. Георгиевский (некролог) // ЖМНП. 1911. Ч. XXXIII. Июнь. Отд. 4. С. 59–68.
81. Ауэрбах. Этропизм или Физическая теория жизни / Пер. с нем. У. Бикермана. СПб., 1911 (рец.) // ЖМНП. 1911. Ч. XXXIV. Август. Отд. 3. С. 189–192.
82. Кн. Д.Н. Цертелев. Некролог. (С публикацией писем Э. фон Гартмана Д.Н. Цертелеву времени 1874–1893 гг.) // ЖМНП. 1911. Ч. XXXV. Октябрь. Отд. 4. С. 88–106.
83. О поэзии Хомякова // Сергею Федоровичу Платонову ученики, друзья и почитатели. СПб.: Тип. Главн. Управ. Уделов, 1911. С. 522–532.
84. Введенский Ал.-др. Логика как часть теории познания. Второе, вполне переработанное издание. СПб., 1912. С. XI+510 (рец.) // ЖМНП. 1912. XXXIX. Май. Отд. 2. С. 147–156.
85. Мюрат Луи и Поль. Идея о боге по современному состоянию наук / Пер. В.П. Колодезникова. СПб., 1910 (рец.) // ЖМНП. 1912. Ч. XXXIX. Июнь. Отд. 3. С. 233–236. (В соавторстве с В.И. Палладиным).
86. Исторические и политические взгляды Вл. Соловьева // ЖМНП. 1912. Ч. XL. Август. Отд. 3. С. 196–218.
87. Джемс У. Вселенная с плюралистической точки зрения. Пер. с англ. Б. Осипова и О. Румера. «Космос». М., 1912. С. 235+V (рец.) // ЖМНП. 1912. Ч. XLI. Сентябрь. Отд. 3. С. 118–122.
88. Кн. Евг. Трубецкой. Мировоззрение Вл.С. Соловьева. М., 1912–1913. Два тома (рец.) // ЖМНП. 1913. Ч. XLVII. Сентябрь. Паг. 2. С. 177–185.
89. Эрн Вл. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение (русские мыслители). Кн-во «Путь». Москва, 1912. 342 с. (рец.) // ЖМНП. 1913. Ч. XLVII. Октябрь. Паг. 2. С. 261–265.
90. Гносеология Соловьева // Логос. 1912–1913. Кн. 1/2. С. 307–324.
91. Монтессори М. Дом ребенка. Метод научной педагогики / Пер. с итал. С.Г. Займовского. М., 1913. Стр. XXVI+339 (рец.) // ЖМНП. 1913. Ч. XLVII. Октябрь. Паг. 2. С. 265–269.

92. Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. Князь В.Ф. Одоевский. Мыслитель. Писатель. Т. 1. Ч. 1 и 2. М., 1913 (рец.) // ЖМНП. 1913. XLVII. Октябрь. Паг. 2. С. 380–385.
93. Письмо в редакцию // Русская мысль. 1913. Кн. XII. С. 111.
94. Мистицизм в современной философии // Новые идеи в философии. 1913. Сб. 5: Теория познания II. С. 35–63.
95. Самонаблюдение в психологии // Новые идеи в философии. 1913. Сб. 9: Методы психологии I. С. 1–11.
96. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. СПб.: Образование, 1913. 266 с. (рец.: Кечекьян С.Ф. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. СПб., 1913 // Логос. 1913. Кн. 3, 4. С. 355–258; Юшкевич П. // Вестник Европы. 1913. Т. 4. Кн. 7. С. 392; Аскольдов С. // Русская мысль. 1913. Кн. IX. С. 335–336; Христианское чтение. 1913. Т. 240. Сентябрь. С. 1140–1145).
97. Философский словарь: Логика, психология, этика, эстетика и история философии. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Изд. Г.А. Лемана, 1913. VI с., 698 с. (рец.: Ольгин В. // Современный мир. 1913. № 7, изд-е 2. С. 183–187).
98. Введенский Ал-др И. Психологий без всякой метафизики. СПб., 1914. 348 с. (рец.) // ЖМНП. 1914. Ч. LIII. Октябрь. Отд. 2. С. 333–348.
99. Лысков И.П. Теория словесности в связи с данными языкознания и психологии. М., 1914. С. VIII+418 (рец.) // ЖМНП. 1914. Ч. LI. Май. Отд. 3. С. 110–117. (В соавторстве с М.И. Каринским и Н.К. Козминым).
100. В.С. Соловьев. Биографический очерк // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Под ред. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. Изд. 2. Т. X. СПб.: Книгоиздательское тов-ство «Просвещение», 1914. С. VII–LIV. (Переиздание: Вл.С. Соловьев. Биографический очерк // Собрание сочинений. Т. IX. СПб., 1907. С. I–LV).
101. Яценко А. Русская библиография по истории древней философии. Юрьев, 1915 (рец.) // ЖМНП. 1915. Ч. LIX. Октябрь. Отд. 2. С. 409–412.
102. Булгаков С.Н. Война и русское самосознание. Публичная лекция. М., 1915 (рец.) // ЖМНП. 1915. Ч. LIX. Октябрь. Отд. 3. С. 250–252.
103. М.М. Рубинштейн. История педагогических идей в ее основных чертах. М., 1916. С. VI+267 (рец.) // ЖМНП. 1917. Ч. LXVIII. Март–апрель. Отд. 3. С. 99–102.
104. Блонский П.П. Курс педагогики. М., 1916. С. VII+286 (рец.) // ЖМНП. 1917. Ч. LXIX. Май. Отд. 3. С. 193–194.
105. Памяти В.Ф. Эрна // ЖМНП. 1917. Ч. LXIX. Июнь. Отд. 4. С. 120–122.
106. М.И. Каринский. Некролог // ЖМНП. 1917. Ч. LXXI. Сентябрь. Отд. 4. С. 1–20.
107. К. Гельвеций и его влияние в России. Пг.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1917. 26 с. (Предисловие и введение к: Гельвеций К.А. Об уме / Пер. с фр. под ред. и с введ. Э.Л. Радлова. Петроград: Тип. М.М. Стасюлевича, 1917. XXXI, 436 с.; 24 см. (Труды Петроградского философского общества; Вып. 15). С. III–XXXI. (Введение 3–28; Предисловие редактора 29–31).

108. Введение в философию. Пг.: Наука и Школа. 1919 (рец.: Аникеева Н. // Мысль. 1922. № 3. С. 160–163).
109. Голоса из невидимых стран // Дела и дни. 1920. № 1. С. 189–208.
110. Герцен как философ // А.И. Герцен: 1870 – 21 января – 1920. Пг.: Гос. изд., 1920. 64 с.: портр.; 23 см. С. 54–62.
111. Герцениада (хроника) // А.И. Герцен: 1870 – 21 января – 1920. Пг.: Гос. изд., 1920. 64 с.: портр.; 23 см. С. 62–64.
112. Очерк истории русской философии. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1912. 35 с. (2-ое изд., доп.: Пг.: Наука и Школа, 1920. (изд. в 1921). 98 с.; немецкое изд.: Russische Philosophie. Breslau: Hirt, 1925. 152 S. Ins Deutsch übertragen von Margarete Woltner).
113. П. Лавров и Вл. Соловьев // «Вперед!». Сборник статей, посвященных памяти П.Л. Лаврова. Под ред. П. Витязева. Пг.: Изд. т-ва «Колось», 1920. С. 32–35.
114. Этика. Пб. : Наука и школа, 1921. 80 с.
115. Лавров в русской философии // П.Л. Лавров: Ст., воспоминания, материалы. Пг.: Колос, 1922. С. 1–28.
116. Николай Николаевич Дебольский (некролог) // Мысль. 1922. № 1. С. 148–149.
117. Николай Николаевич Ланге (некролог) // Мысль. 1922. № 1. С. 154–155.
118. Сатонин, Константин. Темперамент. Проблемы и гипотезы. Казань, 1921. 96 с. (рец.) // Мысль. 1922. № 1. С. 159–161.
119. Соловьев и Достоевский // Ф.М. Достоевский. Статьи и материалы. Под ред. А.С. Долинина. Пг.: Центральное кооперативное издательство «Мысль», 1922. С. 155–172.
120. Очерк русской философской литературы XVIII века. Часть общая // Мысль. 1922. № 2. С. 21–50.
121. Федор Дмитриевич Батюшков // Мысль. 1922. № 2. С. 103–105.
122. В.М. Бехтерев. Коллективная рефлексология. Петроград: Колос, 1921 (рец.) // Мысль. 1922. № 2. С. 108–110.
123. Мысль и слово – философский ежегодник. Том II-й, часть I-я. Москва, 1918–1921 (рец.) // Мысль. 1922. № 2. С. 110–111.
124. Очерк русской философской литературы XVIII века. Часть специальная // Мысль. 1922. № 3. С. 65–79.
125. Академик В.И. Вернадский. Начало и вечность жизни. Пг., 1922 (рец.) // Мысль. 1922. № 3. С. 153–156.
126. Чарльз Диккенс. Берлин; Пб.; М.: З.И. Гржебин, 1922. 248 с.
127. Alexander Wwedenskij (1856–1925): Nekrolog // Bulletin de l'Université de Tiflis. T. VI. Tiflis, 1926. P. 215–219.
128. Парменид Платона и Гегель // Сборник статей в честь Сергея Александровича Жебелева. Б. м.: Б. и., 1926. С. 260–270.
129. К.М. фон Бэр как философ // Первый сборник памяти Бэра. Л.: АН СССР, 1927. С. 60–71.
130. Предисловие // Полное собрание творений Платона. В 15 томах. Под ред. Э.Л. Радлова. Т. 1: Евтифрон. Апология Сократа. Критон. Федон. Л.: Academia, 1929. С. 1–9. (В соавторстве с С.А. Жебелевым).

131. Введение к диалогу «Парменид» // Полное собрание творений Платона. В 15 томах. Под. ред. Э.Л. Радлова. Т. 4: Парменид. Филеб. Л.: Academia, 1929. С. 3–13.
132. Введение к диалогу «Филеб» // Полное собрание творений Платона. В 15 томах. Под. ред. Э.Л. Радлова. Т. 4: Парменид. Филеб. Л.: Academia, 1929. С. 95–103.
133. Джонатан Свифт (Биография) // Свифт Джонатан. Путешествие в некоторые отдаленные страны света Лемюэля Гулливера сначала хирурга, а потом капитана нескольких кораблей. Ленинград, 1930. С. XVII–XXXI.

II. Редактирование.

134. Гаусрат А. Средневековые реформаторы / Пер. с нем. под ред. Э.Л. Радлова. Т. 1–2. СПб.: Л.Ф. Пантелеев, 1900.
135. Штраус Д.Ф. Ульрих фон Гуттен / Пер. с 2-го нем. изд. Под ред. Э.Л. Радлова. Ямпб.: Л.Ф. Пантелеев, 1896. 492 с.
136. Вундт В.М. Введение в философию / Пер. с нем. под ред. Э.Л. Радлова. СПб.: Брокгауз–Ефрон, 1903. 310 с.
137. Оствальд В.Ф. Философия природы / Пер. с нем. О.А. Давыдовой под ред. [и с предисл.] Э.Л. Радлова. СПб.: Брокгауз–Ефрон, 1903. 326 с.
138. Мальбранш Н. Разыскания истины Николая Мальбранша / Пер. с фр. [и с вступ. ст.] Е.Б. Смеловой; под ред. [и с предисл.] Э.Л. Радлова. Т. 1–2. СПб.: К.Л. Риккер, 1903–1906.
139. Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 1–9. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1901–1907.
140. Шеллинг Ф.В. Философские исследования о сущности человеческой свободы / Пер. Л. Мееровича; Бруно, или О божественном и естественном начале вещей / Пер. О. Давыдовой под ред. Э.Л. Радлова; предисл. П. Новгородцева. СПб.: Д.Е. Жуковский, 1908. 164 с.
141. Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева: с 3 портретами и автографом / Под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб.: Просвещение, 1911–1914.
142. Эббинггаус Г. Основы психологии / Пер. с 2 нем. изд. Г.А. Котляра под ред. проф. В.С. Серебренникова и Э.Л. Радлова. В 2 т. Т. 1. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1911–1912.
143. Новые идеи в философии: Непериод. изд., выходящее под ред. проф. Н.О. Лосского и Э.Л. Радлова. СПб.: Образование, 1912–1914. (17 сборников).
144. Фихте И.Г. I. Факты сознания: Лекции, чит. в Берлин. ун-те в зим. семестре 1810–1811 г. Иоганном-Готлибом Фихте; II. Наукословие, изложенное в общих чертах / Пер. О. Давыдовой под ред. и с предисл. Э.Л. Радлова. СПб.: Тип. АО Брокгауз–Ефрон, 1914. 152 с.
145. Письма Владимира Сергеевича Соловьева [Т. 1–4] / Под ред. [и с предисл.] Э.Л. Радлова. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1908–1923.
146. Родоначальники позитивизма. В 5 т. / Пер. И.А. Шапиро, предисл. проф. М.М. Ковалевского. Вып. 1–5. СПб.: Брокгауз и Ефрон, 1910–1913.

147. Общая история философии. Сочинения В. Вундта, Г. Ольденберга, И. Гольдциера и др. / Пер. И.В. Постмана и И.В. Яшунского под ред. проф. А.И. Введенского и Э.Л. Радлова. Т. 1–2. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1910–1912.
148. Кирхнер Ф., Михаэлис К. Философский словарь Кирхнер-Михаэлиса / Обраб. и доп. Э.З. Гурлянд и Б.Г. Столпнером, под ред. Э.Л. Радлова. СПб.: Брокгауз–Ефрон, 1913.
149. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Пер. [Е. Аменицкой, Н. Аникиевой и др.] под ред. Э.Л. Радлова. СПб.: Тип. АО «Брокгауз–Ефрон», 1913. 377 с.
150. Гельвеций К.А. Об уме / Пер. с фр. под ред. и с введ. Э.Л. Радлова. Пг.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1917. 436 с.
151. Полное собрание творений Платона. В 15 т. / Новый пер. под ред. С.А. Жебелева, Л.П.Карсавина, Э.Л.Радлова. СПб.: Academia, 1922–1929.

III. Переводы.

152. Аристотель. Об истолковании. СПб.: Тип. В.С. Балашева, 1891. 48 с. (отзыв: *Челпанов Е.И.* Э.Л. Радлов. «Об истолковании» Аристотеля // Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. 8. С. 77–79);
 - ЖМНП. 1888. Ч. 255. Февр. Отд. 2. С. 529 (ЖМНП. 1891. Ч. ССLXXIII. С. 45–92).
153. Отрывки из сочинений Эмпедокла // ЖМНП. 1889. Ч. ССLXI. Отд. 5. С. 81–96; Ч. ССLXII, март. С. 97–100. Часть ССLXIII. Ч. 5. Апрель. С. 33–51.
154. Шиллер Ф. Статьи по эстетике / Вступ. ст. Г. Лукача, пер. А.Г. Горнфельда и Э.Л. Радлова, прим. А.Г. Горнфельда и А.А. Сидорова. М.; Л.: Academia, 1935. 671 с.
155. Этика Аристотеля. СПб.: Тип. В.С. Балашева, 1884. 211 с.
 - ЖМНП. 1884. Часть. ССXXXII С. 67–87. ЖМНП. 1884. Ч. ССXXXIII. С. 1–15; ЖМНП. 1884. Ч. ССXXXV. С. 16–38; ЖМНП. 1884. Ч. ССXXXVI. С. 1–22; ЖМНП. 1885. Ч. ССXLI. Отд. 5. С. 493–512; ЖМНП 1885. Ч. ССXLII. Отд. 5. С. 513–532; ЖМНП. 1886. Ч. ССXLVII. Отд. 5. С. 142–164; ЖМНП 1887. Ч. ССLI. Отд. 5. С. 97–136.
 - Аристотель. Этика Аристотеля / С прил. «Очерка истории греческой этики до Аристотеля» Э. Радлова. СПб.: Филос. о-во при Имп. С.-Петербур. ун-те, 1908. LXIV, 207 с.

IV. Литографированные курсы.

156. Введение в философию: Лекции Эрнеста Львовича Радлова, изд. Галенковской: 1883/84. [Ч. 1]. Высш. женск. курсы. СПб., 1884.
157. Лекции по философии, читанные ординарным профессором Радловым в Женском Педагогическом институте: 1 курс. 1903–1904 г. СПб., 1904. 47 с.
158. Логика: Лекции Э.Л. Радлова. Высш. жен. курсы. СПб.: Изд-во М. Дабима, 1880. 136 с.

159. История философии: Лекции, чит. проф. Радловым: 1 кл. Александр. лицея 1896–1897 г. Санкт-Петербург: Лит. Куприна, 1897. 186 с.
160. История новой философии: Лекция проф. Радлова. Александр. лицей. Санкт-Петербург: Лит. Куприна, 1897. 160 с.

V. Статьи в энциклопедическом словаре.

161. Бессознательное // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. доп. т. I. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1905. С. 233–234.
162. Гамильтон, Вильям (философ) // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. VIII. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1892. С. 70–71.
163. Гассенди или Гассенд, Пьер // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. VIII. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1892. С. 168–169.
164. Гельвеций, Клод Адриан // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. VIII. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1892. С. 283.
165. Гирнгайм, Иероним // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. VIIIа. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1893. С. 757–758.
166. Гланвилль, Иосиф // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. VIIIа. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1893. С. 818.
167. Гоббс, Фома // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. IX. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1893. С. 2–4.
168. Гольбах, Павел // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. IX. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1893. С. 127–129.
169. Гэйлинкс, Арнольд // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. IXа. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1893. С. 950–951.
170. Дедукция // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. X. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1893. С. 276–277.
171. Деизм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. X. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1893. С. 290–292.
172. Демокрит // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. X. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1893. С. 371–372.
173. Диоген из Аполлония // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. Ха. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1893. С. 751.
174. Диоген из Синопа // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. Ха. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1893. С. 751.
175. Диоген Лаэртийский // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. Ха. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1893. С. 751.
176. Диодор из Тира // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. Ха. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1893. С. 752.

177. Диодор Кронос // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. Ха. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1893. С. 752.
178. Догматизм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. Ха. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1893. С. 844.
179. Доказательства // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. Ха. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1893. С. 877–878.
180. Докетизм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. Ха. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1893. С. 886.
181. Донатизм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XI. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1893. С. 14–15.
182. Жюффруа, Теодор-Симо // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XII. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1894. С. 74–75.
183. Заблуждение // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XII. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1894. С. 88.
184. Индукция, в логике // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XIII. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1894. С. 170–172.
185. Инкунабулы // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XIII. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1894. С. 214.
186. Каринский, Михаил Иванович // Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 20. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1914. С. 958–960.
187. Каринский, Михаил Иванович // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XIVa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1895. С. 501–503.
188. Категория // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XIVa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1895. С. 722–723.
189. Качество // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XIVa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1895. С. 810.
190. Киники // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XV. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1895. С. 77–78
191. Киренаики // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XV. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1895. С. 108–109.
192. Кларк, Самуил // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XV. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1895. С. 296.
193. Классификация, логический прием // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XV. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1895. С. 298.
194. Колубовский, Яков Николаевич // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XVa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1895. С. 763.
195. Кондильяк, Этьен-Боннот // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XVa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1895. С. 933.
196. Левкипп // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XVII. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1896. С. 442.

197. Логика // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XVIIа. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1896. С. 897–899.
198. Локк, Джон // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XVIIа. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1896. С. 917–920.
199. Материализм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XVIII. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1896. С. 798–801.
200. Метод // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XIX. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1896. С. 192–193.
201. Милль, Джеймс // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XIX. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1896. С. 306.
202. НЭС/Монизм // Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 27. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1916. С. 78–79.
203. Монизм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XIXа. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1896. С. 773.
204. Монотеизм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XIXа. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1896. С. 784–786.
205. Мышление // Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 27. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1916. С. 614–615.
206. Наторп, Павел // Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 28. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1916. С. 62–63.
207. Натурфилософия // Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 28. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1916. С. 77–78.
208. Никанор (Бровкович) // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXI. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1897. С. 63.
209. Новокантианство и новокантианцы // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXI. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1897. С. 281.
210. Новопифагореизм // Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 28. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1916. С. 767–769.
211. Новопифагореизм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXI. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1897. С. 285–286.
212. Новоплатонизм // Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 28. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1916. С. 769–771.
213. Новоплатонизм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXI. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1897. С. 286–287.
214. Номинализм // Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 28. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1916. С. 819–823.
215. Номинализм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXI. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1897. С. 328–330.

216. Окказионализм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXIа. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1897. С. 819.
217. Определение, в философии // Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 29. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1916. С. 552–554.
218. Определение, в философии // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXII. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1897. С. 41–42.
219. Оствальд, Вильгельм // Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 29. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1916. С. 821–822.
220. Отрицание // Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 29. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1916. С. 953–955.
221. Отрицание // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXII. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1897. С. 463–464.
222. Ошибки // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXIа. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1897. С. 531–532.
223. Память // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXIа. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1897. С. 675–678.
224. Панентеизм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXIа. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1897. С. 691.
225. Пантеизм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXIIа. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1897. С. 704–705.
226. Пантелизм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXIIа. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1897. С. 705–706.
227. Парадокс // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXIIа. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1897. С. 758.
228. Паралогизм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXIIа. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1897. С. 769–770.
229. Перипатетики // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXIII. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1898. С. 305–306.
230. Пиррон из Элиды // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXIIIа. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1898. С. 683–684.
231. Понятие // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXIVа. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1898. С. 542–543.
232. Постулат // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXIVа. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1898. С. 713.
233. Представление // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXV. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1898. С. 28.
234. Противоположные суждения // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXVa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1898. С. 539–540.
235. Равесон, Жан-Гаспар-Феликс // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. доп. т. IIа. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1907. С. 506.

236. Различие // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXVI. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1899. С. 164.
237. Раме, Пьер // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXVI. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1899. С. 249–250.
238. Рамон, Луи-Франсуа-Элизабет // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXVI. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1899. С. 257.
239. Рассуждение, в логике // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXVI. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1899. С. 196.
240. Реализм, в философии // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXVI. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1899. С. 401–402.
241. Рид, Фома // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXVIa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1899. С. 690–691.
242. Философия в России // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXVIII. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1899. С. 833–837.
243. Санчес, Франциск // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Доп. Т. IIa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1899. С. 587.
244. Сенсуализм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXIXa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1900. С. 534–535.
245. Силлогизм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXIXa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1900. С. 875–879.
246. Синтез, в психологии и логике // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXX. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1900. С. 52.
247. Система философская // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXX. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1900. С. 90.
248. Скептицизм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXX. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1900. С. 192–195.
249. Совесть // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. IIa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1907. С. 642–646.
250. Сократ // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1900. С. 739–742.
251. Сократовцы // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1900. С. 739.
252. Соловьев, Владимир Сергеевич // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1900. С. 785–796.
253. Спиноза, Барух // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXI. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1900. С. 214–221.

254. Спиритуализм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXI. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1900. С. 226–227.
255. Страхов, Николай Николаевич (писатель) // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXIa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1901. С. 783–787.
256. Стыд // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXIa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1901. С. 857–859.
257. Суждение // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Доп. Т. XXXII. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1901. С. 22.
258. Супранатурализм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXII. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1901. С. 83–85.
259. Теизм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXIIa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1901. С. 765.
260. Теофраст // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Доп. Т. XXXIIa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1901. С. 915–917.
261. Терпимость // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXIII. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1901. С. 61–62.
262. Тертуллиан // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXIII. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1901. С. 91–93.
263. Тожество, в философии // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXIII. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1901. С. 410.
264. Толанд, Джон // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXIII. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1901. С. 428–429.
265. Традиционализм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXIIIa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1901. С. 692–693.
266. Традуционизм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXIIIa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1901. С. 694.
267. Тутиоризм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Доп. Т. IIa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1907. С. 794.
268. Тюбингенская школа // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXIV. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1901. С. 313–314.
269. Утилитаризм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXV. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1902. С. 68–70.
270. Факт // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXV. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1902. С. 244–245.
271. Фалес Милетский // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XLIa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1904. С. 878–881.
272. Феодорит, епископ кирский // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XLIa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1904. С. 897–898.

273. Феррьер, Джемс-Фредрик // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Доп. Т. Па. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1907. С. 811.
274. Физиономика // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXVa СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1902. С. 719–722.
275. Философия // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXVa СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1902. С. 822–843.
276. Философия // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Доп. Т. Па. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1907. С. 815–816.
277. Философское общество при Императорском СПб. Университете // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXVa СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1902. С. 853.
278. Фишер, Фридрих-Теодор // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXVI СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1902. С. 76.
279. Флудд, Роберт // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXVI СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1902. С. 179–181.
280. Фома Аквинат // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XLIa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1904. С. 943–945.
281. Фома Кемпийский // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XLIa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1904. С. 945–946.
282. Форма, в философии // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXVI. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1902. С. 273–274.
283. Франк, Адольф // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXVIa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1902. С. 500.
284. Фуше де Карель, Луи Александр // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXVIa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1902. С. 922–923.
285. Цейзинг, Адольф // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXVIIa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1903. С. 896–897.
286. Цертелев, Дмитрий Николаевич // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXVIIa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1903. С. 112.
287. Циглер, Теобальд // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXVIII. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1903. С. 155.
288. Циммерман, Роберт // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXVIII. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1903. С. 185.

289. Челпанов, Георгий Иванович // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXVIIIa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1903. С. 488–489
290. Чирнгауз, Эренфрид Вальтер // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXVIIIa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1903. С. 858–860.
291. Чичерин, Борис Николаевич // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXVIIIa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1903. С. 887–901.
292. Чичерин, Борис Николаевич // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Доп. Т. Па СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1907. С. 873.
293. Шад, Иоганн-Баптист // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXIX. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1903. С. 97.
294. Шотландская философская школа // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXIXa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1903. С. 812–814.
295. Шульце, Готлоб-Эрнст // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XL. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1904. С. 7–8.
296. Эвдаймонизм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XL. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1904. С. 126–127.
297. Эвдем Родосский // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XL. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1904. С. 127.
298. Эвклид, философ // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XL. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1904. С. 133–134.
299. Эволюция, в философии // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XL. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1904. С. 135–138.
300. Эвристический метод // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XL. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1904. С. 141.
301. Эйкен, Рудольф // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XL. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1904. С. 194.
302. Экеблад, Христиан Адольфович // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XL. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1904. С. 223.
303. Эккертсгаузен, Карл // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XL. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1904. С. 246–247.
304. Эклектизм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XL. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1904. С. 252–253.
305. Элеатская школа // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XL. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1904. С. 341–343.
306. Элидская школа // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XLa. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1904. С. 643.

307. Эманация, в философии // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XLа. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1904. С. 702–703.
308. Эмпирик, Секст // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XLа. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1904. С. 778–780.
309. Энтелехия // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XLа. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1904. С. 855.
310. Эпиктет // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XLа. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1904. С. 904–906.
311. Эристика // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XLI. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1904. С. 27.
312. Эттингер, Фридрих-Кристоф // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XLI. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1904. С. 198–199.
313. Юркевич, Памфил Данилович // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XLI. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1904. С. 420.
314. Юрьевич, Иван Иванович // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XLI. СПб.: Тип-фия акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1904. С. 434–435.

Из приведенной библиографии Э.Л. Радлова можно видеть, что основу его публикаций составляют рецензии и словарные статьи, что было обусловлено прежде всего его профессиональными обязанностями как редактора «Журнала Министерства народного просвещения» и «Энциклопедического словаря Брокгауза–Ефрона». К этому же типу публикаций можно отнести и литографированные издания его лекционных курсов. Данные публикации позволяют составить представление прежде всего о профессиональной философии конца XIX – начала XX в. и дать ей оценку. К этой же группе работ можно отнести и редакторскую деятельность Э.Л. Радлова в философских журналах (кроме ЖМНП, он редактировал «Логос» и «Мысль»), которые также отражают уровень профессиональной философии того времени. Немаловажной характеристикой работ Радлова является и их тематика, которая позволяет сделать выводы не только о дисциплинарных интересах Радлова, но и о его философских взглядах. На основе анализа тематики исследовательских работ Радлова можно говорить о его тяготении к историко-философским и этическим проблемам. Также очевиден интерес Радлова к истории отечественной и зарубежной литературы. Радлову принадлежат переводы этических текстов Аристотеля и Демокрита, также он является автором переиздававшейся книги «Этика», целью которой было знакомство широкой публики с этической проблематикой.

Весом вклад Радлова и в историю философии, которую следует признать главной областью его профессиональных интересов. Его историко-философские работы характеризуются высоким качеством, основаны на анализе первоисточников и, несомненно, внесли существенный вклад в повышение общей философской культуры в России, закрепили надолго многие историко-философские тезисы в отечественной философии. К этой же части работ Радлова относятся и его переводы, включая редак-

тирование переводов. Радлову, в частности, принадлежат первые переводы фрагментов сочинений Демокрита и Эмпедокла, «Об истолковании» и «Никомаховой этики» Аристотеля, трактата «Об уме» Гельвеция и др. По инициативе Радлова и его коллеги А.И. Введенского Философское общество при Санкт-Петербургском университете издавало серию переводов классических философских произведений (серия «Труды Санкт-Петербургского философского общества»), некоторые из которых сегодня имеются в единственном варианте и регулярно переиздаются (в частности, «Разыскания истины» Н. Мальбранша, «Об Уме» Гельвеция, «Факты сознания» И. Фихте и др.).

Анализ публикаций Радлова показывает и его огромную роль в становлении истории русской философии как самостоятельной области исследований. Радлов был одним из первых, кто стал систематически, опираясь на первоисточники, заниматься изучением истории русской философской мысли. Ему принадлежит один из первых обобщающих очерков по истории русской философии, который был переведен на немецкий язык и стал первым сочинением такого рода на иностранном языке. В области исследований русской философии важна роль Радлова как издателя произведений В.С. Соловьева, чьим последователем Радлов себя считал, а также как одного из первых исследователей и интерпретаторов его философии. До сих пор собрания сочинений и писем, сделанные при участии Радлова, остаются единственными подобного рода изданиями в России.

Анализ приведенной библиографии позволяет заключить, что Радлов был приверженцем идеалистической философии, ориентировался прежде всего на немецкую классическую философию и неокантианство начала XX в. Сквозь призму немецкого идеализма Радлов рассматривал как теоретические проблемы философии, так и историю философии.

Приведенная библиография дает общее представление о вкладе Радлова в философскую культуру России начала XX в. и может послужить основой для дальнейших исследований.

Литература

Исследования

1. Бычкова И.А. Михеева Г.В. Эрнест Леопольдович Радлов // История Библиотеки в биографиях ее директоров, 1795–2005. СПб.: РНБ, 2006. С. 212–241.
2. Куприянов В.А. Э.Л. Радлов: основные вехи научного творчества (библиографический анализ) // Наука и техника: Вопросы истории и теории. Материалы XLIII Международной годичной научной конференции Санкт-Петербургского отделения Российского национального комитета по истории и философии науки и техники Российской академии наук. СПб., 2022. С. 305–306.
3. Синельникова Е.Ф., Соболев В.С. Санкт-Петербургское философское общество (1897–1923). СПб.: Дмитрий Буланин, 2020.

Kupriyanov, Viktor A. *List of works of Ernest Leopoldovich Radlov (1854–1928)*

References

1. Bychkova, I.A., & Mikheeva, G.V. (2006), Ernest Leopoldovich Radlov, in: *Istoriya Biblioteki v biografiyakh yeye direktorov. 1795–2005* [The History of the Library in the Biographies of Its Directors, 1795–2005], Russian National Library, St. Petersburg, pp. 212–241 (in Russian).
2. Kupriyanov, V.A. (2022), E.L. Radlov: main milestones of scientific creativity (bibliographic analysis), in: *Nauka i tekhnika: Voprosy istorii i teorii. Materialy XLIII Mezhdunarodnoy godichnoy nauchnoy konferentsii Sankt-Peterburgskogo otdeleniya Rossiyskogo natsionalnogo komiteta po istorii i filosofii nauki i tekhniki Rossiyskoy akademii nauk* [Science and Technology: Issues of History and Theory. Proceedings of the XLIII International Annual Scientific Conference of the St. Petersburg Branch of the Russian National Committee on History and Philosophy of Science and Technology of the Russian Academy of Sciences], St. Petersburg, pp. 305–306 (in Russian).
3. Sinelnikova, E.F., & Sobolev, V.S. (2020), *Sankt-Peterburgskoye filosofskoye obshchestvo (1897–1923)* [St. Petersburg Philosophical Society (1897–1923)], Dmitry Bulanin, St. Petersburg (in Russian).

СОБЫТІЯ
EVENTS



ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ КАК ПРИЗВАНИЕ И ПРОФЕССИЯ

Игорь Осипов

Публикация посвящена юбилею известного петербургского философа, профессора Санкт-Петербургского государственного университета Игоря Дмитриевича Осипова. В интервью редакции журнала «Философский полилог» И.Д. Осипов, отвечая на вопросы о своем жизненном и творческом пути, который в течение многих десятилетий связан с философским факультетом (институтом философии) СПбГУ, рассказывает о своих университетских учителях, об атмосфере, которая царила на философском факультете университета в разные годы, о своих учениках, а также о специфике современных философских периодических изданий, актуальных проблемах изучения истории русской философии, особенностях преподавания философии в высшей школе. Богатый исследовательский и педагогический опыт юбиляра позволяет ему отметить важные события в истории петербургской философии и философского факультета (Института философии) С.-Петербургского государственного университета, а также обозначить перспективы ее развития. Материалы интервью дают возможность лучше понять процесс формирования современного облика той традиции изучения истории русской философии, которая сложилась в С.-Петербурге в 1990-е гг. Личный вклад И.Д. Осипова в этот процесс заключается прежде всего в том, что он сумел разработать и успешно реализовать в ряде основательных исследований новую, неидеологизированную методологию изучения истории социально-политической мысли в России, представив ее и как целое, и в аспекте двух наиболее влиятельных традиций – либерализма и консерватизма.

Ключевые слова: Санкт-Петербургский государственный университет, философский факультет, философия, история русской философии, преподавание, И.Д. Осипов.

Санкт-Петербургский государственный университет

This publication is dedicated to the anniversary of the famous St. Petersburg philosopher, Professor of St. Petersburg State University Igor Dmitrievich Osipov. In an interview with the editors of the journal *Philosophical Polylogue*, I.D. Osipov answers the questions about his life and research work, which for many decades has been connected with the Faculty of Philosophy (Institute of Philosophy) of St. Petersburg State University. He tells about his university teachers, characterizes the atmosphere that reigned at the Faculty of Philosophy of the University in different years, recalls his students, and also discusses the specifics of modern philosophical periodicals, current problems of studying the history of Russian philosophy, and the peculiarities of teaching philosophy in higher education. The rich research and pedagogical experience of the jubilee allows him to mark important events in the history of St. Petersburg philosophy and the Philosophy Department (Institute of Philosophy) of St. Petersburg State University, as well as to outline the prospects for its development. The materials of the interview give an opportunity to better understand the process of formation of the modern image of the tradition of studying the history of Russian philosophy that emerged in St. Petersburg in the 1990s and continues up to the present day. I.D. Osipov's personal contribution to this process lies primarily in the fact that he was able to develop and successfully implement in a number of thorough studies a new, non-ideologized methodology for studying the history of socio-political thought in Russia, presenting it both as a whole and in the aspect of the two most influential traditions, namely liberalism and conservatism.

Keywords: St. Petersburg State University, philosophical faculty, philosophy, history of Russian philosophy, teaching, Igor D. Osipov.

В апреле 2023 г. исполнилось 75 лет доктору философских наук, почетному профессору Санкт-Петербургского государственного университета Игорю Дмитриевичу Осипову. Пятьдесят лет назад Игорь Дмитриевич окончил философский факультет и начал преподавательскую карьеру. В ноябре этого года он был награжден Российским профессорским собранием Общенациональной премией «Профессор года» по направлению «Философские науки».

Игорь Дмитриевич преподает в институте (на факультете) философии около сорока лет и является общепризнанным специалистом по истории русской философской и политической мысли.

Долгое время И.Д. Осипов работал на кафедре истории русской философии, затем возглавлял кафедру истории философии, став учителем для нескольких поколений студентов-философов. Исследования Игоря Дмитриевича и подготовленные им переиздания работ русских мыслителей (Б.Н. Чичерина, М.М. Сперанского и др.) заложили основы современной историографии русской философии. И.Д. Осипов является главным редактором философской серии «Вестника Санкт-Петербургского университета», входит в состав редакционных коллегий и редакционных советов нескольких философских изданий, в том числе журнала «Философский полилог» и «Альманаха русской философии и культуры «Вече». При непосредственном участии Игоря Дмитриевича происходило становление отечественной философской науки; он был свидетелем, а во многих случаях и активным участником важных событий в философской жизни Санкт-Петербурга и России. Профессиональные знания, богатый педагогический и жизненный опыт, высокие нравственные принципы и человеческие качества Игоря Дмитриевича снискали ему искреннее уважение среди коллег и любовь у студентов. В одном из своих выступлений И.Д. Осипов отмечал: «Вообще, думаю, давно настало время перейти от поверхностного изучения русской философии к углубленному и профессиональному ее исследованию... русская философия по своей сути есть нечто творческое и открытое, не вполне вписывающееся в устоявшиеся каноны типологизации» [8, с. 130]. Эта исследовательская программа в полной мере реализуется в работах самого Игоря Дмитриевича.

Пять лет назад редакция журнала «Философский полилог» поздравляла Игоря Дмитриевича с 70-летним юбилеем [5]. В этом году, отмечая 75-летний юбилей уважаемого коллеги, редакция обратилась к И.Д. Осипову с просьбой ответить на ряд вопросов, которые могут быть интересны читателям журнала.



Расскажите, пожалуйста, какие жизненные обстоятельства привели Вас на философский факультет Ленинградского государственного университета.

Я родился во Львове. Потом моя семья переехала в Ставропольский край, в город Пятигорск, там я окончил школу-восьмилетку и поступил в Невинномысский химико-механический техникум. Уже со школы, класса с четвертого, проявилась моя склонность к гуманитарным дисциплинам. Сначала это была история, и мы с другими учениками оставались после уроков в школе на дополнительные занятия по этому предмету. Я часто приходил в городские музеи и изучал исторические экспонаты, отдавал много времени чтению классиков русской и мировой художественной литературы – Пушкина и Карамзина, Л. Толстого и В. Скотта. В школе и техникуме философии как отдельного предмета не было, но ее проблематику изучали в курсе «Обществоведение»; во многом с этим курсом я связываю свой интерес к социальной философии. В техникуме я по собственной инициативе обратился к учебнику по марксистско-ленинской философии профессора ЛГУ В.П. Рожина для изучения некоторых сложных тем, прочитал «Диалектику природы» Ф. Энгельса. На меня в то время огромное впечатление произвели книги из серии «Над чем работают, о чем спорят философы», где публиковались многие известные философы страны, в том числе И.С. Кон, О.Г. Дробницкий, М.С. Каган и А.М. Мостепаненко. Считаю, что нам сейчас не хватает такой серии, в которой сложные философские проблемы были бы изложены в доступной для широкой публике форме. Так что решение поступать на философский факультет ЛГУ для меня было неслучайно. Поступил в 1968 г.: у меня был диплом с отличием, и поэтому я сдавал только один экзамен – по истории России. Я его сдал на «отлично» и помню экзаменатора – профессора С.Н. Иконникову, мы потом с ней встречались и вспоминали этот важный эпизод моей биографии. Страсть к истории философии решающим образом повлияла на мои научные интересы: кандидатская и докторская диссертации у меня написаны по специальности «История философии», а ученое звание профессора я получил по кафедре истории русской философии. И до настоящего времени я работаю по проблематике истории русской философии.

Расскажите, пожалуйста, о Ваших учителях на философском факультете, повлиявших на формирование Ваших взглядов, выбор научных интересов, жизненную позицию. Какие книги, идеи, жизненные встречи и другие события способствовали становлению Вас как историка русской философии? Как происходило Ваше научное самоопределение?

При поступлении в Университет меня привлекала возможность изучать историю и философию общества, и поэтому во время собеседования на факультете мне посоветовали специализироваться по кафедре исторического материализма, заведующим которой в то время был профессор В.Г. Марахов. Учиться на философском факультете оказалось интересно, нас обучала блестящая плеяда прекрасных преподавателей – настоящих профессионалов своего дела. Особое внимание уделялось истории философии, логике, социальной философии, эстетике и этике, были, разуме-

ется, и специальные курсы. В то время у нас работали известные ученые: В.П. Тугаринов, М.С. Каган, В.Я. Комарова, В.П. Федотов, З.М. Протасенко, И.Н. Бродский, М.И. Шахнович, В.Г. Марахов и др. На занятиях проводились интересные дискуссии по актуальным вопросам аксиологии и теории познания, научно-технической революции и истории философии. Это был особый период развития отечественной философии, когда появилась возможность относительно свободного обсуждения различных философских проблем, в частности личности, общества, культуры. Существовала и продуманная методика конкретного изучения истории философии от эпохи античности до зарубежной философии XX века. Нам очень помогло то, что с 1963 г. начала издаваться серия «Философское наследие», где были опубликованы работы классиков отечественной и мировой философии – сочинения Платона, Аристотеля, Канта, Гегеля, Гельвеция, Лаврова, Ткачева, Соловьева и многие другие. Думаю, что серьезные изменения к лучшему в философском образовании в Советском Союзе во многом обусловлены широкой публикацией классических философских текстов, причем не только России и Европы, но и Китая, Индии. В целом знакомство с историей философии во всём идейном многообразии, несомненно позитивно повлияло на развитие духовной культуры в обществе.

На меня, как и на многих других студентов, огромное впечатление произвели лекции В.Я. Комаровой, ее умение доходчиво излагать сложные теоретические проблемы. Она глубоко знала и понимала античную философию, относилась с подлинной любовью к культуре Древней Греции и главное умела передать эту любовь студентам. Она в значительной степени повлияла на мой выбор истории философии как научной специальности, и одно время я даже хотел всерьез заняться античной философией, но судьба распорядилась иначе. Особо хочу отметить лекции по истории русской философии А.А. Галактионова и П.Ф. Никандрова, которые познакомили студентов не только с отечественной материалистической традицией, но также и с философами, представляющими религиозно-идеалистическое направление: славянофилами, В.С. Соловьевым, Б.Н. Чичериним и др. Особое внимание в этом учебном пособии уделялось анализу полемики различных школ русской мысли, что позволяло лучше понять огромный мир русской философии и культуры. Интересно читали историю философии марксизма З.М. Протасенко и В.П. Федотов, марксистско-ленинскую эстетику – М.С. Каган, современную зарубежную философию – М.А. Киссель, курс немецкой классической философии – Е.С. Линьков. Из тех, кто произвел на меня большое впечатление как преподаватель, назову также Ю.В. Перова. Он проводил семинарские занятия в особой, творческой и дискуссионной атмосфере, раскрывал объективную, проблемную сторону философского знания. Теоретическое наследие ленинградско-петербургской философии всесторонне изучалось в рамках гранта РФФИ (руководитель проекта – И.Д. Осипов, исполнители: В.В. Савчук, Е.Г. Соколов, А.Е. Рыбас, Г.Р. Хайдарова, Ю.Ю. Черноскутов) [7, с. 59].

В процессе обучения я писал различные по своей проблематике курсовые работы, но выбрал для диплома по совету моего научного руководителя доцента Б.В. Орнатского тему «Проблема обусловленности соци-

ального познания в работах К. Маркса 1840–1847 гг.», и в 1973 г. защитил диплом на «отлично» на заседании кафедры истории философии. Кандидатскую диссертацию «Критика В.И. Лениным веховской концепции культуры» в аспирантуре я писал под руководством профессора В.П. Федотова и успешно защитил ее в 1978 г. В ходе научной работы мне пришлось глубоко изучить работы Ленина, Богданова, Луначарского, Бердяева, Струве, Франка, Булгакова, Кистяковского и др., познакомиться с богатейшей литературой Серебряного века русской культуры. Все это пригодилось мне потом при написании докторской диссертации «Философские основания русского либерализма XIX – начала XX века», которая была защищена в 1999 г. Сейчас я занят исследованием русской социально-политической философии, в частности консерватизма, истории конфликтологии.

После учебы в Университете Вы не сразу пришли работать в ЛГУ. Чем Вы занимались до 1985 года? Почему все-таки решили вернуться в alma mater?

После окончания Университета я работал на кафедре марксистско-ленинской философии ВТУЗа при Ленинградском металлургическом заводе. Была такая форма высшего образования, где получение студентами теоретических знаний сопровождалось длительной производственной практикой. Это важный период моей жизни, так как приходилось вести занятия по философии на крупнейших заводах Ленинграда, а студентами были люди с большим жизненным опытом, – работники этих предприятий, и они с интересом слушали лекции по философии, задавали вопросы по актуальным не только теоретическим, но и практическим вопросам жизни советского общества. На эти вопросы бывало непросто отвечать, приходилось самому учиться. Когда меня пригласили в 1985 г. работать на философский факультет, я согласился, чтобы получить возможность реализовать в учебном процессе свои знания истории философии. Сначала я читал курс истории марксистской философии, а с 1992 г. работал на кафедре истории русской философии вместе с А.Ф. Замалеевым, В.С. Никоненко, А.А. Ермичевым, А.И. Бродским, А.В. Малиновым, А.Е. Рыбасом и С.А. Троицким. Могу сказать, что наш дружный коллектив трудился напряженно и плодотворно. В то время возникла необходимость выработки новой методологии историко-философской науки, основанной на целостном подходе к изучению отечественной философии в контексте духовной культуры России. Нужны были новые учебные пособия и монографии по русской философии, и они были в оптимальные сроки подготовлены коллективом кафедры. Учебник по истории русской философии под ред. А.Ф. Замалеева, в написании которого приняли участие все преподаватели нашей кафедры, до сих пор переиздается [3]. Изданы были библиографические материалы по русской философии, особо выделю трехтомную «Антологию русской философии», вышедшую в 2000 г. под ред. Ю.Н. Солонина [11] и «Философия в Санкт-Петербурге. Справочно-энциклопедическое издание» под ред. А.Ф. Замалеева и Ю.Н. Солонина, опубликованное в 2003 г. [14], а также «Вспоминая философский факультет...» под ред. Б.В. Маркова и А.В. Малинова [12]. Наша кафедра со вре-

менем стала центром изучения русской философии в Петербурге, на ней были подготовлено доктора и кандидаты наук, в том числе из числа сотрудников кафедры, многие студенты специализировались на нашей кафедре. На других факультетах СПбГУ практически все преподаватели кафедры стали читать курсы по русской философии, мне самому довелось много лет преподавать на факультете психологии и филологическом факультете. Стоит отметить и общую ситуацию в городе с изучением русской философии. Из петербургских исследователей русской философии необходимо назвать А.И. Новикова, М.А. Арефьева, А.А. Королькова, Т.В. Артемьеву, В.В. Козловского, В.А. Щученко, В.Н. Дуденкова, И.П. Чуеву. У кафедры были налажены хорошие творческие отношения с профильными кафедрами Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (М.А. Маслин, А.П. Козырев), Нижегородского педагогического университета (Л.Е. Шапошников, С.Н. Пушкин), РГПУ им А.И. Герцена (А.А. Грякалов, А.А. Корольков, К.Г. Исупов), Института культуры (В.А. Щученко, Е.П. Борзова), Мурманского государственного технического университета (О.Д. Мачкарина). Издавались коллективные монографии по русской философии, проводились совместные конференции по актуальным вопросам русской философии и культуры. Хотел бы выделить конференцию «А.И. Введенский и его философская эпоха. К 150-летию со дня рождения», которую проводили мы с А.В. Малиновым в 2006 г. в рамках гранта РГНФ [1].

Особое значение для меня имела подготовки нового курса «Политическая мысль в России», который я начал читать в 1993 г. для студентов-философов исходя из конкретного и объективного рассмотрения всех наиболее интересных социально-политических концепций русских мыслителей. В 1994 г. в издательстве СПбГУ вышло наше с А.Ф. Замалеевым учебное пособие «Русская политология. Обзор основных направлений» [2]. Прошло почти тридцать лет с момента публикации книги, но концептуальные положения этого пособия сохранили свою актуальность до сих пор. В частности, отмечу стремление раскрыть основные направления отечественной социально-политической мысли, связанные с традиционными ценностями русской духовной и политической культуры. Для этого курса нами были изданы необходимые источники в серии «Русская государственная мысль» (СПб.: Наука): сочинения Б.Н. Чичерина, М.М. Сперанского, А.Д. Градовского. И хочу сказать спасибо директору СПб Издательства «Наука» В.М. Камневу за то, что он всемерно поддерживал данную серию, в ней вышли многие ценные источники по русской политической мысли. Курс этот я много лет читал для студентов-философов, политологов и историков, и основные концептуальные положения этого курса изложены в моей монографии, где подчеркивается, что в русской философии политики и права «получили своё отражение как универсальные, обусловленные социальным прогрессом, пониманием значения личных и социальных прав, формированием идей демократического правового государства закономерности, так и национальное своеобразие, отмеченное влиянием геополитических, историко-культурных и иных особенностей» [6, с. 4]. В нашем с В.М. Камневым учебном пособии раскрывается актуальность консерватизма в современ-

ной политике России, исследуются концепции русского консерватизма и подчеркивается необходимость постановки проблемы хронологических рамок русского консерватизма, изучения его «сходства и различия с западноевропейским консерватизмом» [4, с. 9].

Многолетнее преподавание на философском факультете университета дало Вам возможность общаться и работать с несколькими поколениями преподавателей философии. Как бы Вы могли охарактеризовать интеллектуальную среду на философском факультете в разные периоды его истории, свидетелем и частью которой Вы были? Кого из преподавателей, с кем Вам довелось работать, Вы могли бы выделить?

Традиционно к преподавателям на факультете предъявлялись самые высокие профессиональные и моральные требования. Я работал сначала на кафедре истории марксистско-ленинской философии с А.А. Федосеевым, В.П. Федотовым, З.М. Протасенко, М.И. Шахновичем, В.И. Карасевым, Б.В. Орнатским и в полной мере в этом убедился. Неписанная этика преподавателя университета предполагала ответственное отношение преподавателя к своему труду, уважение к коллегам и студентам. Работая в университете, вы оказывались в особой творческой атмосфере, где требовалось постоянно подтверждать свои знания и педагогические умения. Эти ценности сохранялись и на кафедре истории русской философии под началом профессора А.Ф. Замалеева, куда я перешел в 1992 г. и отработал там более двадцати лет.

Особую благодарность я хотел бы высказать в адрес проф. В.С. Никоненко; он сыграл огромную роль в деле формировании нашей молодой кафедры и был для всех нас примером настоящего профессионала в своём деле, талантливого ученого, товарища-коллеги.

Несколько поколений студентов-философов посещали Ваши замечательные лекции. Под Вашим руководством студенты писали курсовые и дипломные работы, Вы были научным руководителем или научным консультантом диссертаций, кандидатских и докторских. Кого из современных ученых Вы бы могли назвать в качестве своих учеников? Поддерживаете ли Вы с ними связь, следите ли за их достижениями?

Смысл преподавательской деятельности во многом состоит в том, чтобы помочь студенту овладеть не только суммой теоретических знаний, но и приобщиться к миру ценностей. В учебном процессе меня всегда привлекала возможность сочетания интенсивной научной работы и творческого общения со студентами. Из своих учеников назову тех, кто успешно защитил докторские и кандидатские диссертации: Инессу Днепровскую, Бориса Васильева, Игоря Тяпина, Александра Кокорева, Татьяну Кульсееву, Наталью Чиркову, Ивана Соболева, Александра Выставкина. Разумеется, я слежу за их научными достижениями, приглашаю участвовать в своих конференциях и публиковаться в сборниках научных статей, а также в журнале «Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология». Как раз в ближайшем номере журнала выходит статья Б.В. Васильева. На протяжении ряда лет я был научным руководителем программы магистратуры «Философия политики и права», где успешно

защитили свои ВКР 26 студентов. Вообще встречаются такие студенческие группы, с которыми не хочется расставаться. До сих пор помню группу студентов-философов, где мы с Е.С. Линьковым вели занятия. Я читал историю марксистской философии, а мой коллега – немецкую классическую философию. В ходе занятий возникали интересные дискуссии со студентами о теоретических и аксиологических основаниях марксизма и немецкой классической философии.

Вы являетесь главным редактором журнала «Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология». Какие основные проблемы решает это издание? И как это связано с основными направлениями развития современной российской философии?

Наш журнал в нынешнем виде существует с 2012 г. У нас впервые появился свой факультетский журнал, до этого мы кооперировались с другими факультетами. За эти годы вышло 45 выпусков, опубликовано 697 статей. Целью редакционной коллегии, членами которой являются известные российские и зарубежные ученые, является сохранение лучших традиций отечественной философской журналистики. В журнале публикуются результаты новейших исследований в области философии, культурологии, конфликтологии и религиоведения, важное место в нашем журнале занимает публикация статей по истории русской философии и культуре. Наш журнал прошел трудный путь и теперь входит в международные базы данных Scopus и Web of Science, в первую категорию журналов Перечня ВАК, «белый список» научных изданий РФ. По Scopus у нас первый квартиль по религиоведению, два вторых квартиля по философии и культурологии и третий квартиль по социально-политическим наукам. В целом отечественная философская публицистика в настоящее время интенсивно развивается, появляются новые интересные журналы, отмечу в первую очередь те, которые выходят в нашем институте: один из старейших и лучших отечественных журналов – «Вече. Ежегодник русской философии и культуры» (его основателем и редактором был А.Ф. Замалеев, сейчас им является Е.Г. Соколов, а зам. главного редактора – А.Е. Рыбас), «Конфликтология» (главный редактор – А.И. Стребков), «Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии» (главный редактор – А.В. Малинов, зам. главного редактора – А.Е. Рыбас) и др. Вестник СПбГУ Философия и конфликтология во многом имеет междисциплинарный характер, и в нем присутствуют материалы по истории философии, философии культуры и науки, философии политики и права. Это требует компетентной политики редколлегии, которая информирует научное сообщество о результатах новейших отечественных и зарубежных исследований в области классических философских дисциплин и гуманитарных наук.

Какие направления исследований в истории русской философии Вы считаете наиболее востребованными сейчас? Как бы Вы охарактеризовали современные исследования истории русской философии? Опишите, пожалуйста, основные направления и результаты Ваших исследований по истории русской философской и политической мысли.

Современное состояние изучения русской философии внушает оптимизм, так как ежегодно издаются десятки монографий и сборников статей, проводится множество конференций. В Петербурге успешно координирует и развивает эту многоплановую работу Международный Центр изучения русской философии под руководством А.В. Малинова, плодотворно работает кафедра русской философии и культуры СПбГУ во главе с Е.Г. Соколовым, исследуется проблематика русской философии в РГПУ им. А.И. Герцена (А.А. Грякалов, А.Я. Кожурин), РХГА им. Ф.М. Достоевского (А.А. Ермичев), в СПб Аграрном университете (М.А. Арефьев), в Нижнем Новгороде (Л.Е. Шапошников), в Екатеринбурге (Б.В. Емельянов, О.Б. Ионайтис), в МГУ им. М.В. Ломоносова на кафедре истории русской философии выходят интересные книги, особо стоит выделить «Энциклопедический словарь по истории русской философии» под ред. М.А. Маслина [13]. Отечественными учеными проводится концептуальный анализ новых источников, комплексный аксиологический анализ русской философии. Отмечу и культурологический ракурс рассмотрения русского мира, национального и универсального в истории отечественной культуры и русской философии, русской духовной культуры и менталитета российского народа. В этой связи отмечаются такие особенности отечественной философской традиции, как онтологизм – пристальное внимание к исследованию основ бытия и существующих для человека сторон жизни, к этической оценке социума, стремление дать историософское, историологическое объяснение философских проблем, ориентированность русской мысли на социальную практику, разработку проектов переустройства общества и улучшения жизни человека. Отмечая позитивные стороны в исследовании русской философии, хочу сказать и о том, что ощущается недостаток целостных исследований истории русской философии в контексте развития мировой истории философии. В ряде случаев русская мысль анализируется исходя из субъективных установок автора исследования.

В своих исследованиях я стараюсь показать, что, будучи составной частью мировой философии, русская философия имеет с ней общую категориальную основу, что позволяет оценивать ее с позиции мировых философских стандартов. Мне близка концепция наличия пространственно-географических, историко-культурных и религиозно-духовных предпосылок формирования особого русского, евразийского мира. В целом данное обстоятельство привело к появлению нравственных, религиозно-духовных, социально-политических традиций в русской культуре, отразившихся в истории Отечества.

Вы с 2014 года были заведующим кафедрой истории философии. Расскажите, пожалуйста об этом.

В течение почти девяти лет я исполнял обязанности заведующего кафедрой истории философии, коллектив которой состоит из высококвалифицированных профессионалов и известных ученых. Работа пришлась на годы серьезной перестройки учебного процесса, время более высоких требований к преподавателям при их прохождении по конкурсу. Пандемия также диктовала особые правила организации учебного процесса, которые

раньше отсутствовали. Все преподаватели кафедры с честью справился с поставленными задачами, были подготовлены и успешно прочитаны десятки новых учебных курсов, защищены интересные выпускные работы студентов и аспирантов. Они выступали организаторами и участниками ряда престижных конференций, получали научные Гранты и входили в состав редколлегии известных в научном мире журналов. Преподаватели успешно проходили по конкурсу, защищали докторские диссертации, им присваивались ученые звания. Старейшая на факультете кафедра, где заведующими в разное время были профессора и деканы факультета Ю.В. Перов и С.И. Дудник (и где я учился в аспирантуре), сохранила свои важные в российской философии научно-педагогические традиции.

Какие яркие страницы из истории (жизни) петербургской философии, свидетелем которых Вы были, Вы хотели бы вспомнить?

К таким событиям, несомненно, относятся Дни философии в Петербурге – уникальное явление в отечественной философии, когда в нашем городе раз в два года проводятся десятки философских конференций с участием ведущих российских и зарубежных ученых, публикуются материалы конференций. В эти дни подводятся и итоги конкурса «Вторая навигация», жюри которого возглавляет А.А. Грякалов, инициатор конкурса, и его заместитель В.В. Савчук. На основе объективного рецензирования присуждаются награды за лучшее философское исследование и за философскую инвестицию в культурную жизнь Санкт-Петербурга.

Насколько изменился характер философского образования в России за последние несколько десятилетий, когда Вы сами были погружены в реальный «философский процесс»?

В настоящее время преподавание философии в России связано с рядом проблем, в частности с уменьшением числа философских кафедр в ВУЗах. Очевидно что сейчас требуется политика, ориентированная на модернизацию предметной структуры философского образования в контексте информационного общества [9; 10]. В постсоветский период было немало сделано для сохранения квалифицированных кадров и приглашения новых преподавателей на философском факультете. Были созданы благоприятные условия для развития творческого потенциала ученых, защиты кандидатских и докторских диссертаций. На факультете открыты новые кафедры, в том числе кафедра истории русской философии, созданы отделения культурологии, политологии, конфликтологии, прикладной этики, философии религии и религиоведения. Многие преподаватели факультета (института) получили гранты, вошли в диссертационные и экспертные советы ВАК. Издано множество достойных учебников и монографий, налажился взаимный научный обмен с другими ВУЗами. Сейчас изучение философских проблем популярно в России (я об этом сужу по публикациям в философских журналах). Философская проблематика затрагивается не только в классических курсах по философии, но и в когнитологии, основах российской государственности, глобальных и информационных проблемах современности, антропологии и т.д. Я сам много лет читаю историю конфликтологии и стараюсь рас-

крыть философские основания науки о конфликтах, универсальный смысл категории конфликта.

Жалеете ли Вы о чем-то в профессиональном плане?

Конечно, нет. Я получил прекрасное образование в первом университете России и одном из лучших в мире, трехсотлетний Юбилей которого в 2024 г. широко празднуется в нашей стране. Это позволило мне сделать успешную профессиональную карьеру, исследовать актуальные научные проблемы и подготовить девять кандидатов и докторов наук. Мною опубликованы принципиальные для меня, надеюсь интересные и для моих коллег монографии и статьи. Я всегда занимался любимым делом, прочитал множество интересных курсов и издал учебники и учебные пособия по ним. Я общался и продолжаю общаться с близкими мне по духу коллегами и студентами.

Что бы Вы хотели пожелать молодежи (студентам), которые пришли учиться в институт философии?

Хотел бы им пожелать творческих и профессиональных успехов, упорства в реализации поставленных целей и оптимизма в жизни. Несмотря на неудачи, надо верить в себя и в свое призвание – тогда все задуманное свершится!

Литература

Исследования

1. Александр Иванович Введенский и его философская эпоха: Сборник научных статей / Под ред. И.Д. Осипова. СПб.: СПбГУ, 2006.
2. Замалеев А.Ф., Осипов И.Д. Русская политология. Обзор основных направлений: Учебное пособие. СПб.: СПбГУ, 1994.
3. История русской философии: Учебное пособие / Под ред. А.Ф. Замалева. СПб.: СПбГУ, 2012.
4. Камнев В.М., Осипов И.Д. Политическая философия русского консерватизма: Учебное пособие. СПб.: Владимир Даль, 2023.
5. Малинов А.В., Рыбас А.Е. Юбилей И.Д. Осипова // Философский полилог. Журнал Международного центра изучения русской философии. 2018. № 3. С. 136–140.
6. Осипов И.Д. Философия политики и права: Монография. СПб.: СПбГУ, 2014.
7. Осипов И.Д., Рыбас А.Е. Теоретическое наследие ленинградско-петербургской философии // Вестник РФФИ. Гуманитарные и общественные науки. 2023. Т. 4(115). С. 59–73.
8. Пружинин Б.И., Дудник С.И., Грякалов А.А., Ермичев А.А., Исупов К.Г., Камнев В.М., Кузнецов Н.В., Малинов А.В., Осипов И.Д., Савчук В.В., Соколов Е.Г., Щедрина Т.Г. Русская философия в современном мире: контексты актуальности. Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. 2017. № 4. С. 116–138.
9. Философия истории философии. Сборник научных статей / Под ред. С.И. Дудника, А.А. Кротова, В.В. Миронова, И.Д. Осипова. СПб.: СПбГУ, 2020.
10. Философия образования: история и современность: Коллективная монография / Под ред. И.Д. Осипова, С.Н. Погодина. СПб.: Политех-Пресс, 2019.

Источники

11. Антология русской философии. В 3 т. / Под ред. Ю.С. Солонина, А.Ф. Замалева. СПб.: Сенсор, 2000.
12. Вспоминая философский факультет... / Сост.: Б.В. Марков, А.В. Малинов. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2015.
13. Русская философия. Словарь / Под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Республика, 1995.
14. Философия в Санкт-Петербурге (1703–2003). Справочно-энциклопедическое издание / Под ред. Ю.С. Солонина, А.Ф. Замалева. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003.

Osipov, Igor D. *History of philosophy as a vocation and profession**References*

1. Osipov, I.D. (ed.) (2006), *Aleksandr Ivanovich Vvedenskiy i yego filosofskaya epokha: Sbornik nauchnykh statey* [Aleksandr Ivanovich Vvedenskiy and His Philosophical Epoch: Collection of scientific articles], SPbSU, St. Petersburg (in Russian).
2. Zamaleev, A.F., & Osipov, I.D. (1994), *Russkaya politologiya. Obzor osnovnykh napravleniy: Uchebnoe posobie* [Russian Politology. Analysis of the Main Doctrines: Textbook], SPbSU, St. Petersburg (in Russian).
3. Zamaleev, A.F. (ed.) (2012) *Istoriya russkoy filosofii: Uchebnoe posobie* [History of Russian Philosophy: Textbook], SPbSU, St. Petersburg (in Russian).
4. Kamnev, V.M., & Osipov, I.D. (2023), *Politicheskaya filosofiya russkogo konservatizma: Uchebnoye posobiye* [Political Philosophy of Russian Conservatism: Textbook], Vladimir Dal', St. Petersburg (in Russian).
5. Malinov, A.V., & Rybas, A.E. (2018), Jubilee of I.D. Osipov, *Filosofskiy polilog. Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii*, no. 3, pp. 136–140 (in Russian).
6. Osipov, I.D. (2014), *Filosofiya politiki i prava: Monografiya* [Philosophy of Politics and Law: Monograph], SPbSU, St. Petersburg (in Russian).
7. Osipov, I.D., & Rybas, A.E. (2023), Theoretical heritage of Leningrad-Petersburg philosophy, *Vestnik RFFI. Gumanitarnyye i obshchestvennyye nauki*, vol. 4 (115), pp. 59–73 (in Russian).
8. Pruzhinin, B.I., Dudnik, S.I., Gryakalov, A.A., Ermichev, A.A., Isupov, K.G., Kamnev, V.M., Kuznetsov, N.V., Malinov, A.V., Osipov, I.D., Savchuk, V.V., Sokolov, E.G., & Shchedrina, T.G. (2017), Russian philosophy in the modern world: contexts of relevance. Materials of the Round Table, *Voprosy filosofii*, no. 4, pp. 116–138 (in Russian).
9. Dudnik, S.I., Krotov, A.A., Mironov, V.V., & Osipov, I.D. (eds.) (2020), *Filosofiya istorii filosofii. Sbornik nauchnykh statey* [Philosophy of the History of Philosophy. Collection of scientific articles], SPbSU, St. Petersburg (in Russian).
10. Osipov, I.D., & Pogodin, S.N. (eds.) (2019), *Filosofiya obrazovaniya: istoriya i sovremennost': Kollektivnaya monografiya* [Philosophy of Education: History and Modernity: Collective monograph], Politekh-Press, St. Petersburg (in Russian).



СО-БЫТИЕ С ЮБИЛЯРОМ. К 75-ЛЕТИЮ АЛЕКСЕЯ АЛЕКСЕЕВИЧА ГРЯКАЛОВА

Публикация посвящена юбилею известного петербургского философа, профессора РГПУ им. А.И. Герцена Алексея Алексеевича Грякалова. Авторы публикации – Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина, А.П. Козырев, Е.Н. Устюгова, С.Л. Фокин, К.Г. Исупов, З. Плашиенкова и А.К. Секацкий – рассматривают различные аспекты творчества А.А. Грякалова – как философские, так и художественные: работы по эстетике структурализма; анализ текстов Сигизмунда Кржижановского; исследование опыта философского письма, проживания мысли в слове В.В. Розанова; взаимосвязь эстетического с политическим; эстетику события и позиции Другого; эстетический опыт единства Слова и Логоса, жизни и текста; метатекстуальность, перетекающую из умозрения в художественное произведение; пересечение и взаимопроникновение метафизических идей и поэтического слова, а также личного жизненного опыта, философской эрудиции и творческого воображения; топологию субъекта (присутствия) и свидетельство о человеке, в том числе посредством художественной литературы. Предметом рассуждений в публикации являются не только философские статьи и монографии А.А. Грякалова, но и его художественная проза – своего рода эстетическое событие, в котором гармонично переплетаются экзистенциальные, антропологические, аффективные, ментальные и телесные процессы. Отмечается, что в творчестве А.А. Грякалова значительно расширены границы эстетики, которая становится для него, по сути, первой философией. Делается вывод, что А.А. Грякалов является одним из наиболее интересных и плодотворных современных философов, представителей литературоцентризма в русской мысли.

Ключевые слова: А.А. Грякалов, событие, русская философия, эстетизм, философия литературы, текст, слово, юбилей.

The publication is dedicated to the anniversary of the famous St. Petersburg philosopher, professor of the Herzen Russian State Pedagogical University Aleksey A. Gryakalov. The authors of the publication (Boris I. Pruzhinin, Tatiana G. Shchedrina, Aleksey P. Kozyrev, Elena N. Ustyugova, Sergey L. Fokin, Konstantin G. Isupov, Zlatica Plašienková, and Aleksandr K. Sekatsky) consider various aspects of A.A. Gryakalov's work, both philosophical and artistic: studies in the aesthetics of structuralism; analysis of Sigismund Krzhizhanovsky's texts; treatises on the experience of philosophical writing, life of thought in V.V. Rozanov's word; the interrelationship between the aesthetic with the political; the aesthetics of the event and the position of the Other; the aesthetic experience of the unity of Word and Logos, life and text; metatextuality, flowing from speculation into the work of fiction; the intersection and interpenetration of metaphysical ideas and the poetic word, as well as personal life experience, philosophical erudition and creative imagination; the topology of the subject (Dasein) and the testimony of man, including through fiction. The subject of discussion in the publication is not only A.A. Gryakalov's philosophical articles and monographs, but also his artistic prose – a kind of aesthetic event in which existential, anthropological, affective, mental and bodily processes are harmoniously intertwined. It is noted that A.A. Gryakalov succeeded in expanding the boundaries of aesthetics, which became for him, as a result, the first philosophy. The authors of the publication make a conclusion that A.A. Gryakalov should be regarded as one of the most interesting and fruitful contemporary Russian thinkers who developed a literature-centered attitude to the solution of philosophical questions.

Keywords: A.A. Gryakalov, event, Russian philosophy, esthesis, philosophy of literature, text, word, anniversary.

© Исупов К.Г., Козырев А.П., Плашиенкова З.,
Пружинин Б.И., Секацкий А.К., Устюгова Е.Н.,
Фокин С.Л., Щедрина Т.Г., 2023

<https://doi.org/10.31119/phlog.2023.2.212>

Творческое философское становление всегда соотносится с естественным протеканием жизни – в основе изначальная предрасположенность к вниманию и представлению открытости бытия. Это виды природы и образы памяти, ощущение призывающей таинственности и даже состояние *тьмы*, которые никуда не уходят из человеческого существования. Когда же естественная *мета-физика* жизни совпадает с мыслительной *мета-физикой*, совершается особый опыт жизнетворчества, который может быть стяженно явлен в философских исследованиях и литературных произведениях. При этом две энергии не просто обращены друг к другу, что сопровождается созданием двунаправленных смысловых построений, а в своей стяженности создают благодарный в отношении к жизни и миру внимающий настрой постижения и понимания. Такой событийный опыт представляет в своем творчестве доктор философских наук, профессор Алексей Алексеевич Грякалов.



Алексей Алексеевич Грякалов родился 30 марта 1948 г. в с. Красноселовка Воронежской обл., в местах Верхнего Дона. Это языковое пограничье русских, малороссийских и казачьих говоров в непосредственной близости к местам, связанным с именами А.Н. Афанасьева, М.А. Шолохова, Андрея Платонова. Через разные поколения семьи состоялось приобщение к традиционному трудовому миропостижению и песенно-поэтической культуре. После окончания средней школы, недолгой работы и учебы на агрономическом факультете Воронежского сельскохозяйственного института А.А. Грякалов поступил на философский факультет Ленинградского государственного университета, который успешно закончил в 1972 г. Впоследствии он защитил кандидатскую (1981) и докторскую (1992) диссертации, посвященные истории и методологии эстетического структурализма в культуре XX в., и стал преподавать философию в высших учебных заведениях России. С 1988 г. А.А. Грякалов читает философские курсы в Российском государственном педагогическом университете им. А.И. Герцена, занимая должности доцента, старшего научного сотрудника, профессора, заведующего кафедрой истории философии, заместителя директора Института философии человека по научной работе. В настоящее время он профессор кафедры философской антропологии и истории философии.

А.А. Грякалов – автор монографий «Структурализм в эстетике» (Л.: ЛГУ, 1989), «Эстезис и логос» (Нью-Йорк: Эдвин Меллен Пресс, 2001), «Письмо и событие. Эстетическая топография современности» (СПб.: Наука, 2004), «Василий Розанов» (СПб.: Наука, 2017), «Топос и субъективность. Свидетельства утверждения» (СПб.: Наука, 2019), соавтор коллективных монографий «Неопределенность как вызов. Медиа. Антропология. Эстетика» (СПб., 2013), «Сила простых вещей» (СПб., 2014), «Творчество и субъективность» (СПб., 2016), автор более 200 статей, опубликованных в том числе в ведущих отечественных изданиях, а также составитель учебных пособий по философии, истории философии и истории эстетики.

Как в философском творчестве, так и в научно-исследовательской работе А.А. Грякалов преимущественное внимание уделял артикуляции и изучению философско-антропологических смыслов художественных и эстетических сочинений, обращаясь к наследию М.М. Бахтина, Л. Гессена, Романа Ингардена, Сигизмунда Кржижановского, Яна Мукаржовского, В.Я. Проппа, В.В. Розанова, Н.Ф. Федорова, Л.Н. Толстого, А.П. Чехова. Многие из философских работ юбилара переведены на иностранные языки, включая английский, китайский и сербский.

А.А. Грякалов – председатель диссертационного совета по философии при РГПУ им. А.И. Герцена, председатель жюри премии «Вторая навигация» Санкт-Петербургского философского общества. Под руководством профессора А.А. Грякалова успешно защищены 22 кандидатские и 2 докторские диссертации по философии и культурологии.

Алексей Алексеевич является одним из главных инициаторов и вдохновителей масштабных философских конференций «Русский Логос», проходивших в Санкт-Петербург в 2017 и 2019 гг. [13–17].

Исследования по философии А.А. Грякалов плодотворно совмещает с литературным творчеством. Уже первый его рассказ «Житие Федора», опубликованный в еженедельнике «Литературная Россия», был удостоен Всесоюзной премии «Лучший дебют года». Высоко оценены критикой и другие произведения А.А. Грякалова, в частности его книги избранной прозы «Последний святой» (Воронеж, 2004), «Печальная тварь окраины» (СПб., 2013) и «Здесь никто не правит» (СПб., 2017). Как в романах «Раненый ангел», «Здесь никто не правит», так и в поэтических сборниках «Одетые в свет» (2018), «Одинокий страж» (2022) петербургский писатель-философ затрагивает животрепещущие вопросы бытия человека и его творчества. В связи с этим стоит отметить и недавно опубликованный роман «Страж и советник» («Нева», 2022, № 3), в котором темы метафизики власти и ответственности искусно соединены с темами экзистенции человека и любви с целью поиска ответа на вопрос о том, как же сохранить в человеке его человеческое.

Редакция журнала «Философский полилог» от всей души поздравляет Алексея Алексеевича Грякалова с юбилеем и искренне желает ему благополучия и долгого вдохновенного творчества. Нет оснований сомневаться в том, что его идеи, выраженные как в философских, так и в художественных работах, будут способствовать развитию русской философской культуры.

«ТОПОЛОГИЧЕСКАЯ СУБЪЕКТИВНОСТЬ» АЛЕКСЕЯ ГРЯКАЛОВА И
«ПОЛОЖИТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ НА РУССКОЙ ПОЧВЕ»

Б. И. Пружинин, Т. Г. Щедрина

Алексей Алексеевич Грякалов занимается широко понятой эстетической проблематикой – именно в разработке эстетического мироощущения он видит пути преодоления возникших сегодня острых общечеловеческих проблем. Мы, авторы этой статьи, занимаемся культурно-исторической эпистемологией и методологией историко-философских исследований и видим пути решения этих проблем в несколько ином ракурсе. Но мы вполне согласны, что сегодня проблемы эти порождает «новое инфантильное сознание, в котором отсутствует ответственная творческая мотивация. Следовательно, никакая политическая “модернизация” не может быть реализована при утрате ориентиров и всепроникающем многоформном “постмодернистском терроризме” взрывающим возможность существования в любом месте и времени» (А.А. Грякалов).

И мы также полагаем, при всех различиях в тематике наших интересов, что «современный страх существования и отчуждение между обществами демонизируют *другого*. В этой роли могут выступать сообщества, ориентированные на свои собственные представления о счастье или полагающие другого виновным в собственных несчастьях. И “этос современности”, если о нем можно говорить как о том, что продумано поверх ситуационных правил (“ментальное как этическое”), предполагает “этику человечества”, которая строится на признании человека человеком» (А.А. Грякалов). И, что самое главное, как будет видно из нашего текста, целостность мира, пути к которой мы ищем вопреки разобщенности, утере перспективы, негативизму, должна обеспечиваться не механическими силовыми скрепами, но живой конкретностью топоса, будь то эстетическая или культурно-историческая его составляющая. В этом случае перед философско-методологической рефлексией над историческим знанием возникает вполне определенная задача: включить и этот пласт истории в контекст исторической науки, «ведь смысл истории не только рационален, но, прежде всего, экзистенциален» [12, с. 51]. Подобный опыт постижения сохраняется в культурной памяти. Он активно действует в ценностно-ориентационных и идентификационных процессах самоопределения исторического субъекта». И эту, обозначенную Алексеем Алексеевичем, исследовательскую и проблемную перспективу мы, авторы статьи, также разделяем полностью.

Сегодня соотношение идейной динамики и личностной составляющей историко-философского процесса все более проблематизируется [10]. И в этом проблемном контексте особую актуальность приобретает понятие «топос», акцентированное А.А. Грякаловым в контексте осмысления эстетического опыта. Алексей Алексеевич подчеркивает: «Эстетический опыт метафизически осмыслен: “реальность” предстает в актуальном состоянии становящихся смыслов, ни один из которых не может обойтись без мотивации и “следа”. Пространственно ориентированные стратегии смыслогенеза (форма – структура – текст – дискурс – письмо) существуют как бы в одном времени (“син-хрония”). И именно эти стратегии содержат в себе обращенность к событию и топосу».

Понятие «топос» выступает в работах Алексея Алексеевича в разных методологических ипостасях – то как концепт, отсылающий нас к различным областям конкретного гуманитарного материала, то как метафора, позволяющая соотносить весьма разнородный материал. Однако для нас важно, что понятие «топос» позволяет сегодня рассматривать концептуальные установки Алексея Алексеевича не столько в рамках постмодерной философии (что кажется, на первый взгляд, весьма логичным по многим параметрам), сколько в контексте русской философской традиции. Поворот в трактовке понятия «топос», фактически лежащего в основании научности гуманитарного знания, сделал его поиски созвучными эпистемологической традиции «положительной философии на русской почве». Социальная и антропологическая проблематика стала ключевой.

Встали вопросы о понимании, о топологической субъективности, о свидетеле. И встал вопрос о самой временности. Это, кстати, один из возможных ответов постмодернистскому релятивизму. «Философия одна потому, что мир один. Но путей философских много». И ход, который предлагает русская традиция и в ее “жестких” вариантах, я имею в виду неокантианцев и феноменологов, и в традициях таких мыслителей, как Лев Шестов, Розанов, Флоренский, русские неоперсоналисты, оказывается действенным. Можно говорить об особом роде целостности, что само по себе требует внимания и анализа. Позиции способны выстраиваться в некоторую дополнительность» [8, с. 40]. Этот, по сути, эпистемологический проект принимался очень многими русскими философами, воззрения которых весьма и весьма различались в иных отношениях. Пожалуй, только применительно к философии истории мы и можем говорить о контурах складывающейся русской философской школы.

Совокупность этих идей мы обозначаем как культурно-историческую эпистемологию, представляющую в качестве исходной формы философско-исторического материала «беседу», «разговор», в котором воспоминание раскрывает экзистенциальные истоки смысла человеческой жизни и смысла событий («топосов»). Мы полагаем, что Алексей Алексеевич также ищет возможности исторического оправдания субъективности, когда замечает: «Субъект попадает в свое настоящее место, о котором вспомнил и в котором теперь пребывает, – оказывается способен слышать свой родной язык, который препровождает субъекта к самому себе, создавая автономную и завершенную субъективность» [8, с. 33].

СОБЫТИЕ ВСТРЕЧИ

А.П. Козырев

Телесный опыт встречи (касание, объятие – Флоренский обращает наше внимание на поцелуй, единящий любящих в целое) может нести в себе глубокое духовное содержание. Но встреча происходит лишь там, где есть «свидание» «лицом к лицу», где есть именование – в безличности «коллективного тела» встречи быть не может, о чем завораживающе пишет А.А. Грякалов: «Свальный эрос («свал») возвращает(ся) в особое “место без места”, где различия тел утрачены, говор ничего не выражает,

имена уступают себя неразличности. Любое имя может подстроится под любое другое» [5, с. 94, 98].

Личное существование каждым существом массы как бы приносится в жертву, а это будто бы дает право требовать жертв от других. Телесная масса признает только собственное подобие – враждебную/дружественную – анонимную «свальную» массу. Но разлом массы порождает ее *иное*: *другой* приходит, чтобы соединить разделенное. Вырвать место встречи из анонимной массовости и безвременья и поименовать место встречи. Важен не только «этос» (место), но и эстетизм встречи, на что обращает столь пристальное внимание Алексей Грякалов. Встреча выражает себя в письме, в рассказе (иногда совсем по-разному переданном обоими участниками встречи), в танце, в песне – там, где царит *другое* и *Другой*, где эти *другое* и *Другой* побуждают и пробуждают нас к пластическому, музыкальному или смысловому высказыванию. Передача опыта встречи – в большей степени удел художественного, а не философского дискурса. Даже в рамках философского текста описание «встречи» требует особого интимного тона, художественно оформленного свидетельства, как, например, в книге С.Н. Булгакова «Свет Невечерний» [21, с. 14]. Стоит вспоминать о каждой встрече – в разговоре, в тосте, в письме. Это касается и встреч с нашим юбиляром, которые мне подарила судьба. На этом стоит, пожалуй, и завершить это приношение. Ибо юбиляру известно: «Событие – не со-бытие: происходящее в особом месте встречи несводимо к взаимодействию смыслов. Эрос не выговаривает(ся) “до конца” – отношения эроса не поддаются способам смыслообразования, которые преднаходимы. Соответственно, письмо становится демонстрацией пределов смысла и существования» [5, с. 101].

ЭСТЕТИКА СОБЫТИЯ А. А. ГРЯКАЛОВА И ТРАДИЦИЯ ПОНИМАНИЯ СМЫСЛОВ ТВОРЧЕСКОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ

Е.Н. Устюгова

Современной философско-эстетической мысли присущи ориентации, в которых продолжают поиски начал раскрытия единства человеческого существования и Бытия, как чувственно-смысловой сопричастности человека к силам универсального бытия, когда материальный мир одушевляется, а метафизические смыслы обретают чувственное наполнение.

Одним из ярких исследователей, идущих по этому пути, является А.А. Грякалов, который в своих работах последних десятилетий обращается к осмыслению человеческой субъективности, формируемой и реализующей себя в творчестве. В исследованиях он намечает новые горизонты современного понимания эстетического и этического, субъективности и творчества, раскрывая их сущностное взаимопроникновение. Критикуя сложившуюся в современной эстетике тенденцию обесценивания понятия субъективности, следствием чего оказываются распадение взаимосвязей человека, общества и культуры, инерция сознания, порождающая безответственность творческой мотивации, и размывание связи этического и эстетического, А.А. Грякалов доказывает, что эстетический опыт должен

стать опорным в выстраивании герменевтики субъективности, поскольку он интенсифицирует переживание субъективности, открывая каналы осмысления человеческого существования через рефлексию. С этих позиций он отстаивает фундаментальные положения эстетики И. Канта, а также возрождает традиции русской эстетической мысли первой половины XX в., исследуя творчество Сигизмунда Кржижановского и Василия Розанова. А.А. Грякалов показывает, что творчество субъективности в наибольшей степени показательно в сфере эстетического, которое «стягивает» в целое такие ипостаси субъективности как интенсивность опыта, интеграцию в рефлексию этической позиции и эстетического переживания, а также энергию и смысл творческого усилия в создании произведения.

В книге «Письмо и событие. Эстетическая топография современности» А.А. Грякалов разрабатывает принципиально значимые для понимания современности отношения эстезиса и логоса, концептуализированные в эстетике события. Он трактует событие как место сборки символического и предметного, эстезиса и логоса, как «сборку» субъекта в момент выстраивания смысла, когда взаимно актуализированы чувственно-телесные интуиции и рефлексии эстетического опыта. По мысли автора, событие характеризуется чувственной представленностью и рефлексивной определенностью и находится в пространстве встречи и понимания. Исходная установка на чувственное взаимодействие с миром удерживает метафизику от ухода в сферу понятийного понимания, вводит ее в пределы предметно-смысловой напряженности, интенсивного проживания, представления, дискурсивной практики. Автор показывает, как, начиная с архаической культуры и далее в истории, эстезис предполагал одновременность присутствия ощущения, узнавания, понимания и символизации [1].

А.А. Грякалов неоднократно подчеркивает, что специфика эстезиса не состоит в чувственной экзатичности при встрече с конкретной предметной данностью и не сводится к власти языка. Эстезис предполагает преобразование чувства и телесности в событии творческого акта *письма*. Концентрация интенсивности переживания в эстетическом событии увеличивается за счет воздействия друг на друга отдельных сил, представленных вместе так, что конец одного переживания становится началом другого, благодаря чему *Homo Aestheticus* ощущает себя как существо пересекающихся потоков интенсивностей, как существо энергично проживаемого опыта. Эту мысль он развивает в своих более поздних рассуждениях о связи неопределенности и определенности, мостом между которыми является творение произведения, обладающего определенностью смысла, но и сохраняющего живость неопределенного в процессе незавершаемых трансформаций. Таким образом, тайна существования кроется в предметно-смысловой соотнесенности, она накапливается в пределах телесного, но процесс ее разгадывания окрашен магическим очарованием погружения в поэтическую форму.

Обращаясь к анализу феномена телесности, А.А. Грякалов отмечает, что и здесь необходимо понимать, что в эстетическом событии мы имеем дело не с психофизиологической телесностью, а с такой, которая сама представляется как нечто трансцендентное (смерть, рождение, стихия,

безумие и т.п.). В противном случае эта квази-телесность становится темницей желаний, нереализованных в жизни, и начинает претендовать на собственную свободу и собственный дискурс. В книге о Василии Розанове, одна из глав книги называется «Эстетика письма». А.А. Грякалов выявляет стратегию смыслогенеза, которая обнаруживается в произведениях самого В.В. Розанова: «...письмо Розанова вводит в такое состояние сознания, что бытийное и антропологическое как бы взаимно переопределяются в экзистенциальном акте понимания». А.А. Грякалов видит природу творческой уникальности В.В. Розанова в том, что *письмо* для него – это эстетическое событие, особый «экзистенциальный опыт, который не признает противопоставления предметного и духовного». В этом опыте творчество автора достигает такой степени откровенности, которая сближается с откровением, а восприятие поэтической формы выходит за границы индивидуального и приобретает черты бесконечно разворачивающегося неличностного переживания. Таким образом, понимание произведения происходит в его неразрывности с письмом, личностью, поступком, риском.

Ранее А.А. Грякалов обнаружил подобное понимание творчества и письма в наследии писателя и философа первой половины XX в. Сигизмунда Кржижановского, имя которого он заново открыл для эстетического сообщества. В книге «Письмо и событие» значительное место отведено философско-эстетическому анализу взглядов этого автора, который не противопоставлял произведение и текст, а, напротив, показывал их взаимопроникновение. С. Кржижановский говорил об энергичной и эмоциональной наполненности таких состояний, как страх, ужас, абсурдность существования, и о том, что творчество, помещая страх в границы эстетического события, выводит человека из-под угрозы, освобождает от страха.

А.А. Грякалов, продолжая эту мысль, считает, что интенсивность эстетического события в пространстве между определенностью рефлексии и произведения и неопределенностью жизни наиболее явна в предельных ситуациях человеческого существования (война, террор, страх, посттравматический синдром), к анализу которых он обращается во многих работах. Так, он показывает, что эстетическое переживание травматического опыта истории оказывается проводником этической, экзистенциальной идентификации человека в контексте социальных отношений, взаимодействия личности и социума.

При этом самоценность художественного усилия возвращает ценность всему существующему – «письмо создает актуальные способы проживания и организует особый внутренний опыт». Исследование А.А. Грякаловым творчества С. Кржижановского и В.В. Розанова подтверждает его собственную концепцию о неразрывной взаимосвязи экзистенциальных, антропологических, чувственных, телесных, рефлексивных составляющих художественно-творческого процесса, что раскрывается в произведении как эстетическом событии.

Эстетическое событие обеспечивается и стимулируется формой, которая открывает простор для игры с реальностью, для осуществления нового свободного восприятия, видения, заново открывающего мир: «Поэтический язык находится как бы в пространстве-между – между жизнью как ценностью и ценностью как жизнью». Солидаризируясь с М.М. Бахти-

ным, автор утверждает, что, постигая природу человечности как особого рода бесконечную субъективность, надо прежде всего понять имманентную логику, ценностно-смысловую структуру и контекст, в котором протекает творчество. Соответственно раскрывается и роль автора в процессе художественного творчества: будучи собирателем и хранителем царства между-мирия, он становится не только единственным героем *места* эстетического события – созерцателем происходящего, где прорисовываются контуры смыслов, но и строителем иного, осмысленного мира, в котором энергетика переживаний не просто пережита, но и структурирована.

А.А. Грякалов показывает, что проблематика эстетического события вызревает на протяжении всего XX в., захватывая все новые территории мысли от рассмотрения художественного произведения (текста) к анализу творчества, а затем художественного восприятия (чтения), таким образом, из глубины структурализма открывается путь к феноменологии, а затем к герменевтике восприятия. На основании этого анализа А.А. Грякалов делает вывод, что в конце XX столетия почти к каждой из позиций современности может быть добавлена эстетическая характеристика. Вся полнота и актуальность эстетической проблематики в современной философии и эстетике, по мнению А.А. Грякалова, разворачивается именно в контексте проблематики эстетического события. Более того, он обосновывает, что тенденция взаимопроникновения эстетического опыта и философской рефлексии усиливается настолько, что прообразом философии постмодерна можно считать именно рефлексию эстетического. А.А. Грякалов приходит к выводу, что именно в эстетике события опыт и рефлексия имеют дело с собственной своей природой и собственными возможностями. Эстетика события, открытая и суждениям, и чувствам, открытая самому происходящему, вписана в интересы жизненного мира. А.А. Грякалов именуется субъекта, осуществляющего такую интеграцию экзистенциального, рефлексивного и эстетического опыта, «писателем-мыслителем» (так он, например, характеризует творчество В.В. Розанова), для которого «мысль-событие совпадает с экзистенциальными надеждами и ожиданиями». Он полагает, что не только в искусстве, но и в философии, событие окрашено жизненно-смысловыми тонами, поскольку «субъективность является... непосредственной сферой рефлексии события и участвует в создании события». А.А. Грякалов дает собственную интерпретацию «производства присутствия», которое он связывает не с телесно-чувственным со-бытием, а со специфическим усилием понимания, которое создает точку сборки субъективности, ее актуальную организацию. Отсюда следует, что, поскольку эстетическое производит смыслы как в сфере философской рефлексии, восстанавливая ее этос, так и в экзистенциальном и социальном поле, постольку необходимо рассматривать его действие в трансформациях и переходах, различных формах сближения и отдаления от художественного опыта, ситуационных этических наполнений и политических воплощений.

С позиции своей концепции события А.А. Грякалов трактует и актуальную для современной эстетики взаимосвязь эстетического и политического, подчеркивая, что через событийность эстетическое и политическое соотнесены с антропологическим в общем производстве субъектив-

ности. Именно соотношенность эстетического и политического может быть сферой актуализации того, что М.М. Бахтин называл «мы-переживание». Эстетическое собирает и первично «формирует» социальную чувственность: «субъективность-в-себе» превращается в «субъективность-для-себя». Таким образом, жизненная обращенность эстетического непосредственно коррелирует с политическим – сознанием и существованием.

В разрабатываемой А.А. Грякаловым концепции эстетического события совмещаются экзистенциальные и дискурсивно-символические интенции эстетического знания, что можно считать продолжением и развитием романтически-символистской традиции понимания субъективности творчества. Пожалуй, единственное, что вызывает вопросы – это проблема субъекта творчества как *свидетеля*. На пути от романтизма к авангарду, при всех различиях, прослеживается императив тотальной вовлеченности субъекта в творческий процесс, что, как нам кажется, разделяет и А.А. Грякалов. Между тем еще в середине XIX в. формируется и другая направленность в трактовке характера творческой субъективности. Она описана В. Беньямином в его эссе о Бодлере, жизнь и творчество которого он трактует как отказ от участия в жизни. Согласно его позиции, в современности нет места для героя, поэт может быть в ней только прохожим, или свидетелем, поэтому его выбор – не быть героем, а играть роль героя, представлять возвышающимся над жизненной реальностью фланером, денди, который скрывает себя подлинного за масками, и предстает в языке как конспиратор [20, с. 108–111]. Такие мотивы нашли свое выражение в разнообразных вариантах эстетизма и натурализма.

А.А. Грякалов обнаруживает некоторое сходство такой позиции с позицией В.В. Розанова как всеприсутствующего и всепроникающего писателя-свидетеля и мыслителя-диагноста, ссылаясь на его собственные самохарактеристики как декадента и психопата [2, с. 127]. Но в таком случае непонятно, почему утверждается, что такая эстетика письма порождает этос мысли и существования? Как это соотносится с собственной концепцией автора об экзистенциальности акта понимания, если в письме проявляется стремление творческого субъекта быть в позиции «между»? Если следовать концепции диалогизма М.М. Бахтина, то, действительно, надо признать, что событие встречи происходит как взаимное отражение позиций разных «Я», что дает полноту и внутреннюю динамику смыслов. Действие такого диалога-события М.М. Бахтин замечательно раскрыл через феномен полифонизма романов Ф.М. Достоевского. Возникает вопрос: между кем происходит диалог – между субъектами-жизненными позициями, или между субъектом творчества и неопределенностью бытия?

Защищая позицию творческого субъекта как свидетеля, А.А. Грякалов кажется не столько продолжателем романтически-символистско-авангардистской традиции понимания творческой субъективности, сколько приверженцем модернистско-постмодернистской модели творчества, растворяющей определенность экзистенциального субъекта в неопределенности бытия и неопределенности текста. Вместе с тем, пытаясь примирить романтическую и модернистскую модели творчества, А.А. Грякалов считает, что неопределенность, пребывая в рефлексии, пересекается с

определенностью в эстетическом акте создания произведения, что собственно и создает эстетику события. Встреча с размышлениями Алексея Грякалова о судьбах творческой субъективности в истории культуры погружает в контекст мировой эстетической и философской мысли новейшего времени, выявляя в ней различные повороты и сюжеты. Вопреки высказываниям многих современных авторов о невозвратном разрыве современной и кантовской эстетики, автор убедительно показывает, что перспективы философско-эстетической мысли будущего высвечиваются не в противопоставлении чувственного, телесного и рационального, духовного, а в горизонте взаимного проникновения эстетизиса и логоса.

ГРЯКАЛОВ И РОЗАНОВ: ВОЙНА, ПОЛ И ПОЛИТИКА КАК ТРИ ИСТОЧНИКА И ТРИ СОСТАВНЫЕ ЧАСТИ АКТУАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

С.Л. Фокин

Мне случалось быть шакалом...

В.В. Розанов

...подобно тому как движение ветров не дает озеру загнивать... так и война предохраняет народы от гниения, которое непременно явилось бы следствием продолжительного, а тем более вечного мира.

Г.Ф.В. Гегель

Новая книга А.А. Грякалова порадует всякого читателя, который не утратил вкуса к чтению, воли к знанию и потребности в сопереживании усилию мысли [2]. Ибо мысль есть усилие и насилие, а не розыгрыш и обмен понятий в так называемых интертекстуальных (компьютер напештывает: интерсексуальных) штудиях или когнитивных умствованиях. К тому же мысль немислима без метода, т. е. пути следования, а его не пройдешь, отсиживаясь дома, сколь гостеприимным, теплым, уютным ни был бы последний. Поэтому: «Побежим к мысли» Грякалова вслед за Розановым. В какой мере Грякалов, пишущий о Розанове, является мыслителем настоящего?

Грякалов-философ не столь прост и прямолинеен; он лукав и мудр той философской мудростью, что не велит впадать в крайности и велит искать середины – не золотой, скорее, серебристых средин меры: «Главное, чтоб никогда не могла случиться утрата меры. Следовательно, задача мысли – сделать войну-вражду хотя бы в малой степени предотвращенной» [2, с. 10]. Думается, однако, не мира должен искать мыслитель эпохи перманентной войны, которую мы все проживаем, а врагов и друзей философии, т. е. свободы отправления разума.

Вот и Грякалов-философ думает, вслед за мудрствующим лукаво Розановым, что идея счастья заключается в философии как понимании, более того, полагает, что она есть идея о «естественных целях человеческой жизни» [2, с. 20], отдавая тем самым исподволь дань руссоизму, марксизму, фордизму и проч., и не желая видеть того, что в настоящее время новейший капитализм, к которому живо припала новейшая Рос-

сия, больше не дает себе труда обещать всем угнетенным какого-либо счастья. Создается впечатление, что скорее по-над бездной настоящего тянется Грякалов-философ к мысли Розанова, любившего и презиравшего Россию и плохо знавшего современную Европу. Идея счастья, соблазнившая стольких мыслителей, начиная с эпикурейцев, соседствует в книге Грякалова с неподкупным гуманизмом, который он приписывает также Розанову. Что другое могут означать слова, что последний всегда стремился «никогда не переставать быть человеком» [2, с. 24]? Но ведь мало кто из русских философов чувствовал так остро, что быть «человеком» ничего не стоит, а вот помыслить нечеловеческое, точнее, зверечеловечье в человеке гораздо труднее.

Именно помыслить, а не дать ему волю, ибо тяга к безнравственному, которую Грякалов-философ вычленяет у Розанова [2, с. 26], есть тяга эстетская, а не потребность философа смотреть в лицо зверя в себе. Однако именно Розанову, в отличие от многих прекраснодушных русских мыслителей «серебряного века» приходилось видеть в себе зверя: «Странно, сколько животных во мне жило, шакал и тигр, а право же – и благородная лань, не говоря уж о вымистой (с большим выменем) корове, входили в стихию моей души...». Вот это обилие в животном – еще животных... эта бездонность разумной и провидящей животности всегда была во мне, и отталкивала от меня, и привязывала ко мне. Мне случилось быть шакалом...» [2, с. 111]. Бросается в глаза, что зверье Розанова почти сплошь «одомашненное», «прирученное», «льнущее» к человеку, даже шакалы.

Грякалов-философ задается вслед за Розановым такими вопросами: «Утрата веры, разрушенные храмы, поверженные идеалы – откуда это? Добавим сегодня: всепроникающий терроризм, диффузный цинизм, равнодушие людей друг к другу – откуда это?» [2, с. 124]. Но для современной России, так любовно припавшей к телу новейшего капитала, более актуальными представляются иные вопросы. Скоростижное обретение веры, показательные крещенские купания, растущие будто грибы храмы, восстановленные на глазах героические идеалы – откуда это? Оттуда же: от воли к безраздельному господству, что движет современным капиталом, «зрелищами» убажжающего наемную публику и прочих малоимущих или малоумных.

Мысль о мире без мысли о войне есть пол-мысли, тогда как мысль о разнообразных формах актуальной войны есть политика философа настоящего. Против бесполой пол-мысли необходимо замысливать политику мысли, всецело основанную на поле, на той войне полов, которая положила начало человеческой истории и которую в настоящее время затушевывают воинственной пропагандой всякого рода гендерных диффузий, травестиций и трансформаций, призванных уничтожить пол, собственно истину человеческую.

Многие вещи Розанова написаны по нужде, как денежной, так и злободневной. Можно сказать: он ищет вневременного умиротворения в самой гуще своего времени, ищет покоя в самых громких схватках своего времени. Здесь кроется само существенное расхождение в путях русского мыслителя и современного русского философа. Грякалов-философ дистанцируется от текущей политики, лишь изредка позволяя себе осветить про-

зрениями Розанова наши дни и наши войны. Он далек от заботы о «зверинном оскале» актуального капитализма. Он тянется к вечности или, подобно Розанову, «за занавесочку» и даже Бога видит оттуда «вечным» «экономом мироздания», а экономию – «провиденциальным устройством вселенной» [2, с. 36], как будто не желая замечать, что современная экономика, как в форме политической экономии, т.е. университетской дисциплины, так и в виде реальной, точнее, все более спекулятивной, капиталистической экономики, давно уже освободилась от заботы об обустройстве мироздания, а живет исключительно войной: если экономика ее все время требует, то политэкономия политкорректно оправдывает.

Вместе с тем важно не упустить из виду принципиального положения мысли Грякалова-философа, в силу которого он не столько поверяет современность мыслью Розанова, сколько стремится показать, что иные из подходов русского мыслителя опережают или предвосхищают те философские открытия, которыми характеризуется современная западная мысль: отсюда привязки к работам и концептам А. Бадью, Ж. Делеза, Ф. Лаку-Лабарта, Ж.-Ф. Лиотара и т.п. Разумеется, такая установка достойна поощрения, однако в ней ощущается вместе с тем определенная искусственность или натянутость. Если главная забота философа в том, как бы не «слиняла Россия», то при чем здесь французские интеллектуалы, практиковавшие в свое время, а иные и до сих пор, своего рода «философский терроризм», открыто воевавшие как против капитализма, так и против слишком консервативного французского университета? Не стоило бы лучше, позаимствовав адекватный методологический арсенал у этих философов-террористов, сумевших обратить себя войной («Я веду войну с самим собой» – Ж. Деррида), все-таки ужалить Розановым современную русскую культуру и политику, усыпляющих друг друга киносказками о справедливом, но слишком влюбчивом царе?

Однако Грякалов-философ, как и подобает русскому философу, политику не любит: он любит слово, он его холит, лелеет, любит философское речение, метафизическое течение мысли, в котором можно отвлечься от повседневного политического абсурда. Розанов тут ему в помощь: «Нужно разрушить политику... Нужно создать а-политичность. Бог больше не хочет политики, залившей землю кровью... обманом, жестокостью» [2, с. 98]. Оба как будто не ведают, что если философ не занимается политикой, то политика все время занимает философию, как захватывая территорию изобретательной мысли, так и обольщая философов надуманными темами. Если философ не хочет войны с политикой это значит, что он отдает себя на милость политтехнологов. Не а-политичность нужно создавать, ибо она равноценна асексуальности; чтобы разрушить современную политику, необходимо изобретать новую политику философии, в которой воля к знанию неподкупно соревнуется с волей к власти. Власть не дружит с философией: это значит, что последняя должна видеть в ней недруга.

Не хотелось бы, чтобы это симптомологическое прочтение воспринималось исключительно как упражнение в критике, нацеленной на то, чего в книге нет, да и чего не предполагалось, по всей видимости, иметь, хотя такая установка, как думается, тоже может быть плодотворной,

обнаруживая, с одной стороны, читательские ожидания, которые современность предъявляет к русской философии, тогда как с другой – неравнодушие и требовательное дружелюбие. Политика дружбы требует дипломатии мышления, равно как взыскания лучшего.

Разумеется также, что в рамках отклика на новую книгу всего не скажешь, а хотелось бы сказать много больше: о том внимании к русскому слову, с которым Грякалов-философ, вслед за Розановым, подходит к возможности построения философского высказывания, о том тщании, с которым он прилаживает мысль к слову, о той любви к самобытным словечкам – зрак/призрак – которой исходит повествование.

В завершение отмечу все же еще одну характерную черточку, что роднит двух русских философов: по всему чувствуется, что обоим так милы родные палестины, что им дела нет до *Другого*. В смысле Запада, в смысле Недруга, который больше не дает себе труда прикидываться «другом». В этой установке русской философии дает себя знать добровольный интеллектуальный изоляционизм, где верность преданьям старины глубокой несколько препятствует открытости к настоящему положению вещей. Это русское самокопание сказывается даже в одном из самых драматических пассажей книги, где Грякалов-философ решается осветить мудрствованиями Розанова бесконечную русско-украинскую распрю: «Вопрос размежевания составляющих Россию народностей должен идти эпически и спокойно, а не лирически, страстно и с порывом. Если в наступающей эре государственных и этнографических отношений содержится какое-нибудь живительное зерно, какой-нибудь новый напиток, то не в вере ли он заключается, что есть же средство жить по любви, а не по закону подчинения и что привязанность и братство соединяет крепче, нежели страх и повиновение. Но все это – именно сказ неторопливый и эпический. Не торопите нас, хохлы, – не торопите эти страшные дни, месяцы, годы: и вам все будет дано, будет дано больше и лучше, чем вы сами желаете...». И Грякалов-философ продолжает: «Следует понять: дано будет не властью, не государственной силой. Дано будет самым ходом бытийного благоустройства жизни, следованием целесообразности. Но если нет встречи жизни и понимания, то вопрос о подлинности существования даже не может быть верно поставлен. И навстречу выступит только “абсолютная безответность”: некого спрашивать, не с чем соотнести тайну. Решить разногласия можно только пониманием, терпением и любовью» [2, с. 223–224].

В этом великоросском эпическом уповании на благоустройство актуального политического существования через веру, любовь, согласие вновь не учитывается сила *Другого* или, в данном случае, козни третьего лица, а оно, между прочим, в виде ли Германии в 1917 г., в виде ли Америки в 2017 г., не просто смотрит на русско-украинскую вражду как на сферу собственных национальных интересов, но всячески эту вражду разогревает, зарабатывая капитал на междоусобной крови. Настоящее положение дел не осветить преданьями столетней давности, если не искать в них действительно дерзновенных прозрений. В этом плане приходится признать, что вера в возможность жить по любви предстает скорее богоугодным заклинанием или даже суеверием: как в 1917 г., так и в настоящее время Россия сама себя вознесла на алтарь жертвоприноше-

ния, расплачиваясь за исконное устремление собирать воедино, примирять, творить «русский мир». Внимание к *Другому* не сводится к исканию любви или мира: оно подразумевает также готовность к такому непропорциональному ответу, который именно своей несоразмерностью превратит любую войну – гибридную или гражданскую – в более или менее длительное перемирие.

ТЕАТР «АЛЕКСЕЙ ГРЯКАЛОВ»
(на подмостках одной личности)

К.Г. Исупов

Писать о человеке, совместившем в своем творческом поведении множество амплуа, нелегко. Особенно, когда это множество не желает быть коллекцией жизненных ролей, но стремится к демонстративному единству.

На каких основаниях возможна органическая интеграция всех этих масок в единство лица? И какое слово способно пояснить неслиянность и нераздельность в целостном облике личности?

Нам кажется, таким словом должно быть слово *артистизм*.

Алексей Грякалов в любой своей роли умел оставаться в рамках этого редкого и трудного качества – артистизма. Его не воспитать чтением книг и в общении с коллегами. Это врожденный атрибут души, богатой яркими впечатлениями бытия. Это свойство и даже итог внутреннего театра личности, всегда новой, непредсказуемой и не-избыточной в изобретении ментальных, жестовых, интонационных, а главное – словесных облачений. Это не маскировка и не игра личинами, не лицемерие в мире Других, но органические самовоплощения непредсказуемой в новизне творческой личности.

Если поставить в параллель художественные тексты и ученые штудии А. Грякалова, определится тематическая амплитуда его интересов: выразительное Слово и Логос дискурса. К левой границе этого творческого маятника направлена энергия имагинативного усилия, а в правой реализуется познавательная способность суждения, если говорить на Кантовом философском жаргоне. Между полюсами расположилась шкала конкретных реализаций в письме: от образного слова философско-художественной прозы до эстетизованного философствования по широчайшему кругу вопросов. Двудеиная (разно)направленность мыслящего о себе слова писателя и оглянувшейся на себя логики суждения преобразили все говорение, письмо и рефлексию Алексея Алексеевича в тот тип модерна, который предчувствовался в творчестве Ф. Ницше, неокантианцев всех филиаций, М. Бубера, В. Розанова, Я. Голосовкера, О. Мандельштама, Н. и М. Бахтиных, в философской критике Серебряного века, в экзистенциализме и персонализме Западной Европы, в новейшей герменевтике и в современной японской прозе. Мы перечисляем здесь не предшественников или учителей А. Грякалова, а всего лишь несистематически и даже небрежно обобщаем глубоко дифференцированную Summ'у тех традиций, что привела и приводит к наиболее впечатляющим трофе-

ям эстетики как «философии философии» (= «первой философии») и искусства слова как металитературы. Человек креатива, выслающий на периферию сознания своих двойников с функцией саморазглядывания и самоопознавания, оформляет эту акцию в формах вербального свидетельства, именуемого обычно художественным произведением. То, что Т. Манн определил как спонтанное рождение механизма самокомментария «внутри» книги, и есть трансформация дискурсивного в зоне эстетического. И то, что нейропсихология знает о функциональной асимметрии мозга, подтверждает факт преимущественных приоритетов эстетизиса в диалогической встрече полушарий.

Процесс самовоспроизводства себя в знаке, слове и образе – не пассивное отражение в кривых зеркалах рефлексии, но момент конституирования подлинности, как подлинности эстетической по преимуществу. Кажется, об этом идет речь в книге А. Грякалова: «Автономизируя дискурс, эстетическое выводит к его пределам актуального дискурсивного поля, – некоторым образом дискурс ставится против самого себя. Эстетическое дает возможность дистанции уже в силу того, что обязательно внедряет в дискурс план комментария. Эффект присутствия комментария превращает события и тексты в особые эстетические феномены – речь может идти об особом роде универсальной эстетизации».

В новелле-притче, заглавием которой названа книга прозы «Здесь никто не правит» (СПб., 2015), встречаем: «Любить – значит постоянно говорить другому: ты никогда не умрешь, под случай вспомнил из книжки», еще ранее, в произведении «Раненый ангел. Роман-охота в четырех фигурах» сразу после раскавыченной цитаты из С. Аверинцева: «...а я говорил о теплоте сплывающей тайны! Любить – это постоянно говорить другому: ты никогда не умрешь!». Красиво, конечно, только афоризм этот давно уже стал жертвой массовой культуры. Габриэль Марсель поручил Антуану, герою его пьесы «Смерть назавтра» (другой перевод «Завтра – смерть»), реплику: «Сказать другому “я тебя люблю” – это значит сказать ему “ты никогда не умрешь”». – Фраза эта также приведена Г. Марселем в его «Метафизическом дневнике», в записи от 5 октября 1932 г.

Подлинный вид фразы: «Ты не умрешь».

И такие ассоциации по всему тексту: «...скорей – в “Борей”, чтоб задели или погладили»; псевдоцитата: «слободской казачок, шествующий на взгорок от Дона с вложенными в переплет “Капитала” листками апокрифа Еноха» – прямые намеки: «за шпионологией будущее! У нас тут свой хазарский словарь...» [3, с. 341] и тут же – «сотник-обэриэут» [3, с. 347]. Еще реплики: «Какая такая смерть автора?», «А вы текстоед, хоружий... текстоед, простите!» [3, с. 339].

Читателю этих экзерзисов надо знать о подвальчике на Литейном «Борей», где собирались поэты-интеллектуалы и воскресить в памяти строчку из «Разговора о Данте» (1933) О. Мандельштама («необходимо куда-то понести, кому-то показать, чтобы проверили и похвалили»). Надо вспомнить эссе Р. Барта «Смерть автора» (1967) и роман серба Милорада Павича «Хазарский словарь» (опубл. 1984), а также разделить увлечение опытом абсурда обэриэутов и танатологией в кругах молодых ученых.

И «смерть танатолога».

Эти цитатные каскады и цветные фонтаны ассоциаций, как в рассказах Х.Л. Борхеса, сначала радуют и увлекают, но быстро приедаются. От игры в гетеано-шиллеровом смысле до «игры в бисер» – всего полшага. И все же нашему автору удалось сохранить чувство меры. Ведь то, что он показывает, называя, цитируя и так обнаруживая, объясняет необходимость выхода за ставшее массовым говорение, преодоление, – жест новых свидетельств и утверждений. Если иному читателю, не причастному к питерскому литературно-философскому быту, остались непрозрачными какие-то уровни текста, проза А. Грякалова ничего существенного от этого не утратила: каждая ее страница свидетельствует о всерьез пережитом опыте быстротекущей жизни в море страстей человеческих.

В романе Алексея Грякалова «Раненый ангел» одна из ведущих тем – утрата современным человеком памяти о своем богоподобии. Он, бедный, забыл о внутренней иконичности «я»; с утратой этой фундаментальной составляющей христианской антропологии лицо его стало личиной и маской, как у «обезьяны Бога» – Антихриста. Не зря А. Грякалов тщательно обставляет ангельский микросюжет цитатами из святоотеческих источников и приводит немалый фрагмент из диссертации священно-мученика Александра Глаголева «Ветхозаветное библейское учение об ангелах (Опыт библейско-богословского исследования)» (Киев, 1900).

Ангельская тема усилена непрерывной игрой на «достоевских» контекстах.

Любимый двойник автора – некий Расстрига сближен с Раскольниковым (имя-кличка героя романа А. Грякалова и фамилия героя Ф.М. Достоевского поставлены в отношения синонимии). Перед нами не просто забавы ироничного прозаика – речь идет о насущной причастности прозы А. Грякалова петербургскому тексту русской классики.

Романический Расстрига – герой достаточно нахальный и даже не без юродства. Он открыто присваивает эпизоды биографии автора: «Я самому Жаку Деррида про абсолютного свидетеля дал вопрос! – кричит Расстрига. А он: Бога нет! Бодрийяру два вопроса дал о симулякрах-чертах!» [7, с. 135].

Читаем в интервью реального автора: «Я спросил Деррида: “Существует ли абсолютный свидетель?”. Он переспросил: “А зачем он вам понадобился?”. “Если абсолютный свидетель существует, – сказал я, – он является неким недостижимым пределом, по отношению к которому все свидетельства оказываются недостаточными. Вдохновляет знание о том, что он существует”. “Что вы имеете в виду, – спросил Деррида, – Бога?”. “Бога”, – ответил я. Деррида сказал: “Бога нет”».

Герой Расстрига читал статью Б. Гройса о России как «подсознании Запада» и всю постклассическую философию.

Хорошо быть героем произведений А. Грякалова.

Имена творцов мировой философии нанизываются целыми гирляндами; легко представить себе то удовольствие от текста, какое испытывают будущие исследователи творчества нашего автора. К художественным текстам А. Грякалова надо «Указатель имен» составлять, как это делают при издании научной литературы. Реплики Расстриги нудят читателя к поиску первоисточника. Вот смешной пример: «Вейнингер, Розанов,

Фрейд-Фромм! Маркузе, Лакан договорился... женщина не существует!» [7, с. 172]. Назовем источник: Лакан Ж. Семинары. Кн. 20. М.: Гнозис, 2011. Или такое: «...место! Главная тема двадцать первого века. Метафизика места, а не философия времени» [7, с. 166]: источник – глава из книги Алексея Грякалова «Письмо и событие» (2004). Авторское кредо Алексея Алексеевича – «хочешь быть философом, пиши романы» – отсылает к известному многим солидному прототексту французского писателя-экзистенциалиста.

Тем драгоценнее для нас редкие пока симптомы возрождения той традиции, в русле которой философия и литература вновь смыкают свои мировоззренческие своды в целостной архитектонике авторского мирознания и письма, подтверждая и утверждая творческую преемственность родной культуры.

Имеет смысл еще раз поставить рядом две книги нашего автора – нью-йоркскую монографию «Эстезис и Логос» (обозначаем ее как ЭиЛ; сокращенное издание см. в питерском издании: «Письмо и событие. Эстетическая топология современности», СПб.: Наука, 2004) и том прозы «Последний святой» (Воронеж, 2002; маркируем ее как ПС). Композиция ЭиЛ выстроена по принципу последовательной тематизации проблемы. Три из пяти глав завершены так называемыми «Приложениями» (конкретизациями теоретического материала). Так, глава третья «Событие структуры – эстетика структурализма (1930–1940)» расширяется в приложении «Эстетика состояний (Метафизика слова Сигизмунда Кржижановского)». Прием такого рода позволяет читать обе книги как единый текст, причем не всегда искусство оказывается приложением к ученому дискурсу. Книга «Последний святой» населена людьми вполне определенного мировоззренческого горизонта (1960–1990). «Эстезис и логос» – это энциклопедическая биография эстетики текста, семиотики, модерна и постмодерна за последние полвека, житие их точно так же повито личными интонациями их автора, живого участника мыслительной драматургии эпохи.

Столь же автоописательно выглядит и комментарий исторической поэтики *крика* («Крик соединяет творчество Кржижановского с усилиями Ф. Ницше, В. Розанова, Э. Мунка, А. Арто – оказывается представлением невыразимости происходящего и признаком стремящейся к своей манифестации и своему месту литературы»). В тематизации и актуализации эстетического опыта автор видит не просто компенсирующий прирост бытию, что «побуждаем необходимостью творчества самого событийного мира», но и способ нейтрализации безнадежного, не без циничной ухмылки скепсиса внутри самого философствования: «...формалистическое понимание остраненности сходится с пониманием остранения как снятия внешних покров с вещей и событий...». Так «Исторический опыт события как проявления философской иронии может быть спасительным для философии, ибо это создание некоторым образом возможного мира, который невозможен на уровне оперирования понятиями» [11, с. 25].

Когда «мир перестает быть обителью смысла», Автор и Герой решаются на рискованные игры по разоблачению смысла через уяснение содержаний его исходных прототипов. Это путь этнофеноменолога и пост-

модерниста. Герой литературы, не отставая оглядывается внутри навязанных ему конструкций, в надежде обнаружить принципы порождающей их инженерии и элементной комбинаторики; усилием деконструкции он стремится овладеть все теми же матрицами первообразов: мифом и сказкой, ритуалом и магией. Здесь возникает сложнейшая герменевтическая коллизия, интрига которой нет в альтернативах творческого сознания двуединого их автора, но в том, что здесь, в средостении этом, осуществляет свое единственно возможное единство эстетическое событие и со-бытие эстетического в промыслительно-благодатном событии эстетически преображенной и неизбыточно значимой реальности.

В таком смысле творчество А. Грякалова находится в русле традиции, где русская мысль от логоцентрической гордыни переходит к утверждению антропологической доминанты, понятой в ее жизнестроительной функции. В сотворческом предстоянии Творцу тварь, творчество и Творение разворачиваются в общем поле жизнедательных энтелехий: «Этика писательства есть не столько этика состояния, сколько этика предстояния. Феномены и вымыслы обращены к бытию – они ищут свое место в нем и к нему стремятся. И самодостаточность литературы такого же свойства, как и самодостаточность бытия». В книге «Эстетическое и логос» автор нам напоминает о древнейшей магии заговоров и заклинаний, сохранившихся в средствах поэтической суггестии: повтор, мимесис, «заражение». Мир виртуализованной реальности – именно таков во многом современный мир – есть мир магических представлений» [11, с. 110]. В этом плане А. Грякалов продолжает осмысление русской философией природы бессознательно-губительного зрота.

Автор ученой прозы («Эстетическое и логос») в присутствии избыточно начитанного автора, (де)конструктора прозы художественной («Последний святой»), несколько теряет от того не слишком очевидного факта, что время от времени они меняются местами. Мы наблюдаем сбывание не ученой уже, но прирученной прозы, предстоящей своему эстетическому прототипу в полном свете взаимной ответственности. На фоне столь немислимой (но эстетически безупречно оправданной и стилистически блестяще утвержденной) инверсии Автора и Героя читателю приходится брать на себя роль Ариадны; рецензенту, видимо, остается жертвенная роль Минотавра.

Недаром именно в связи с герменевтикой чтения А. Грякалов приходит к важным для себя выводам относительно тотальной семиотики и проблематики понимания: «Феноменология выступила как основа для структурно-семиотических представлений эстетического опыта. И поэтому сам факт сближения с феноменологией весьма показателен для выявления внутренней логики движения структуралистской концепции. Если в концепции глобальной семиотики текстовая структура определяет процесс восприятия текста, то феноменологической теории интерпретации акцентировали внимание на всеобщем антропологическом начале эстетического опыта» [11, с. 357].

Герой прозы А. Грякалова, уже навеки отравленный семиотическим эстетством того (ах!) времени и прочитавший книжку своего прародителя «Структурализм в эстетике» (СПб., 1989), проводит свою семиотическую

жизнь в отчаянной борьбе за сокращение дистанции меж знаком и денотатом. Это подлинная «игра всерьез» (Т. Манн о Ницше), в замысле которой – ответить на вопрос о словах: «Слова столпились вокруг моего стола – я управляю ими, а они управляют мной?» [6, с. 201]. Что делать хозяину слов, если у них есть Тот, кто «в свете живет неприступном»? Герой чувствует, что человек помещен в Платонову пещеру, в смысловой зазор меж знаком (отражением) и денотатом (отражаемым), – и в вечной этой игре теней нет никаких гарантий вербальной адекватности. В повести «Бедная истина»: «Мир и слова не сводились, и я начал думать, что сводить и не нужно: нужно подстраивать мир под слова». Между вещами и героем встало зыбкое марево миметического иллюзиона, почти по Гете и Вл. Соловьеву («Все преходящее только подобье»): «Мир выстраивается готовой иллюстрацией, мы только находили подобья» [6, с. 80]. Внутренний голос одного из двойников Автора пытается разоблачить логоцентрические притязания на правду знаковых реальностей; надо сказать, легче от этого никому не становится: «Вы подчинили мышление формальному силлогизму!... Фантом, симулякр, – и вот ваша реальность». Лишь в иронически случайном сплетении обстоятельств герой фиксирует: «Он посмотрел на хронометр – жизнь точно подстроилась под слова». Так от онтологии предстояния слова идет история герменевтики к проективной игре контекстов, чтобы оказаться перед проблемой эстетики поступка, когда выступающий в единстве с эстезисом и этосом логос предстает не только как форма современного гнозиса, но как способ существования [11, с. 451].

Мы процитировали последнюю фразу монографии, однако стоит вернуться к проработке ее автором центральных категорий, на которых держится вся архитектура научного дискурса: событие, поступок, письмо, встреча, настоящее.

Когда речь идет «не о природном событии, а о со-бытии вещного и человеческого», то «таким событием может быть для человека его собственное тело, свершенный или свершаемый поступок. Событие... оказывается местом и временем такой ситуации, которая может быть описана с позиции языка и с позиции представления вещи, которая определяет границы языка и ограничивает ту реальность, с которой язык как бы скальзывает в своем усилии представления» [11, с. 28].

Герой повести «Последний святой», который выступает *Даймоном* для автора монографии «Эстезис и логос», сознает подлинную событийность своей непутовой жизни в ситуации встречи, семантическим итогом которой предположено слово, не просто найденное на путях искомой идентичности, но услышанное в пространстве доверительного общения. Конечно, это *Герой-даймон* нашептал Автору статью «Третий и метафизика встречи». Вслед за М.М. Бахтиным А. Грякалов понимает «встречу» как имманентный обмен духовными ценностями и как глубоко серьезный акт бытия-события, в центре которого находится безнадёжно ответственный человек с «не-алиби в бытии», всем смыслом своего поступающего сознания призванный сказать Другому: «Ты еси». Тем самым мифологеме «встречи» возвращается смысл экзистенциального порога предельно значимой жизни, который с самого начала был положен наивной семантике языка («сретенье»). «Встреча» удостоверяет подлин-

ность бытия в его смысловой перспективе и в момент актуального свершения смысла здесь-и-сейчас: «Событие настоящего, уходя от определений, наиболее значимо. Но как ответственно понять настоящее? В русском языке понятие настоящего означает не только характеристику времени, но и обращение к подлинности и истине. Поэтому вопрос о настоящем оказывается неотделимым от вопроса о существовании». Согласен с этим и герой, которому университетский профессор внушает: «Существует только настоящее. Свои и чужие воспоминания связывают с миром, настоящее вылеплено из прошлого, слова следуют за ладонью – по телу, будущее тянет тепло из настоящего» [6, с. 200].

Ответственно понять настоящее – значит найти настоящее слово ответа: «Когда почти невозможно прорваться к великой бедной дословности... к берегу, к девичьим рукам, к траве, чтоб все заговорило вдруг само собой, чтоб, успокоясь на миг, слова стали просветами самой жизни». Надо вспомнить: «Самоценность литературного усилия возвращает самоценность всему существующему. Усилием писательства вводится в мир неведомый ему *вживень*» [11, с. 281–281].

А. Грякалов думает, что он думает и, следовательно, думает, что существует. А существует он в жизни, превращенной в текст, и в тексте, превращенным в жизнь. Хорошо ли ему на этих карнавально-трагических подмостках – Бог весть. Но лучше его самого никто ведь об этом и не скажет: «А я не буду на вашей сцене играть. Я хочу жить своей силой. А вашу доведу до бессмыслицы... выведу на чистую невскую воду»; «Кто я? – бедный текстов служака, даже не скриптор»; «...у тебя сотня подобий – я твой бледный завистник, а брат-Расстрига – твой вдохновитель-киник. Тебя не остановить, можно лишь направить на путь, на котором ты изживешь сам себя» [7, с. 85, 117, 129].

Завершим наши заметки еще одной цитатой из последней по времени книги [2, с. 65], она звучит как автохарактеристика: «У Розанова явно проступало стремление понять онтологию существования, но если сперва эта решимость была “упакована” в систему и схематику, то в последующем все более находила соответствующие себе формы выражения и воплощения в письме».

Онтологическое дерзание в слове – такова кратчайшая формула творчества Алексея Грякалова, одаренного философа и яркого писателя.

ПРОМЕЖУТОЧНОЕ ПРОСТРАНСТВО МЕЖДУ ФИЛОСОФИЕЙ И ЛИТЕРАТУРОЙ В КАЧЕСТВЕ ПРОСТРАНСТВА ВОЗВЫШЕННОГО

З. Плащиенкова

Капли молчания, которые говорят...

Жизненный юбилей философа, литературоведа, прозаика и поэта – представляет собой ценную возможность воздать почести не только юбиляру, но также хотя бы мельком задуматься над связью философии и литературы, их взаимным переплетением или сближением в его творчестве. Связь между философией и литературой можно рассматривать с различных точек зрения. Я не считаю эту связь в творчестве А. Грякалова только

предметом теоретического исследования, скорее всего, я рассматриваю ее как притягательную силу автора, который может философски рассматривать мир в пределах так сказать двух бесконечностей: необозримости космоса и необъятности человеческой души, – что нам и открывает все его творчество. А это философское рассматривание зачастую (и прежде всего) выражено именно литературными средствами, созданием текстов, в которых художественные слова становятся живыми и гармоничными. В них нет ни затрепанных фраз, ни пустых цветистых изречений, относящихся к каким-либо идеалам или формулам человеческого бытия. Я совершенно согласна с точкой зрения чешского автора Иво Поспишила, который о творчестве А. Грякалова сказал следующее: «Философия и текст создают и дополняют друг друга: и Грякалов-прозаик и Грякалов-мыслитель строят несущий тип текста, который выглядывает из пространства известного всем зеркала Алисы, и который возможно понять только в редкие моменты озарения. В то же время в нем сливается тип философской рефлексии и художественного слова с их национальным колоритом другого зеркала – “русского письма”, являющегося сущностью его подлинности, аутентичности и незаменимости» [18, с. 137].

Необходимо отметить, творчество А. Грякалова представляет собой именно союз философии и литературы, его тексты учат нас уважать слово, его сущность и ценность. Поскольку и сам автор испытывает к слову такие же чувства, и видит в письме свое предназначение. Союз философии и литературы в текстах Алексея Грякалова очевиден – стоит лишь прочесть его философскую и беллетристическую прозу. Трудно определить, которая из них является доминирующей, оказывающей большее влияние – литература или все-таки философия. Вероятно, речь идет о взаимном влиянии и сближении, можно сказать, непосредственно о конвергенции обеих идейных областей при проникновении в действительность (внешнюю и внутреннюю, таким образом, специфически человеческую) и ее впечатляющее, но при этом достоверное и необычное изображение.

В то же время, однако, это переплетение не означает слияние.

Сохранение философских и художественных компетенций очевидно, так как философские тексты Грякалова и в дальнейшем остаются философскими, а литературные литературными, хотя одни повлияли на другие и наоборот. Несмотря на эти специфические черты, я думаю, что не ошибусь, если позволю себе отметить, что в случае творчества Грякалова мы можем говорить и о каком-то авторском «двойном доме», и о философско-литературном сдвоении (двойственности). Он «дома» как в философии, так и в литературе, и, кроме того, естественно он создал и свой собственный третий «дом» – какое-то промежуточное пространство между философией и литературой, создающее самое аутентичное пространство для изображения духовного, идеального.

Его философская литература или литературная философия имеет особое очарование. Тексты Грякалова сами по себе являются нравственными и еще больше говорят об эстетическом «возвышенном».

Сам Алексей Грякалов указывает на это «возвышенное» во многих своих текстах и в различных взаимосвязях. Вспомним, например, его «Монодрамы вещей и субъективность: пределы забвений и незабвенное»

[4], где в контексте «антропологии вещей» и на заднем фоне опыта модерна он говорит об отношении людей и предметов, как о человеческом раскрытии смысла – сущности вещей. При этом речь идет не о спекулятивной, умозрительной сущности (когда сознание «подводит вещь под понятие»), а о жизненной энергетике вещей. То, что является важным, – это то, что «вещь обретает смысл в отношении опыта проживания», и так человек открывает в вещах предельное измерение, и вещь рождается в возвышенном, а значит, за «пределами самого вещного, подобно тому как субъект модерна рождается за пределами самого субъекта». Можно было бы сказать, что этот «режим возвышенного» является для Грякалова выражением определенной эстетики жизни. А эстетическое связано, собственно говоря, с антропологическим (и, таким образом, с экзистенциальным) смыслом существования. То есть человек в понимании Грякалова является в первую очередь *Homo Aestheticus* – человеком, который эстетически переживает опыт бытия в мире. В определенном смысле слова мы могли бы допустить, что и сам Грякалов является как бы «раздвоенным», будучи жителем двух миров – философии и литературы, у него нет и не может быть однозначной позиции. Но это не снижает «возвышенности» его решимости соединить литературно-философский мир с миром эстетическим, миром «возвышенного». В его судьбе литература и философия неразлучны: иногда становясь иллюстрационным материалом, иногда методологической точкой отсчета. Тем самым они усиливают свое влияние, и *Homo Aesteticus* реализуется полностью: в творчестве, познании, переживании. Способы человеческого познания, переживания и освоения мира, а также способы «приведения в равновесие» с ним (в случае автора речь идет о научном и художественном) в творчестве Грякалова по замыслу ориентированы на улавливание многослойности мира и человеческого опыта во взаимодействии с ним. Упомянутое философско-литературное сдвоение (двойственность) творчества характерно изображением жизненного динамизма, который не является однослойным.

Существенной составной частью такого воззрения является создание автором философско-антропологической рамки, для того чтобы понять и отчетливым образом художественно выразить человеческие судьбы своих литературных персонажей, их мечты, характеры, поступки. Однако чувствуется и забота автора о человеке, о его мире, – такая забота, которой проникнуто его литературное творчество. Грякалов нередко конкретизирует философские вопросы, которые ему интересны, идет ли речь об онтологических, эпистемологических, антропологических или иных проблемах. Он очень вдохновенно решает проблему познания, самого по себе познавательного процесса, его объективности или субъективности, рациональности и интуитивности, принимая во внимание и позицию субъекта. В таких рефлексиях его вдохновляют многие философы прошлого и настоящего, но в то же время он предлагает собственное понимание и подход.

Следующим характерным признаком творчества Грякалова является, если можно так выразиться, «метатекстовость». Другими словами, речь идет о написании «текстов о текстах», как обозначает этот жанр Иво Поспишил. При этом автор подчеркивает философскую рефлексию

Грякалова исходных «русских текстов», экскурсов в русскую среду в качестве точки отсчета, вокруг которой вращается его написание. «Здесь Грякалов никогда не теряет Россию и русскую среду из вида. Эта черта “написания” является у него определяющей и в качестве типа текста полностью закреплена в пространстве русской культуры и в их антиномических парах, сдвоении и парадоксах, но также в амбивалентности и вытекающей из нее неуверенности».

Прежде всего это касается человеческой жизни.

В качестве иллюстрации может быть следующее констатирование Грякалова в романе «Найденыш в табаке, или Счастливый хохол. Роман пропащего языка»: «Жизнь человеческая единственная и неповторимая, поэтому мера только счастье. Но смертному быть во временном мире счастливым невозможно. Увидел в счастье превращение, в друзьях измену, в надеждах обман, в утехх пустоту, в ближних остуду» – это романские отсылки к словам, которые высказывал Григорий Сковорода. Именно, в связи с этим я бы еще хотела напомнить о некоторых специфических чертах отношения философии и литературы у нашего автора. Я полагаю, что философию Грякалова нельзя свести к какому-то суммированию познаний или методу мышления, хотя у него оба они очень важны. Но более значительным для автора является философия как процесс самонаблюдения и самовыражения. С этим связана и его концентрация на внутреннюю реальность субъекта, на его сферу получения впечатлений и опыта. Тем самым и субъект познания в философии (в отличие от специальных, прежде всего естественных наук) попадает в центр размышлений, и тематизирование этого субъекта становится одной из главных задач философских размышлений Грякалова. Ну и, в свою очередь, можно еще раз напомнить о параллелях между философией, как «наукой о внутреннем опыте» субъекта, и литературой. В обоих случаях речь идет о предоставлении субъективного изображения мира, а также собственного самоизображения, об артикуляции единичного «видения», чувствования, переживания. Философия и литература представляют интересное и эстетически выраженное творение человеческого духа. И, несмотря на философскую и литературную уникальность и незаменимость, у Грякалова, как я уже говорила, происходит их дополнение, взаимовлияние и кооперация, а именно, в такой компетентной области, какой является область эстетического. Хотя между философами существуют разные точки зрения на то, продуктивен ли альянс философии и литературы, в творчестве Грякалова нельзя сомневаться в такой продуктивности. Упомянутая область эстетического, однако, представлена у него в многообразных положениях. Она не только соединяет философию и литературу, но открывает и область эстетичности в частной и общественной, политической жизни, составной частью которой является не только «прагматичность» жизни, но и критическое (т.е. философское) мышление.

В рамках авторских раздумий об ориентации современной философской рефлексии Грякалов считает область эстетического очень актуальной. Это связано и с его определением человека как *Homo Aestheticus*, и, таким образом, с уже упоминаемыми антропологическими и экзистенциальными смыслами существования, которые Грякалов топологически со-

единяет также с областью политической жизни. Автор выражает это следующим образом: «Эстетическое выступает, во-первых, как образ очевидности самой по себе, во-вторых, особого рода фоновая практика порождения мысли, в-третьих, оно способно придавать политическому событийный характер. Некоторым образом эстетическое пристраивает политику к своему месту – делает уместным, парадоксально добавляя политическому видимую фактичность. Любой образ “хорошей жизни” или “хорошего общества” проективно включает в себя эстетическую компоненту – рефлексия политического не может обойтись без некоторой рефлексии вкуса. В то же время эстетическое не дает политическому дискурсу стать “мономагическим” – этим эстетическое привлекает носителей достаточно распространённого протестного сознания» [12, с. 51].

Таким образом, мы видим, что область эстетического Грякалов действительно изучает в топологической соотнесенности с политическим, что очевидность политического раскрывается именно в эстетическом и что «жизненная обращенность эстетического непосредственно коррелирует с политическим – сознанием и существованием. В производстве субъективности эстетическое и политическое соотнесены с антропологическими и экзистенциальными смыслами существования».

На связь эстетического и политического Грякалов обращает внимание и в творчестве В. Розанова, о котором он написал не только много статей, но и монографию [2]. По мысли Грякалова, Розанов «развертывает опыт эстетической рефлексии политического – тех особенных фактов и данностей, в которых сходится человеческое и общественное». Можно было бы сказать, что именно в этой эстетизации мира указывается соотнесенность внутренней структуры смысла и присутствие целого в попытке Розанова «открыть новые основания единства мысли и бытия».

В данном контексте мы можем действительно согласиться и со следующим утверждением Грякалова: «Дать голос эстетическому в политическом мышлении – значит поставить вопрос о пределах и возможностях мысли – таким образом актуализируется вопрос философской критики сознания». Философское мышление определенным образом очищается, обнажает под отложениями различных жизненных слоев (зачастую, и лицемерия, и обманов) эссенцию эстетизации мира. Мира, который находится в непрерывном деянии.

Это мир как событие, – не как «совокупность вещей в их последовательном порождении и перерождении, в отношении к которым можно было установить соответствующий космический, этический или антропологический порядок». Обращаясь к идеям Л. Витгенштейна, Грякалов подчеркивает, что мир есть то, что случается. На значение понимания мира как события в творчестве Грякалова также указывает чешский исследователь Иво Поспишил, причем он обращает внимание на фундаментальную работу Грякалова «Письмо и событие», в которой Грякалов говорит именно об измененном процессе эстетизации мира и особенно о событии. И. Поспишил констатирует, что *Homo Aestheticus* является у Грякалова главным героем мировых событий, причем «под поверхностью прагматического способа жизни красной нитью вьется непрерывная

эстетизация, идущая от космогоническо-космологического источника эстетики... вплоть до структурального подобия письма [19].

Мы не будем здесь углубляться в мотивировку имманентных методов письма Грякалова, позволяющие повернуться его философии к литературе, и наоборот. Трудно предотвратить препятствия сциентистского идеала философии или реакции на некоторые варианты вдохновленной позитивизмом парадигмы в философии, в рамках которой этические и эстетические вопросы исключались из сферы философии как рационально нетематизированные вопросы. В каждом случае нас больше интересует – не столько раскрытие этой мотивировки, сколько само творчество А. Грякалова в упоминаемом промежуточном пространстве философии и литературы, как пространстве для возвышенного. Его творчество становится также пространством формирования культурного поведения человека, которое так значимо в современном мире. Творчество Грякалова ясно декларирует, что и под поверхностью банальности и повседневности найдется место для возвышенного, для глубины нашей души, даже, наконец, «капли» нашего молчания могут разговаривать с миром на одном языке, делая его эстетическим. Такую эстетизацию мира приобретает экзистенциальная реальность современного человека и «роскошь» философского и литературного видения, а доказательством этого является именно творчество Грякалова. Компетентное единство философии и литературы в области эстетического, таким образом, имеет в его творчестве свое специфическое значение, определяемое социальными, культурными, практическими или дискурсивными рамками, составной частью которых оно является. Кроме того, привилегированность философских и литературных размеров творчества Грякалова состоит и в том, что он достойным восхищения способом подхватывает и сопоставляет конкретное, индивидуальное, партикулярное, ситуационное и контекстуальное (с которым прежде всего работает литература) с абстрактным, общим, универсальным и извечным (с которым в большинстве случаев работает философия). Тем самым, А. Грякалов провозглашает не только текстовый акт творения, но и подтверждает также акт творения в качестве своей жизненной позиции, в отношении которой я выражаю ему свое личное восхищение и уважение.

* * *

А.К. Секацкий

Философские исследования А.А. Грякалова представлены в недавно опубликованной монографии «Топос и субъективность. Свидетельства утверждения» [9]. В книге рассматривается топологическая определенность и, в некотором смысле, даже топологическая насыщенность субъекта. Соответствующие подходы представлены в данной книге наряду со многими другими, но скорее в плане сопоставления и, если угодно, как подспорье. Самого же автора прежде всего интересует именно топология, в данном случае как множественность реальных и воображаемых пространств, которые необходимо задействовать для того, чтобы субъектность субъекта

была задана и удержана. Показать и обосновать привязку субъекта к месту и далее к местности – одна из главных задач этой книги.

«Топологическое сознание глубинно соотносено с темой уместности и действительности мысли» [9, с. 6]. Кто-то, наверное, мог бы сказать, что сознание потому и сознание, что оно суверенно, что оно не обязано соотносываться с теми или иными обстоятельствами, руководствуясь лишь внутренним законом свободы, а мышление вызывает подозрение, если озабочено исключительно уместностью своих результатов.

И, тем не менее, сознание должно состояться и задача философа определить, что действительно необходимо для его состоятельности. Непременность нейрофизиологической привязки всем известна, но нет ли и других привязок, не столь, может быть, броских и очевидных, без которых сознание не сможет определить себя как универсальное, всегда имеющее дело с миром, а субъект как свободный и суверенный? Именно сущностные обстоятельства сборки и настройки субъектности исследуются в книге А.А. Грякалова. «Субъективность собирается местом и образует место, хотя сборка происходит во времени. Острая нехватка вечности... делает время именно тем временем, в котором субъективность обращена к самой себе» [9, с. 19].

Острая нехватка вечности (что тут возразить?) во всяком случае активизирует модификацию субъекта, побуждает подлинное-во-мне (собственно, Dasein) к постоянной перепроверке собственной подлинности. В ходе этой процедуры, от которой нельзя уклониться, процедуры, подтверждающей, что у субъекта нет раз и навсегда гарантированной топологии, выявляются те операции, посредством которых субъект полагается как таковой – А.А. Грякалов последовательно проводит точку зрения, согласно которой акты субъективации никак не могут быть сведены к имманентным операциям в духе гегелевской диалектики, где саморазвитие понятия идет через соотношение с самим собой, последующего соотношения с соотношенным и так вплоть до конденсации самости (Selbst). Таким способом конституируется лишь одно измерение многомерной субъектной топологии. В рецензируемой книге отстаивается точка зрения, согласно которой топология, углубленная в психологию, вроде той, что представлена Фрейдом и Юнгом, равно как и другие имеющиеся версии глубинной топологии, точно так же не учитывают острого дефицита вечности (впрочем, дефицита, становящегося уже хроническим).

И отчетливо сознавая все это, автор книги обращает внимание совсем на другие операции полагания и самополагания сознания. Операции, может быть, и не сулящие гладкой имманентности, но все же способные восполнить и как-то восполняющие великий дефицит. Это событие и способ причастности к событию, свидетельство (как мое, так и обо мне), отношения типа уместности и своевременности – равно как и сбой таких отношений и прочие тонкие настройки вплоть до скуки чеховских героев, все они учитываются и тщательно исследуются с привлечением обширного и разнообразного философского инструментария.

А.А. Грякалов как раз и предпринимает попытку добраться до скрытого глубинного – событийного – узора, справедливо полагая, что именно свидетельство выполняет эту функцию в случае вселенной субъекта, ибо

именно оно проникает во внутренний мир любой степени прихотливости – проникает, не повреждая, но преобразуя его и даже первично полагая: кем были бы мы, что могли бы значить и на что могли бы надеяться, если бы не свидетельства свидетелей, прежде всего, персональные (мои и обо мне), но также и те, что осуществляются анонимно «по долгу службы» и даже по долгу служения.

В книге подробно анализируются преобразующие свидетельства из самых разных онто-логических регионов. Вот, например, из сферы психоанализа: какой субъект-свидетель может это представить? Сеанс психоанализа предполагает, что психоаналитик своим присутствием создает необходимое поле общения, в котором «реальная история с нереальными событиями» корреспондируется «нереальной историей с реальными событиями» и реальности оказываются опрокинутыми друг на друга.

В результате пациент, переживая события собственной судьбы, оказывается способным переиграть неудавшееся в прошлом действие [9, с. 278–279]. Итак, некое событие, по сути, событие разговора, дает возможность переиграть прошлое, значит, в каком-то особом смысле сделать бывшее небывшим – на что, говорят, не способен даже Бог и уж точно не способна природа, – а тут всего лишь заинтересованный разговор, персонально адресованный анализ, и осуществляется вмешательство в «исходный узор», минуя все свершившиеся «инфляционные расширения». Но прежде всего и по большей части в фокусе внимания А.А. Грякалова оказывается литература – великая русская литература в ее избранных именах.

Здесь, пожалуй, возникает общеметодологический вопрос, который в книге эксплицитно не поставлен, но ответ на него дан. Это вопрос о правомочности привлечения литературных (выдуманных) персонажей для метафизических и психологических выводов о человеке.

Культурологические, биографические, психоаналитические и прочие расширения не меняют сути дела, а, скорее, подчеркивают всю пикантность ситуации – фикции (художественные образы, литературные персонажи с их жизнями) суть только средства, а вообще-то предметом изучения является человеческий мир. Стало быть, и литература, если речь идет о ее лучших образцах, становится едва ли не главным источником для анализа свидетельств о человеке – анализа, который, в свою очередь, требует точности суждения вкуса и полноты метафизического оснащения. И то, и другое, читатель может обнаружить в рецензируемой книге.

Уделив особое внимание эстетическому опыту и рефлексии – обосновывая «эстетический поворот», автор показывает необходимость расширения эстетической коммуникации за пределы интеракций: необходимо идти к свидетельствующим переживаниям, к установлению первичных переживаний и поименований. Здесь на актуальном материале и в обновленной оптике продолжена традиция отечественной мысли: автор развивает позицию Н.О. Лосского о том, что рефлексивное усилие понимания – это приведение в органическую целостность – в этом плане рефлексия во многом подобна эстетическому творчеству. В произведении необходимо содержится хотя бы отчасти «сторона гармонии» – собрана и действует экономика субъективности: пространственность – топос, соотносительность с топологией и способным ее представлять утверждаю-

щим субъектом. В этом плане, как обосновывает А.А. Грякалов, эстетическое вызывает на встречу этическое и антропологическое, а в пределе и религиозное: разделение чувственного означает способность совместного и дружественного преодоления расколотости мира – разделяя, нести вместе. Это же означает и разделение мира на добро и зло, что противостоит дурному смешению.

Эстетическое экзистенциально и персоналистски размещено в соотносительности поименований, встреч и схождения – из них способен исходить соответствующий жизненный этос. Эстетическое «запускает» первичные «механизмы» в отношении к антропологическим, экзистенциальным и политическим стратегиям сборки субъекта и субъективности. И именно эстетическое препятствует возникновению метадискурса, давая возможность представлению автономных – антропологических – позиций. Это опыт топо-графики и топо-логики, представленный в эстетической теории. Ведь при всем различии пониманий эстетическое сохраняет автономность и свободу даже в сопоставлении с этическим выбором, где действует предписание. Эстетическое представляет собственный путь формирования субъективности и способно непосредственно представлять не только гетерогенность, множественность и региональность, но и целостное поименование бытия.

Эстетизис выступает как сфера первичной символизации, если угодно, сфера именуемого возникновения смысла в отношении чувственного мира. Исходный этимон – эстетизис – обращает к объяснению и поименованию того, что изначально предстает как *след*. Это то, что есть и оставлено для расшифровки и понимания. Человеческая размерность и осмысленность зависят от того, что след-происшествие превращается в след-событие. Эстетизис укоренен и тонет в бытии – к этому следует прибавить темы при-сутствия, настроенности ландшафта, события, вещиности, топоса и свидетельства.

Соответственно, концептуальный персонаж (*homo aestheticus*) имеет не только реальные значащие очертания и семиотизированный – коммуникативный – «профиль», но обретает неисчерпаемый статус присутствия, выходит за пределы текста в топос произведения или личностное свидетельство. Так в дискурсивные практики возвращается экзистенциальное в новом облике свидетельства и утверждения. А.А. Грякалов показывает, как именно опыт эстетической топологии связан с философией жизни отечественного мышления. Таким образом, внимание к эстетической топологии позволяет актуализировать соответствующую традицию отечественной мысли, создавая возможность уточнять и устанавливать ее константы и приоритеты.

При этом общие утверждения в книге диалогически связаны с анализом творчества Чехова, Льва Толстого, Андрея Платонова, Розанова, Велимира Хлебникова, космистов, Л. Гессена и Сигизмунда Кржижановского. А.А. Грякалов обращается к творчеству Чехова, нащупывая топологию и хроносенсорику присутствия, которая, разумеется, сказывается далеко за пределами литературы: «Кто-то – диагност – должен стоять с молоточком за дверью всегда. Это возможное – совсем не приличное время, льнущее к переживающему лицу. Напротив, время как раз не-при-

личное, не льнущее к лицу или к лицам во всем их возможном множестве не только как индивидуумов, но и как рабов Божиих. Так же и не время-как-время – позитивистский извод понимания.

Иное время в первом приближении выступает и действует как никому не принадлежащее, даже и самой божественной вечности, которая в нем, несомненно, присутствует, неприсваиваемое, хотя в той или иной смысловой мере или безмерности переживания освоенное» [9, с. 89]. Автор предлагает очень удачный термин – *антропологическая константа*, по аналогии с физической константой: уникальный набор как раз и обеспечивает «чтойность» универсума, его выхваченную и закрепленную определенность среди ветвящихся миров. Антропологические константы всегда начинают тот или иной причинный ряд, сами же, подобно константам физическим, не могут быть выведены из наличных регулярностей сущего и происходящего в качестве непременных производных – они сбываются и случаются, благодаря чему экзистенциально-психологический универсум субъекта оказывается равномогущим космосу как целому. Вспышка и консолидация антропологических констант происходит через со-бытие и встречу, которые предстают как своего рода космологические операции для бытия от первого лица. Вот как это описано А.А. Грякаловым на примере Розанова: «В новом событии смысла, которое создает Розанов из своей жизни и своего прорастающего в переживаниях жизнетьворчества, разные данности выходят друг другу навстречу, перестают быть за-данностями, всматриваются и вслушиваются друг в друга, в то, что способно их объединить или разъединить. Можно сказать, что идеи Розанова находятся у истоков топологического мышления, в котором разновременные истоки встраиваются в единое взаимодействие. Течение это трудно заранее представить – до того как оно проявит себя в пространстве и времени» [9, с. 141]. И как раз в этом смысле, как изящно выражается А.А. Грякалов, «объяснение предшествует существованию» [9, с. 262].

Сначала – иллюминация присутствия, встреча, которая уже состоялась и состоялась неотвратимо, а затем – сброс в существование и расходящиеся круги осуществленности, которые даже можно описать с помощью их собственного ритма, как правило, затухающего в толще материи, включая материю социальную. Так в сорной заброшенности, доступной каждому, остается бытие-на-излете, слабые токи присутствия как бытия от первого лица, но и они исходят от состоявшейся когда-то ясности объяснения, когда исходный узор человеческого в человеке проявился. Стало быть, может вновь обрести ясность, благодаря возобновляемому свидетельствованию, задействованию сокровенной топологии субъекта. Речь о качестве возможного понимания, сочувствия и сострадания и об экзистенциальной роли свидетельства.

Субъект-свидетель, как утверждается в книге, хотя и бесстрашное, но уязвимое существо – со-страдающий свидетель всегда в опасности. И всепроникающее сострадание, не знающее исключений – это прекрасное средство в борьбе с заносчивостью. Но при ближайшем рассмотрении в него органично входит нечто вроде злопамятности: невозможность удалить собственные и чужие разъедающие воспоминания.

В книге тщательно исследован как раз противоположный полюс «возрождающих и милующих», говоря словами М.М. Бахтина, свидетельств.

А.А. Грякалов кропотливо вычерчивает контурную карту топологии присутствия, принимая во внимание и экономику, и телесность, и философию возможных миров, сопоставляя самые различные дискурсы и удерживая их в состоянии взаимного опознания и конструктивной смысловой переключки. А.А. Грякалов – философ и писатель, автор актуальных монографий, нескольких книг прозы и вышедших совсем недавно двух поэтических сборников. Это сказывается (самым лучшим образом) и в построении рецензируемой книги. Помимо основной канвы, разворачивающей топологию присутствия, канвы далеко не линейной, но, безусловно, исполняющей обещанное, читателя ждет множество «путевых заметок», содержательных и интересных даже безотносительно к главной теме исследования. Книга «Топос и субъективность» содержит не только продуманную постановку вопросов, актуальную и интересную версию решения проблем топологической субъективности и феномена субъекта-свидетеля, но и является прекрасным образцом русской философской речи.

Литература

Исследования

1. Акиндинова Т.А., Устюгова Е.Н. Творчество и субъективность. Коллективная монография: Труды Научно-образовательного центра «Философия современности и стратегии гуманитарной экспертизы» // Вопросы философии. 2017. № 6. С. 216–219.
2. Грякалов А.А. Василий Розанов. СПб.: Наука, 2017.
3. Грякалов А. Здесь никто не правит. Роман. Повести. Рассказы. СПб.: Геликон Плюс, 2015.
4. Грякалов А. Монодрамы вещей и субъективность: пределы забвений и незабвенное // *Mixtura verborum* 2012: сила простых вещей. Философский ежегодник / Под общ. ред. С.А. Лишаева. Самара: Самар. гуманитар. акад., 2013. С. 3–28.
5. Грякалов А.А. Письмо и событие. Эстетическая топография современности. СПб.: Наука, 2004.
6. Грякалов А.А. Последний святой: Повести. Рассказы. Воронеж: Центр духовного возрождения Черноземного края, 2002.
7. Грякалов А.А. Раненый ангел. Роман в четырех фигурах // Грякалов А.А. Печальная тварь окраины. Роман. Повести. СПб.: Союз писателей России, 2013. С. 5–310.
8. Грякалов А.А. Субъективность и топос (к определению современности) // Вестник РХГА. 2007. Т. 8. № 2. С. 33–46.
9. Грякалов А.А. Топос и субъективность. Свидетельства утверждения. СПб.: Наука, 2019.
10. Грякалов А.А. Философия события и герменевтика памяти // *Slavica Tergestina*. 2017. № 1 (18). С. 30–57.
11. Грякалов А.А. Эстезис и Логос. Нью-Йорк: Эдвин Меллен Пресс, 2001.
12. Грякалов А.А. Эстетическое и политическое в контексте постсовременности: топос НОМО AESTHETICUS // Вопросы философии. 2013. № 1. С. 49–57.

13. Грякалов А.А., Мартынова С.А., Ноговицин О.Н. Русский Логос: горизонты осмысления (обзор международной философской конференции) // Вопросы философии. 2018. № 8. С. 199–207.
14. Грякалов А.А., Ноговицин О.Н. Международная философская конференция «Русский Логос: горизонты осмысления» (Санкт-Петербург, 25–28 сентября 2017 г.) // Вестник Российского фонда фундаментальных исследований. Гуманитарные и общественные науки. 2018. № 1 (90). С. 191–197.
15. Иванов Н.Б., Малинов А.В., Ноговицин О.Н. Русский логос – 2: Модерн – границы контроля (обзор международной философской конференции) // Вопросы философии. 2021. № 1. С. 203–208.
16. Русский логос – 2: Модерн – границы контроля. Материалы международной философской конференции, Санкт-Петербург, 25–28 сентября 2019 г. / Под ред. А.А. Грякалова. СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2019.
17. Русский логос: горизонты осмысления. Материалы международной философской конференции, Санкт-Петербург, 25–28 сентября 2017 г. В 2 т. / Под ред. А.А. Грякалова. СПб.: Интерсоцис, РХГА, 2017.
18. Pospíšil Ivo. Hledání nových poloh // Gazda Jiří, Pospíšil Ivo. Proměny jazyka a literatury v současných ruských textech. Ústav slavistiky, Filozofická fakulta. Masarykovy univerzity. Brno, 2007. S. 120–140.
19. Pospíšil Ivo. Přesahy minulosti: hlubina a okraj // Kapitoly z ruské klasické literatury. Nástin vyvoje, klíčové problémy a diskuse. Masarykova univerzita. Brno, 2014. S. 143–158.

Источники

20. Беньямин В. Бодлер. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015.
21. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. М.: Республика, 1994.

Pruzhinin, Boris I., Shchedrina, Tatiana G., Kozyrev, Aleksey P., Ustyugova, Elena N., Fokin, Sergey L., Isupov, Konstantin G., Plašienková, Zlatica, & Sekatskiy, Aleksandr K. *Co-existence with the jubilee. To the 75th anniversary of Aleksey Alekseevich Gryakalov*

References

1. Akindinova, T.A., & Ustyugova, E.N. (2017), Creativity and subjectivity. Collective monograph: Proceedings of the Scientific and Educational Centre “Philosophy of Modernity and Strategies of Humanitarian Expertise”, *Voprosy filosofii*, no. 6, pp. 216–219 (in Russian).
2. Gryakalov, A.A. (2017), *Vasilij Rozanov* [Vasily Rozanov], Nauka, St. Petersburg (in Russian).
3. Gryakalov, A.A. (2015), *Zdes' nikto ne pravit. Roman. Povesti. Rasskazy* [Here nobody rules. A novel. Narratives. Stories], Gelikon Pluys, St. Petersburg (in Russian).
4. Gryakalov, A.A. (2013), Monodramas of things and subjectivity: the limits of oblivion and the unforgettable, in: Lishaev, S.A. (ed.), *Mixtura verborum'2012: sila prostykh veshchey. Filosofskiy ezhegodnik* [Mixtura verborum'2012: the power of simple things. Philosophical Yearbook], Samara Humanitarian Academy, Samara, pp. 3–28 (in Russian).

5. Gryakalov, A. A. (2004), *Pis'mo i sobytie. Esteticheskaya topografiya sovremenosti* [Writing and the Event. Aesthetic Topography of Modernity], Nauka, St. Petersburg (in Russian).
6. Gryakalov, A.A. (2002), *Posledniy svyatoy: Povesti. Rasskazy* [The Last Saint: Novels. Stories], Centre for Spiritual Revival of the Black Earth Region, Voronezh (in Russian).
7. Gryakalov, A.A. (2013), The Wounded angel. A novel in four figures, in: Gryakalov, A.A., *Pechal'naya tvar' okrainy. Roman. Povesti* [A sad creature of the suburbs. A novel. Stories], Union of Writers of Russia, St. Petersburg, pp. 5–310 (in Russian).
8. Gryakalov, A.A. (2007), Subjectivity and topos (to the definition of modernity), *Vestnik RChHA*, vol. 8, no. 2, pp. 33–46 (in Russian).
9. Gryakalov, A.A. (2019), *Topos i subyektivnost'. Svidetel'stva utverzhdeniya* [Topos and subjectivity. Evidence of affirmation], Nauka, St. Petersburg (in Russian).
10. Gryakalov, A.A. (2017), Philosophy of event and the hermeneutics of memory, *Slavica Tergestina*, no. 1 (18), pp. 30–57 (in Russian).
11. Gryakalov, A.A. (2001), *Estezis i Logos* [Esthesis and Logos], Edwin Mellen Press, New York (in Russian).
12. Gryakalov, A.A. (2013), The aesthetic and the political in the context of post-modernity: the topos HOMO AESTHETICUS, *Voprosy filosofii*, no. 1, pp. 49–57 (in Russian).
13. Gryakalov, A.A., Martynova, S.A., & Nogovitsin, O.N. (2018), Russian Logos: horizons of comprehension (review of the international philosophical conference), *Voprosy filosofii*, no. 8, pp. 199–207 (in Russian).
14. Gryakalov, A.A., & Nogovitsin, O.N. (2018), International philosophical conference “Russian Logos: Horizons of Comprehension” (St. Petersburg, 25–28 September 2017), *Bulletin of the Russian Foundation for Basic Research. Humanities and Social Sciences*, no. 1 (90), pp. 191–197 (in Russian).
15. Ivanov, N.B., Malinov, A.V., & Nogovitsin, O.N. (2021), Russkiy logos – 2: Modern – borders of control (review of the international philosophical conference), *Voprosy filosofii*, no. 1, pp. 203–208 (in Russian).
16. Gryakalov, A.A. (ed.) (2019), *Russkiy logos – 2: Modern – granitsy kontrolya. Materialy mezhdunarodnoy filosofskoy konferentsii, Sankt-Peterburg, 25–28 sentyabrya 2019 g.* [Russian Logos – 2: Modernity – Borders of Control. Proceedings of the international philosophical conference, St. Petersburg, September 25–28, 2019], Publishing house of A.I. Herzen Russian State Pedagogical University, St. Petersburg (in Russian).
17. Gryakalov, A.A. (ed.) (2017), *Russkiy logos: gorizonty osmysleniya. Materialy mezhdunarodnoy filosofskoy konferentsii, Sankt-Peterburg, 25–28 sentyabrya 2017 g. V 2 t.* [Russian Logos: Horizons of Comprehension. Proceedings of the international philosophical conference, St. Petersburg, September 25–28, 2017, in 2 vols.], Intersotsis, RChHA, St. Petersburg (in Russian).
18. Pospíšil, Ivo (2007), Hledání nových poloh, in: Gazda, Jiří, & Pospíšil, Ivo, *Proměny jazyka a literatury v současných ruských textech*, Ústav slavistiky, Filozofická fakulta, Masarykovy university, Brno, pp. 120–140 (in Czech).
19. Pospíšil, Ivo (2014), Přesahy minulosti: hlubina a okraj, in: *Kapitoly z ruské klasické literatury. Nástin vyvoje, klíčové problémy a diskuse*, Masarykova univerzita, Brno, pp. 143–158 (in Czech).



ФИЛОСОФИЯ СОБЫТИЯ: РЕФЛЕКСИЯ И СУБЪЕКТ-СВИДЕТЕЛЬ (ОБ АКТУАЛИЗАЦИИ ЭСТЕТИЧЕСКОГО ПОВОРОТА)

Алексей Грякалов

В статье рассматриваются топологические основания единства эстетического отношения к жизни и эстетической рефлексии. Эстетика события соединяет в себе онтологические и символические стратегии понимания с преимущественным вниманием к чувственным истокам освоения жизни и мира, темам символизации и поименования. Эстетизм понят в его первичном смысле, а именно как энергичный исток эстетического отношения – смысловое событие, не сводимое ни к одному из его оформленных проявлений. Эта исходная полнота открывает возможность возникновения множественности смыслов и стратегий эстетики в пространстве существования и рефлексии. Без эстетического все смысловое и экзистенциальное мутирует и даже вовсе не становится «человеческим». Жизнь, согласно Ф. Ницше, может быть оправдана только как эстетический феномен, но не столько в смысле явленного и доступного наблюдению, а как «само-в-себя-показывающее» и ни к чему не сводимое. Эстетическое как чувственная данность трактуется в статье как первичный источник созерцания – удостоверение действительности. Затрагивается тема «странствий эстетического» в модерне, а также анализируется специфика эстетической функции в коммуникативных процессах пост-современности. Эстетическое понято в топологическом родстве первичного эстетизма, познания, духовного опыта, «голой жизни» и свидетельства-утверждения. Обосновывается необходимость введения терминов «топо-модерн» и «топо-модернизм» посредством обращения к актуальной фигуре субъекта-свидетеля и проблематике топологической субъективности.

Ключевые слова: эстетизм, эстетическая функция, автореферентность, трансфигуративность, субъект-свидетель, топо-модернизм.

Российский государственный педагогический университет им. А.И.Герцена

The article considers the topological foundations of the unity of the aesthetic attitude to life and aesthetic reflection. The aesthetics of Dasein combines ontological and symbolic strategies of understanding with a predominant attention to the sensual sources of mastering life and the world, the themes of symbolization and naming. Aesthesis is understood in the article in its authentic sense, namely as the energetic source of the aesthetic attitude, or a semantic event that is not reducible to any of its formalized manifestations. It is stressed that this initial fullness opens up the possibility of the emergence of a plurality of meanings and strategies of aesthetics in the space of existence and reflection. The author argues that without the aesthetic, everything that is meaningful and existential mutates and does not even become "human" at all. Life, according to F. Nietzsche's point of view, can be justified only as an aesthetic phenomenon, but not so much in the sense of the manifest and observable, but as "self-in-itself-showing-itself" which is not reducible to anything. The aesthetic as a sensual datum is treated in the article as the primary source of contemplation, or as the authentication of reality. The theme of the "wanderings of the aesthetic" in modernity is touched upon, and the specificity of the aesthetic function in the communicative processes of post-modernity is analyzed. The aesthetic is conceptualized in the topological kinship of primary aesthetics, cognition, spiritual experience, "bare life" and testimony-affirmation. The necessity of introducing the terms "top-modern" and "top-modernism" is substantiated by addressing the actual figure of the subject-witness and the set of problems of topological subjectivity.

Keywords: aesthesis, aesthetic function, autoreferentiality, transfigurativity, subject-witness, topo-modernism.

Эстетическое и контекст

Обращение к проблемам соотношения философского понимания события, эстетического отношения к действительности и субъекта-свидетеля объясняется необходимостью определения путей актуальной рефлексии и утверждения свободного ответственного жизнестроения.

Под вопрос поставлены «большие объясняющие нарративы» – в ситуации возникающей фрагментарности внимание привлекают быстро возникающие смысловые ориентиры, особенно активно действуют семантика и прагматика цифровой реальности. Соответственно, в сфере рефлексии приходится иметь дело с диффузным проникновением «апокалиптического тона» – констатациями «кризиса метафизики», «смерти человека», «конца романа», «смерти автора». На этом фоне достаточно трудно наметить константы рефлексии, творчества и социальной жизни, которые в своей стяженности выступают когерентной целостностью постсовременности, гетерогенного и возможного, в том числе виртуального единства смыслов существования в их множественности. Но именно на это существует запрос в общественном сознании, где внимание к толерантности сменилось переживанием напряженности («постмодернистский терроризм», «экологические проблемы», «миграции», «посттравматический синдром», «гибридные войны»). Речь в пределе может идти о философском понимании событийной природы знания и поступания с учетом идей и процессов биополитики, психополитики и биовласти. В философии это предполагает обращение внимания к теме *события, субъекта-свидетеля и космистски ориентированного жизнестроения*.

Ситуация осложняется тем, что в пространстве *медиа* навязчиво присутствует «массмедиаальный шаман», действия которого, нередко провокативные («группы смерти»), активно влияют на мировосприятие. Существование словно бы сбрасывается в «голую жизнь», где может предстать совершенно одиноким и незащищенным. Так формируется аффектированная социальная чувственность, которая захвачена переживаниями фрагментарных и эпизодических явлений. В результате формируется «клиповое мышление», в котором нет смысловой и ценностной континуальности понимания.

Сложность ситуации усиливает нарастающий *троллинг* – современная фрагментарная (псевдо)нормология внутри себя порождает вопрос о субъекте рефлексии и утверждения. Методы троллинга основываются на подмене понятий, провокативных призывах, придании сверхзначимости образам навязываемого поведения, нарушении логики высказываний об истории и современности, разрушительной иронии и сарказме. Именно *троллинг* активно задействован в процессах аффектированной чувственности, где действуют отрицания на эмоциональном уровне как самодостаточные факторы социальной жизни.

Может казаться при этом, что именно актуализация чувственности способна сближать людей в ситуациях разделения общих переживаний. Однако между аффектированной чувственностью и эстетическим отношением к действительности принципиальное различие. Именно на этом фоне эстетику нередко называют *первофилософией* – внимание к актуализации эстетического сознания и его действий в сфере философии, творчества и

политики способно обратить мысль к родовым характеристикам рефлексии и существования [15]. Прагматически во многих случаях исходят из того, что именно *эстетическое* при всем его внимании к дигитальным артпрактикам и электронно-сетевому творчеству не только выступает прививкой против «виртуальной шизофрении», но способно представлять *реальное* вплоть до объяснения чувственно-символических наполнений гибридных войн и тотального посттравматического синдрома.

Без эстетического все смысловое и экзистенциальное рано или поздно мутирует – происходит «метафизическая мутация», по словам романиста Мишеля Уэльбека. А жизнь, согласно взгляду Ф. Ницше, может быть оправдана только как *эстетический* феномен не столько в смысле явленного и доступного наблюдению, но как «само-в-себя-показывающее» и ни к чему не сводимое. Более того, следует добавить в актуальном пост-феноменологическом контексте, способное представлять в идеях и смыслах особого рода *доинтенциональные* и *неинтенциональные* начала познания. При этом эстетическое как чувственная данность выступает первичным источником созерцания – удостоверением действительности, никакое другое основание для запуска процесса наименования и представления скрытых и проявленных сил события не требуется. У истоков *современности*, отметим, манифестирует себя новое поэтическое мышление, стремящееся экспрессивно выразить ситуацию, что связано с творчеством Ш. Бодлера.

Другое дело, что чувственного созерцания и поэтического «придания имен вещам» недостаточно для события – непосредственно проявленное нуждается не только в очевидности, но и последующем включении в символический смысловой порядок, а далее во внедрение в топологические разметки события – *жизненный ландшафт, месторазвитие, произведение, телесность*.

Столь сложная конфигурация эстетического отмечена уже в учении Александра Баумгартена – в трехчастной структуре стяженно представлены содержание излагаемой мысли – *эвристика*, порядок мыслей – *методология* и способ выражения – *семиотика*. Баумгартен, рассуждая о соотношении истины и эстетического света, первоначально обозначал такую стяженность как «сознание и свет истины и правдоподобия» [11, с. 25]. В рамках чувственного познания выстроена структура из нескольких уровней эстетического, отдельные компоненты которого соотношены топологически в логически обоснованной и целостной структуре.

Для понимания сегодняшнего положения дел важно то, что в исходной эстетической рефлексии актуализирована именно расположенность – представлено опространствление мысли. И только после возвышения времени и временности в модерне, а потом радикального их смещения в пост-модерне станет ясно, что необходимы топологические стратегии рефлексии в понимании эстетического. Но предстает это не как простой возврат, а как описанный Ксенофонтом *анабасис* с риском и вниманием к неопределенности и событийности – не только к рядом находящемуся *другому*, но к *идейно* представляемому бытийному *иному*. Так, для Ф.М. Достоевского разобраться в мире значило, помыслить все содержания как *одновременные*, угадать их взаимоотношения в разрезе *одного мо-*

мента. Время опространствливается, под вопрос ставится временение как стратегия смыслогенеза, что актуально обсуждается в современной рефлексии [7, с. 223-226.].

Одним из первых в книге «Апокалипсис нашего времени» обратил на это внимание В. В. Розанов, представив не только свидетельство о деструкции одного – *своего* – времени, но смещение, лучше сказать – вытеснение из центра рефлексии смысловой доминанты временности. Постоянное *кочевье* эстетического, о чем писал поэт-символист Вячеслав Иванов, или «колебание истины», на чем настаивал В.В. Розанов, выражает недоверие не одному времени, но недоверие тотализирующей временности вообще – побуждает к вопросу об *уместности* новых смыслов.

Именно определенность пространства произведения способна проецировать эстетический телос в мир – эстетическое «запускает» первичные «механизмы сборки» в отношении к этическим, антропологическим, экзистенциальным и политическим стратегиям смыслогенеза. Как раз топологию Александр Баумгартен определял как искусство или науку о нахождении аргументов. Топика есть не столько эвристика, сколько искусство вызывания в памяти предикатов определенного субъекта в соответствии с определенным порядком связанных с субъектом понятий.

Эстетическое, можно сказать, обращает переживание и поименование к тем смыслам, которые признаны-укоренены в реальности и категориальной системе, создается самая возможность уместности смысла. Эстетическая доминанта направлена к самости поступка и вещиности – можно сказать об *объектно ориентированной* эстетической мысли. Представитель чешской структуральной эстетики Ян Мукаржовский писал, что произведение может быть проанализировано с точки зрения любой содержащейся в нем ценности (политической, моральной, религиозной, идеологической), но единственно адекватным подходом к нему как факту искусства является тот, который ставит в центр анализа *эстетическую* ценность. В отличие от всех остальных функций эстетическая функция не направлена на решение никакой практической задачи. «Эстетическая функция скорее исключает вещь или действие из практических взаимосвязей, чем является к ним присоединенной» [25, с. 192–193]. Достоинством эстетической функции является ее *неоднозначное* отношение к реальности – она становится *прозрачной*, словно бы свидетельствующей обо всех других действиях и проявлениях. Она не стремится, подобно функциям практическим, занять доминирующее положение в целом функциональном единстве – она полифункциональна.

Идеи «многозначности», «прозрачности», «необозначенности» эстетической функции имеют принципиальное значение не только для структурализма – *эстетическое* приобретает *антропологическое* значение. И это предполагает конституирование субъекта-свидетеля, который в эстетической функции способен открывать *видение* мира – человек восстанавливает свою изначальную целостность и интерес к жизни.

Следовательно, все структурные отношения могут рассматриваться как функциональные связи одной целостности с другой. Структура искусства определяется, с одной стороны, совокупностью функциональных отношений к обществу, а с другой – к своим собственным подструкту-

рам. Я. Мукаржовский говорил об изменении функций искусства во времени («функции творят структуру») – структура становится моментом «игры функций», точнее, *игры* эстетической функции с ан-эстетическими.

В такой панфункциональности словно бы вовсе смещены произведение и автор, но это так только в отношении к классической позиции, точнее – в отношении к романтическому представлению поэта и воспринимающего субъекта сотворчества. Я. Мукаржовский, правда, признает, что художник «вкладывает субъективность в произведение» и тем самым *приспосабливает* структуру к определенной функции. В целом же происходит *смещение* художника-субъекта с его традиционного положения – он словно бы *растворяется* в функциональных взаимодействиях, приобретая при этом способности субъекта-свидетеля. Именно создаваемая функциональной синергией структура делает принципиально значимым *место* действия. И это означает, что творческая *фигура* автора должна быть восстановлена каким-то *иным* образом.

Автор-свидетель восстанавливается – в пространстве соотношений, в конкретном топологическом пространстве. И необходима, следовательно, особая аналитическая стратегия, где в соответствии с идеями Баумгартена – он идет вслед Аристотелю, в учении о топосе стяженно сведены *логическое* и *эстетическое*. Именно таким образом выстраиваемую топологику нужно соотносить с субъектом встречи – в памяти есть МЕСТО (LOCUS) где расположены аргументы. Это порядок доверительных отношений. Место, можно сказать, категориально определено и исчислено, что именно и дает возможность эпистемологического приближения к эстетической ситуации. Определения места удерживаются в памяти – выступают как рядоположенные в своей стяженности, пред-определяют возникновение и формирование уместного смысла. И А.Г. Баумгартен, рассуждая об эстетической топике, внимательнейшим образом исследовал ее формы, обращаясь к фигурам и смыслам поэтического языка.

Актуален анализ отношений, в пространстве которых действует автор-субъект.

Именно в эстетической функции *высвечивается* его фигура – он не просто «творит по традиции», поддерживая структуру-память, а актуализирует *эстетическое* в мире, словно бы каждый раз заново пересоздавая познавательный и экзистенциальный образ человека.

Обосновывая эстетический функционализм, Я. Мукаржовский не ограничивался сферой искусства. Он считал, что эстетическая функция проникает во все сферы человеческой деятельности. Но каково значение эстетической ценности в практической жизни, если она лишена традиционной содержательности и является *прозрачной*?

Ответ Я. Мукаржовского однозначен: именно отсутствие собственной цели позволяет эстетической ценности не *отвращать* человека от вещи-носителя ценности, а напротив, *привязывать* его к ней («вещь стремится к своему месту»).

Тут сразу вспоминается идеи *остранения* и *актуализации* в эстетике славянского структурализма.

Это значит, что если в какой-либо вещи преобладает эстетическая функция, то вещь исключается из практического использования и становится целью для самой себя. «Цель является содержанием каждой функции, определяет ее качества и дает ей специализацию и имя: политическая, познавательная и т.п. Эстетическая функция не имеет такого содержания и является в этом смысле формальной, диалектически отрицая поэтому функциональность вообще» [24, с. 192–193].

В эстетической ситуации внимание максимально сконцентрировано на предмете или вещи, человек освобождается от непосредственного давления практических потребностей и целостно реагирует на действительность [13, с. 63]. Эстетическая функция легко принимает на себя качества тех функций, которые она сопровождает.

В искусстве эстетическая функция *окрашивает* ан-эстетические до такой степени, что они, по мысли Я. Мукаржовского, становятся лишь факторами художественной структуры, утрачивая практический смысл. Но за пределами искусства эстетическая функция может приобретать некоторую практическую *окраску* в соответствии с целью, которая определяет функциональность вещи. В результате эстетическое оказывается функционально соотношенным с антропологическим началом каждого человека, причем обращено не только к «антропологической константе», но включает связи социальной реальности.

В этом плане открытия русских ученых и Я. Мукаржовского 1920–1930-х гг. очевидно превосходят исследования гораздо более поздних лет, – например, в рецептивной эстетике Х.Р. Яусса повторяется положение о самопредставлении эстетического, при котором эстетическое соотносено с темой общего антропологического строения человека как определенной константой. [14, с. 169–173]. Но главное в том, что структура приобретает особую феноменологическую значимость – перестает быть выражением чего-то иного, *за ней* «ничего не стоит», структуризация в эстетической ситуации самодостаточна и принципиально соотносена с герменевтикой жизни как усилием понимания. И если понимание становится онтологической данностью, то и структуризация приобретает онтологические характеристики – становится эстетическим обустройством мест существования, аналитика трансформируется в эстетическую топографию и топологику.

Эстетической мыслью намечен ход к актуальной обсуждаемой философии события.

Философия, пишет Ален Бадью, должна располагать «событийными именованиями своих условий и тем самым делать возможным одновременное, концептуально унифицированное осмысление математики, поэмы, политического измерения и любовной Двоицы» [16, с. 38]. Речь не только о *со-бытии* встречи и не только о совмещенности позиций понимания – не менее важен вопрос об онтологическом статусе события, возникающего в определенном месте – *произведении, настроенном ландшафте, теле или месторазвитии*.

Особая речь о произведении.

Очевиден предельный текстоцентризм современности – позиционированная в совокупности текстов, она рассматривается как глобальное

произведение. Именно в связи с этим эстетическое отношение к действительности предстает как чрезвычайно значимый компонент социальной онтологии, задающий возможности той или иной определенности социального бытия. И на субъективном уровне «воля писать» вводит мысль в состояние «воли к бытию» и ответственность за призывание «чистого слова» – наследуется мысль М. Хайдеггера о «чистом слове», которое нельзя мыслить «в прямоте его сущности» как знака или значения.

Отмеченная доминанта символического в культуре и познании исходно проявляется уже в том, что социальность в целом предстает в модусах предельной символической «спектакулярности» (Ги Дебор): *реальное* поглощено *моделью*, онтология спроецирована в «практики признания истины» (Н.А. Грякалов). Феномены символического не просто дешифруются в системе ценностей и смыслов, а *предписывают* порядок познания и поступания – «знаковый характер действий смещается в сторону понимания их как специфической материальности, в центре внимания оказываются как физиологические, аффективные, энергетические и моторные реакции, так и порождаемый ими богатый чувственный опыт» [21, с. 41–42].

В сфере социальной онтологии это значит в конечном счете, что акт отправления власти есть всегда некий *перформанс*.

Даже предельно аффектированная социальная чувственность при всей кажущейся спонтанности во многом подчинена стратегиям явного или неявного оформляющего символического воздействия.

Текстоцентризм и рефлексия

Эстетика текстуальности не замещает социальную онтологию, а задает актуальный ход понимания: символическое создает представления об объектности, которая пребывает между символическим «самим по себе» и его действиями в области прагматики («*театральность*») – создается новый обширный объект социальности. Энергия такой *стяженности* создает и новые отношения с бытием символического «самого по себе» – с тем, как оно вос-производится и теми проекциями, которые возникают в социальных отношениях. И если в объектно-ориентированной онтологии, где эстетика понимается как «первая философия» поскольку опирается на небуквальный характер своих объектов, которые не могут быть парафразированы в виде своих качеств, ставит акцент на независимости объектов от всех отношений, то, уточняя, имеет смысл показать взаимообращенность действий символического и объектного. Следует благодарно отметить, что взаимодейственность произведений-объектов с их автономной структурностью и социальными отношениями была актуализирована и плодотворно исследована в эстетике русского формализма и славянского структурализма.

На фоне вышесказанного следует заметить, что засилье и очевидная значимость символического не означает полной смещенности и действительности предметной объектности. Символический порядок, по выражению Грэма Хармана, «всегда испещрен дырами» [23, с. 87]. Возникающая в результате взаимодействия символических практик и предметных

процессов гетерогенная смысловая множественность как раз и задает возможности для онтологизации символического.

Но встает вопрос об особенностях эстетического и соответствующей рефлексии, способной влиять на философское сознание – как оно действует в процессах онтологизации символического?

Актуальное эстетическое не может быть однозначно уложено в пространство общего смысла, даже если расположить его в идущем от И. Канта предельно объемном понятии *автономности*, как это делают представители объектно ориентированной онтологии. «Новое эстетическое» ретроактивно не связано исключительно только с прежними идеалами. Более того, нет универсализирующего связного повествования – «большой рассказ» невозможен о самом эстетическом. *Блуждаемость* нового эстетического – Вячеслав Иванов называет художников кочевниками красоты – побуждает отказаться от идеи зафиксированной фактичности. Эстетическое существует в некоем другом измерении. Ведь жизнь неопределима – новое «блуждающее истинное высказывание» (Ален Бадью) произведено именно под знаком немыслимого.

Это привело даже к тому, что в символическом пространстве культуры актуализация *эстетического* обернулась всепроникающей мифологизацией логоса. То, что от И. Канта до Т. Адорно азывали *эстетическим*, относится именно к сфере, где рациональное мышление наталкивается на нечто яростно сопротивляющееся в себе самом – это неизвестное нечто, населяющее мысль. Но в то же время – лучше сказать не о времени, а о месте и совместности, именно эстетическое полагается в основу постклассической рациональности не только в ее формальной представленности или вариантах критики логоцентризма, но и в построениях объектно ориентированной онтологии.

Сегодня складывается парадоксальная ситуация: представлена актуальность («предел») эстетического – формулировки многих философских проблем и соответствующая аргументация эстетически окрашены и одновременно же проявляется небрежение эстетической рефлексией. Но стратегии поведения, рефлексивные установки, образы, проекты и события при всей их разнородности содержат в себе устойчивое эстетическое начало. И это говорит о необходимости изменениях онто-логики.

Мир эстетически представлен – чувственно-телесное интуирование, возвышенность жеста или поступка, пребывание в измерении предельности или пограничности, внимание к *оформленности* социального проекта или, напротив, теме движения, смещения, обживающего мир кочевья – человек конца XX и начала XXI в. во многом мыслит себя как «человек эстетический». И апелляция к эстетическому связана с возможностью усиливать или ослаблять дискурсы в их способности быть властью. Автономизируя дискурс, *эстетическое* выводит его к пределам актуального дискурсивного поля, – некоторым образом дискурс ставится против самого себя. Эстетическое дает возможность дистанции уже в силу того, что обязательно внедряет в дискурс план «комментария-переживания». Эффект присутствия комментария превращает события в особые рефлексивные феномены.

Именно эстетическое служит сдерживающим началом рвущихся к господству дискурсов – введение *размерности* чувственно-телесного и предметно-вещного интуирования столь же значимо как *языковые игры* или *диалог*. При этом эстетический момент препятствует возникновению метадискурса, давая возможность представления отдельных позиций, а поскольку границы традиционных институций оказались смещенными, то именно эстетический эффект как бы прилаживает дискурсы к *месту* («*топо-графия*»), делая их своевременными и уместными. Онтология и эпистемология, политика, экономика, нравственность, стратегии идентификации и социальные проекты, темы пола и гендера, вопросы жизни и смерти, проблемы войны, мира и посттравматического синдрома в той или иной мере стянуты к эстетическому «проживанию» и соответствующей рефлексии. Эстетический момент многообразно повторен – именно с его помощью, можно сказать, создается *эффект реальности* современности, в котором, с одной стороны, она представлена как завершенность, а с другой стороны, постоянно выводится за пределы дискурсивно определенного. Эстетическое противодействует не только господствующей институализации одного из дискурсов – «эстетика дискурса» противостоит «этике дискурса» в ее претензии на универсальный консенсус. Лишенная своего места в *картине мира*, а в конце концов и самой возможности представать в виде картины, постсовременность сохраняет особого рода целостность во многом благодаря эстетическому как данности, в которой чувственно-телесное интуирование так соотносено с концептами и конструктами, что они могут быть сопоставлены в пространстве развертывающегося континуума актуализаций и повторений.

Речь не идет о создании некоего синтетического понимания современности, в котором с помощью искусства пробрасывается мостик над бездной, разделяющей дискурсы познания, этики и политики. Ведь в таком случае совершенно закономерно встали бы вопросы об основаниях и природе синтеза: возможно ли построение некоего синтеза, в котором элементы повседневной жизни и мышления найдут себе место, как в каком-то органическом целом?

Отвечая, можно сказать, что актуальное эстетическое лежит в основе формирования особого рода обозримой социальной *пластики*. «Природа воли к власти, по Ницше, – не в том, чтобы вожделеть, не в том даже, чтобы *брать*, но в том, чтобы *творить* и *отдавать*». Чувственно-телесная пластика понята в соответствии с формообразующей активностью – в пределе с жизненной радостью утверждения. Вечное возвращение предстает как вечное утверждение – утверждение события жизни. Именно поэтому «*Вечное Возвращение является избирательным*» [17, с. 35, 63].

Повседневная, бытийная и теоретическая ориентация на эстезис проблематизирует существование, создавая особую эстетическую *мета-физику*. И заявленное обращение к очевидности эстетического является таким лишь при понимании самой очевидности как эстетической, что предполагает особого рода *остранение* – очевидность соотносена с интуированием, соединившим эстетический опыт и рефлексию – в дискурс события введен его собственный комментарий. Смыслы оказываются возможными в событии встречи, в представлении которой взаимодействуют дискурсив-

ные стратегии. Но тут следует добавить, что речь должна идти также о чутке, схватывании, опознании, распознании: мысль становится интересна, только когда всем телом тонет в бытии, природе или мире.

Эстетическая данность события предстает как чувственно-телесное «деревце-дичок», в жизненную укорененность которого внедряется идея-росток. Предельно внимательный к символическому, эстетический опыт авангарда стремился предстать в первую очередь как восстановление полноты *жизнестроения* – поэтому вырождение эстетической событийности в последующем идеологизированном действе было усилением набравшей силу идеологемы, подверставшей под себя полноту событийности. Эстетический опыт в такой позиции стал лишь провокацией тотализирующего жизнь социального эксперимента.

В эстетическом событии происходит расщепление символического универсума: предмет встречается со своим выражением как бы вовсе без посредников – в этом смысле современность предстает как событие ноосферическое. Но не в меньшей степени событие является эстетическим именно потому, что представлено в данности чувственно-телесного интуирования. Ноосферические и эстетические характеристики современности дополняют друг друга чаще всего таким образом, что эстетический опыт события предстает как исходный. Речь не идет о детерминации или генезисе – событие современности конфигурировано мыслью, обращенной к происходящему, и опытом эстетического представления, определенного актом рефлексии.

Событие конструируется, но оно же и конструирует – взаимостремление опыта и рефлексии повторены друг в друге, они одновременно различны и объединены. Но событие всегда *эстетическое*, ибо соединяет открытость и ограниченность, завершение и совершение, – рефлексия эстетического имеет дело с парадоксальностью *неформализуемой формы*.

Конечно, не только эстетика имеет дело с открытостью события. И неклассическая наука, и философия поступка, и обыденное сознание, допускают неопределенность, случайность, судьбу. Опыт научного и повседневного существования постоянно устраняет материал, определяя научный и социокультурный «мусор», отсеивание которого непосредственно свидетельствует о значимости того, что остается. Но эстетическое событие отличается ориентацией на оформленность в ее космотелесной размерности, где опыт и рефлексия приведены в состояние взаимной нуждительности.

Классическая философия включала в себя эстетику как необходимую рефлексивную позицию, объединяющую необходимость и свободу в философии И. Канта, представляющую полноту бытия в понимании универсума как произведения в философии Ф. Шеллинга, философию конкретного этапа становления абсолютной идеи в системе Г.В.Ф. Гегеля. Без эстетического опыта и без соответствующей рефлексии не могло выстроиться ни единство универсума, ни целостность философской системы. Более того, можно говорить об эстетической «окрашенности» как значимой характеристике философствования, а также о сближении философского и художественно-эстетического *письма* – эстетика рассеивается по всей сфере философской проблематики. Событие создается взаи-

модействием философии и эстетического опыта. Событие выходит за пределы культуры – именно в нем становится очевидно, что культура, по словам П.А. Флоренского, висит над *бездной*. Именно к бездне направлен эстезис – к тому вплывающему в сознание культуры и осмысливаемому в философии бытийному началу, которое вызывает в отношении к себе все новые и новые вопросы. В осмыслении события философия приближается к пределу: это значит, что она говорит нам собственными своими устами о том, что существование (наличное бытие) *не является* самоконституированием смысла, но дает *бытие*, предшествующее смыслу или выходящее за его пределы, не совпадающее с ним и *состоящее* в этом несовпадении.

Свойственная метафизике постановка последних вопросов и ответов при обращении к эстетическому событию оказывается смещенной: тут жизненный мир непосредственно представлен как данность, но самое представление возможно лишь в силу рефлексии, которая в свою очередь имеет дело с открывающимся опытом.

Это взаимодействие чувственного и рефлексивного в эстетическом событии существует как особая одновременность взаимодействий, где невозможно с однозначностью установить исток и исход. И тем более невозможно определить субстанциальное основание – событие пост-современности с постоянной изменчивостью определений и нарастающим недоверием к метафизике и метанаррациям может быть представлено именно эстетически: размерности и проекции предстают как *места* схождения опыта и рефлексии. Современность удерживается особым опытом эстетического с его неопределенностью, чувственностью, возвышенностью и интенсивностью представления, переживания и осмысления, проективностью, гадательностью и принципиальной неисчерпанностью в понятии. Открывающийся парадоксальный опыт относится к данностям особого рода, выходя за пределы моделирования и рефлексии, а также постоянно преодолевая идею определенности чувственной формы. На уровне повседневности это дано в формах поведения и конструировании легитимирующей манифестации. Ж. Деррида писал о *хоре*, как о гибридном представлении, являющемся «как бы в грезах», что может, с одной стороны, лишить его ясности, с другой – придать ему божественную власть. «Речь о хоре, таким образом, играет для философии роль сходную с той, что “сама” хора играет в отношении того, о чем говорит философия, а именно, с-формированного и ин-формированного в соответствие с образцом космоса... Хорошо сформированный *логос* должен походить на живое тело» [18, с. 138, 185].

В предлагаемом исследовании событие понято как взаимообращенность эстезиса и логоса – пределами событийности выступают эстетический опыт и рефлекслирующая мысль. Совместно они обращают к тем энергиями, силам и смыслам, которые подспудно наличествуют, представляя в том или ином воплощении. И смысл обращения к событию состоит в понимании современности через взаимодополнение двух начал. Создаваемое взаимостремлением эстезиса и логоса событие – именно феномен, а не средство выражения. И поворот сознания вокруг события в пределе способен обнаружить не исходную заданность абсолютного

смысла, а лишь другое событие, возникающее здесь и теперь. Так полагаемое событие – не просто всегда современно, а именно соевременно, ведь всякая современность в себе самой уже содержит собственную исчерпанность.

Произведение искусства – событие встречи, это давно отмечено в отечественной мысли, оно одновременно индивидуально и закономерно; в нем хаос просвечивает сквозь логику композиции как рационального построения – именно такое представление сложилось у истоков структуралистского логоса. Поэтому обращение к понятию эстетизиса менее всего означает замыкание исследования в пределах эстетической ценности – речь следует вести о расширении смыслового пространства философии. *Эстетизис* как феномен – особая организация познавательного опыта и именования. А как понятие эстетизис соотносим с идеями выразительности и изображения, символизации, культурной константы, проблемой воображения и возможных миров, наконец, с темой *философии имени*, чрезвычайно значимой для русской философской традиции. Что же касается особого внимания к эстетической практике авангарда, то именно она представлена как эстетическое событие жизнестроения.

Философия XXI в. в своих наиболее актуальных формах активно сближается с эстетическим сознанием – представления и понятия авангардного эстетического опыта могут быть поставлены в прямое соответствие с теорией и практикой *деконструкции*. И дело не в догматическом стремлении удержать представление о целостности в ситуации постсовременности, когда любая целостность может быть дана в описании лишь фрагментарно. Продуктивным может быть выбор особого угла зрения на событийность, в которой современность себя манифестирует и осознает.

Логос в данном случае обращен к темам дискурса, анализа и понимания, а эстетизис связан с чувственно-телесным интуированием: понятийное знание, метафорическое представление и экзистенциальное представление бытию сходятся в одной встрече. При этом язык способен представлять вещь, вещь же ограничивает возможности представления не потому, что может быть предположен другой язык, а потому, что есть пределы самой символизации – философские концепции каждая на свой лад нуждаются в коррекции оснований.

Homo Aestheticus – существо интенсивно проживаемого опыта, представления которого понуждают к пристальному всматриванию и вслушиванию в мир. Эстетический опыт отрефлексирован в мысли, обращенной к открытости события – это создает основание для представления событийной целостности, отличной от *мировоззрения*, от *проекта*, от *картины мира*, но сохраняющей в своей данности следы предшествующих опытов понимания. Речь, следовательно, вовсе не идет о (пост)современном аналоге картины мира или об интеркультуральном или транскультуральном монтаже некоей галереи современности, где соединились образ и рефлексия. Речь о другом: взаимосоотнесенность эстетизиса и логоса позволяет представить событие космотелесных и антропологических интуиций («эстетический опыт») с философской рефлексией. Событие находится *между* – в пространстве встречи и понимания, но не сводится к интересубъективности.

Внимательное отслеживание события путем реконструкции свидетельствует прежде всего об одном: событие оказывается уходящим из сетей истолкования и не схватываемо через обращение только к символическому («структура»), а предполагает укорененность в событийную онтологию. Структуралистский подход и не связанный с символическими практиками онтологический взгляд утратили обаяние для ситуации XXI в., но получившие распространение синтетические построения («реалистически ориентированная философия, объектно ориентированная онтология») тоже оказывается с небогатым уловом.

Событие («встреча») рождается в эстетическом опыте и рефлексивном постижении таким образом, что опыт и рефлексия оказываются постоянно смещаемы с собственных путей и представлений в разворачивании события. Но этот путь *ухода* не случаен и не корыстен – представление события одновременно же представление горизонтов истока, где исток – не точки детерминации, а устойчивые данности жизнестроения («антропологическая константа»). Именно приключения *Homo Aestheticus* представляют пути необходимой нудительности – событие как бы стремится к своему *месту*, находясь каждый раз в разном времени, но все времена совпадают во времени повтора, проживаемого всякий раз с новым стремлением осуществить событие смысла.

История взаимосоотношения эстезиса и логоса такова, что они как бы сливаются в событийности особой формы, где темы телесности, жеста, дорефлексивного опыта, «заумного языка» или глоссологии повторены в темах дискурса, письма, философской идиоматики, сверхрационального интуирования «нового гносиса» «нового рационализма» (Гастон Башляр). Рефлексия, имея дело с эстетическим опытом, предстает в постоянной корректировке позиций. Ведь как только возникает опыт – возникает отсылка к чему-то иному, как-то: следу, тексту, а чтобы след оставил след, требуется помещение его в пространство мысли («опространствливание»). Рефлексия бытия оказывается топологически связанной с опытом события, именно по поводу его преобразования возникают новые позиции. Взаимодействие топологических метафор создает особого рода «топологическую метафизику». Мысль оказывается включенной в пространство эстетического опыта, а этот опыт в свою очередь метафизически «спроектирован» и осмыслен: «реальность» предстает в актуальном состоянии становящихся смыслов, ни один из которых не может обойтись без мотивации и «следа» – в конечном счете письмо становится самодостаточным («онтологизация»). А переход от события («интерсубъективности») к событию прерывает самодостаточность разворачивания письма – актуальной может стать данность («произведение») или процесс взаимодействия предметного и символического. Речь не о том, что письмо дает состояться «эффекту реальности» (Ролан Барт), а о действительном присутствии («предметности») места. Дело вовсе не в очевидной смещенности границ жанров («высокое и низкое переплелись в одном узоре»). Привязка к месту актуально тематизирует мысль – обращение к событию не означает рессантимента приведения к идеалу. Эстетическая топо-графия выступает не только как определенность самого эстетического, но прежде всего как принципиальная характеристика

мысли. Ведь в повседневном сознании актуальность современного неотделима от того, что проходит, перестает быть, выпадает – выбрасывается, им начинают пренебрегать («мусор культуры») в стремлении к новому. В эстетическом опыте и рефлексии очевидно представлены мотивы смещения, ухода, «стусшеванности» – именно эти оттенки понимания соотношены с темой неизменно открывающейся неподлинности. Наряду с несомненной значимостью современность содержит элемент потешной частности: «делу – время, потехе – час». И хотя настоящее всегда именно-сейчас и событие происходит в сей-час, оно не укладывается в *сейчас* совсем не по причине того, что интенция настоящего предполагает соотношенность с другими «моментами» времени.

Событие – действительность поименованная, символически освоенная, но не присвоенная господствующим языком, дискурсом или парадигмой. Событие как бы просеивается сквозь сеть со-бытийности и выходит к пределу диалога. И зачастую оно странно не воспринято «мы-переживанием» (М.М. Бахтин) современников – господствующие языки описания как бы пропустили его: событие *некоторым образом* провалилось в щели системо-логик и оказалось несущественным для системо-техник. Чтоб понимать, нужно современным именно *не* быть, отмечал не принятый современниками писатель-метафизик Сигизмунд Кржижановский. И труднее всего именно *не быть* современником. Экзистенциальное «быть или не быть» – порождение (со)временного гуманистического сознания – *быть* и *не быть* обращены к разным основаниям и предполагают событийную перспективу: «...высшие гуманистические определения человеческого существа еще не достигают собственного достоинства человека» [22, с. 201]. *Эстетика события* может противостоять *трансэстетике* и апокалиптическому тону современности, в котором тема конца («смерть») тематизирована способами, доходящими до противоположности. В конструктивном смысле обращение к теме *конца* может означать то, что философия как минимум достигла своей определенной произведенности, завершения, свершенности, что вовсе не равносильно исчезновению. И превращение философии в «творчество концептов» (Жиль Делез, Феликс Гваттари) невозможно без особых телесно-пластических интуиций и их соответствующей оформленности и структуризации в определенных местах. Дело не сводится к тому, что философская истина соотношена с определенным сообществом, соединенным опытом первичного переживания и рефлексивного представления. Сообщества имеют дело с собственной событийностью, возникшей как необходимость совместного поиска смысла – актуализированы топосы смыслогенеза. Тут вопрос об истине оказывается неотделимым от *онтологических* вопросов места и времени – том реальном следовании смыслу, который происходит здесь и теперь. Вопрос прорыва к бытию в конечном счете оказался во многом вопросом о символизме со-вместного существования. Смысл бытия и бытие смысла приносятся в жертву процесса совместности: общее бытие конституирует себя как свой собственный смысл. Внутренняя истина *присутствия* и закон ее про-изводства разрушают (общую) философию. Именно в эстетическом образе («эстетическая топография») философия события приближается к некоему пределу – может

казаться, что она как бы вовсе философией перестает быть. Но предел содержит в себе *схватывание* – вспомнить следует о значимости интенции *схватывания* для И. Канта, когда он рассуждает об особенностях «фигуративного синтеза» в познании. Подошедшая к своему пределу философия выводит событие за пределы возможностей самоконституирования смысла – дается бытие, предшествующее смыслу или выходящее за его определенность, не совпадающее с ним и состоящее в этом несовпадении. И положение философа, оказывающегося в состоянии охваченности ужасом и чувством несовместимости мысли и мира, обращает в конечном счете к особому эстетическому философствованию, в котором символические и чувственно-телесные интуиции предельно приближены к онтологической событийности.

Требование эпохи, на это в первую очередь обратил внимание уже Ж.-Л. Нанси, состоит в развенчании или удержании под подозрением «производство смысла». Нужно иметь дело с проявлением *самой вещи* – чрезвычайно показательно – «событийно» – то, что в этом усилении повторяют друг друга столь разные мыслители как Мартин Хайдеггер и Жак Лакан. Истина понята в ее событийности и соотносима ни с чем иным, кроме как с нею самой: существует реальное как таковое. Истина владеет человеком, он же ею не обладает. Внимательное к эстетизму философствование одновременно тематизирует те представления, которые соответствуют понятию, и те, которые показывают его ограниченность, вызывая развертывание. «Революционный шаг Канта в его самом основном открытии, которое он сделал, пользуясь трансцендентальной методикой или трансцендентальным аппаратом, было открытие эстетиза, т.е. конечности, физической конечности человека на уровне познавательных процессов, где действует *физическое* ограничение *данности* пространства и времени или пространственности и временности в реализации и актуализации любых возможных суждений о мире. Любые суждения о мире, в т.ч. о ненаблюдаемых человеком явлениях, в т.ч. о явлениях, которые превосходят размерность человеческого психического аппарата, должны быть каким-то конечным числом шагов быть разрешаемы на моделях, построенных в эстетизме. Тогда мы мир, относительно которого наши понятия разрешимы на эстетизмических моделях, можем понимать» [19, с. 52]. Так включенный в постоянную соотнесенность с философией эстетический опыт способен кроме всего прочего сохранять философское сообщество: искусство, по словам Ф. Ницше, необходимо людям для того, чтобы не умереть в однозначности объяснений.

И поэтому возможности философии оказываются напрямую соотнесенными с возможностью *эстетического* преодолевать никогда не устранимый разрыв между понятием и наличным бытием – «смещать» все те промахи, которые допускает философия в отношении к истории, политике, морали и самому искусству. Трагически переживается разрыв понятия и реальности: нехватка размышления отчетливо проявлена в кризисных ситуациях философии, определивших необходимость поворотов – не в последнюю очередь кризис преодолевается именно эстетическим *жестом*, сохраняющим непосредственность бытия.

Ведь на пределе философия сталкивается с тем, что смысл не совпадает с бытием. Это тот предел, где не работает никакое объединяющее начало. Мир как бы становится необитаемым – перестает быть обителью смысла – по мере того, как отсутствие смысла им овладевает. Угнетающе звучит пессимистический вывод о том, что на пределе философии, на пределе сообщества мир уже не есть мир, он представляет собой кучу чего-то, вероятно, отбросов.

С этим связан возросший интерес современности к теме *отринутого* и *смещенного*: происходит своеобразная идеализация ненужного – выброшенное за пределы способно хотя бы невнятно и косноязычно свидетельствовать о возможности существования. Жест философствования проявляет себя в обнаженности, в очевидной пустотности – обязательно в своей эстетической представленности как то, что нуждается в радикальном переосмыслении. Не обнаружение иных смыслообразований в отношении к «старому», а постоянное пребывание на пределе.

Эта эстетическая интенция выступает как жест в направлении своего собственного смысла – жест, способный порождать смыслообразование, обращая его к опыту собственного истока. Речь, по выражению Ж.Л. Нанси, в таких случаях идет о том, что может быть названо реализмом неприисваемой истины, что вовсе не является синонимом отсутствующей истины. Тут эстетика может быть востребована как особый опыт работы с пределом («метафизика предельных состояний») – исходная установка на чувственное взаимодействие с миром отличает эстетику от понятийной практики понимания, удерживает метафизику предела в состоянии особой предметно-смысловой напряженности. На место *мусора* приходит что-то новое, смысла которого еще совсем не видно, ибо оно не поддается разрушенной проективной оптике современности, но сам факт слома проективных проекций предполагает новое усилие видения и понимания. Эпоха «мусорного ветра» населена разновидностями растрескавшихся образов *последнего человека* – затухающее говоренье в режиме поддержания уже никому не нужной сломленной современности («Бобок, Бобок»). Тут освобождается место под что-то необходимое, – становится ясно, что именно представлено как ненужное (образ человека, идея, чувство) и что предстает как необходимое. Можно сказать, что эстетическое предстает как постоянное усилие сохранения предела: энергия эстетического опыта начинает входит в ткань философствования и требует его реформации.

Тут открываются перспективы перед эстетикой «возможных миров», эстетиками существования и проблемой «множественности реальностей» (миров референции). Эстетическое не подавляет другие функции, а допускает варьирование комплекса разнородных факторов, которому соответствовали бы различные типы дискурсов – с одной стороны, а с другой – вызываются навстречу этически обоснованные антропологические константы существования.

Пост-современность, можно сказать, *собрана* опытом эстетического с его чувственностью, возвышенностью и интенсивностью представления, переживания и осмысления, проективностью, гадательностью и принципиальной неисчерпанностью в понятии. Сознание модерна выстраивает

ся в соотнесенности эстезиса и логоса – экспрессионизм/философия жизни, русский формализм/кубофутуризм, феноменология/кубизм, чешский функциональный структурализм/сюрреализм – об этом имеет смысл напомнить. Соотношения создают места встречи, становясь событиями топологического сознания. В перспективе *текст* действует уже поверх порождающих смысл различий, а далее в действие вступает *письмо*, где сходятся эстетические и дискурсивные энергии. Но перспектива текста окорочена тем, что проваливается сквозь текст (*эротика, смерть, насилие, террор*). *И есть* то, в отношении к чему позиционирует себя письмо (*дар, тайна, пол, жертва, смерть*).

Эстетическое как раз дает возможность представления автономных – *антропологических* – позиций в виде «эстетик существования» (М. Фуко), «разделения чувственности» (Жак Рансьер), свидетельств утверждения или определения антропологических констант в *письме*. Более того, можно говорить об эстетическом в пространстве политического – том средоточии субъективности, где нельзя отказаться от принятия решений. С полным основанием Франк Анкерсмит предлагает противоположную романтизированной концепции позицию, где эстетика используется для доказательства *разорванности*, а не единства политической сферы («Тут герой не Шиллер, а Макиавелли»). Это пространство, в котором возможен *просвет* свободы. Разорванность, отчуждение и конфликт, которые немецкая традиция стремилась свести на нет, здесь выступают верными признаками хорошо работающей политической машины: эстетическое действует как всепроникающая *смазка* для социальных механизмов.

Именно тут в актуальной соотнесенности встает вопрос: как сохранить *человеческое*?

Эстетическое маркирует места и стратегии *сборки* субъекта и субъективности. Время выстраивается *не* по принципу линейной последовательности. Таков опыт прозы Андрея Платонова, где утопия и антиутопия сняты в мета-утопии, близки к этому воображаемые миры в творчестве Сигизмунда Кржижановского. Можно сказать, на таком фоне все более осознаются *пределы* лингвистических и коммуникативных ресурсов рефлексии – необходимо выявлять топо-логику «сборки» субъективности, что представлено в событийной целостности, отличной от хронологически ориентированных проектов модерна. Если проективное сознание пришло в свое время на смену *мировоззрению* и *картине мира*, то сам *проект* сменяется *событием*. Отсюда возможен ход к топо-графии и топо-логике – это дает возможность анализировать субъективность в ее возникновении и становлении.

Топологическая субъективность зависима от местности, органики и соответствующим образом организованной телесности – таковы подручная атмосфера, телесность и даже висцеральные («сердечные») процессы. Именно с того момента, когда устранен *стержень вечности*, показания-демонстрации начинают размножаться с возрастающей скоростью. Такое дромологическое безумие способно окорачивать и ограничивать только сопротивление *места*.

Эстетически точная фиксация топоса (произведенность) вызывает желание *остраняющего* следования одновременно «в глубь мира» и «в глубь себя»: субъективность разворачивается так, что внешнее и внутреннее топологически совмещены в фигуре *свидетеля*, создаваемого *письмом*. Даже фигура автора оказывается одно-временно смещенной и заново утвержденной – он не только *гость* («скриптор») собственного текста, но и создатель *свидетельства-письма*. В этом процессе совершается жест приведения к очевидности – в разворачивании письма создается индивидуальное послание. Герой-свидетель из собственного одиночества – *места обитания* – прозревает *иное*, для такого свидетельства обязательно переживание некоторого метафизического – *вселенского* – одиночества, отчужденности и одновременно – *призванности*. Настоящая человеческая *размерность* обретается во времени, но словно бы ему вопреки, в особом поименованном месте. И как раз это место герою-современнику почти не принадлежит: место чаще всего уже занято не желающими никаких экзистенциальных свидетельств безликими насельниками, ничего не способными засвидетельствовать, кроме жестокой корысти подстраивания «под время».

Именно в свидетельстве проявлена обратимость действительного и возможного: актуальное может быть только там, где есть виртуальное, у которого в любом времени может быть свое место. Однако конкурентность модерна способна поставлять все новых и новых персонажей – конкурируя, они механически и корыстно сокращают время другого, но *подкручиванье стрелок* в споре на *время*, как это происходит в рассказе Ивана Бунина «Захар Воробьев», убивает существование – одного приводит к преждевременной – *наглой* – смерти, другие остаются во времени лжи и обмана. Время наказывает за свое смещение – действует как гибнущее хтоническое существо («душа умирающая и мстящая»).

Наверное, только в случае субъекта-свидетеля можно говорить об актуальной творческой «комбинаторике» субъективности, обращенной к существованию, и о символической ауре эстетического. Именно оно в первичном переживании и поименовании способствует выживанию в бесприютном – не/оформленном – существовании *голой жизни*. Событие свидетельства не то чтобы не просеивается сквозь сеть (пост)современности, не удерживаясь в объясняющих категориальных ячейках, но вообще такой сетью неуловимо. И только в топологической стяженности свидетельство способно *знать* о наличии сетей – языке, тексте, дискурсе, структуре.

Существование субъекта-свидетеля и субъекта-эстетика предельно сближается.

Проваливаясь в щели *системо-логик* современности, событие свидетельства оказывается существенным в пограничных *системо-техниках* и лиминальных практиках. В таких случаях с большей или меньшей определенностью представлены мотивы смещения, ухода, покидания, утраты. Но именно энергия свидетельства позволяет развить техники субъективности – в том числе маргинальные, формировать и производить существование. Свидетельства возникают в стремящихся к определению местах – в поэтическом языке, в «произведении-ландшафте» или в «про-

изведении-котловане – формируется субъективность не за счет проекции идеала, а за счет собственного конституирования, когда энергия-исток нередко рискованного свидетельства достраивается до сферы.

Здесь будет, скорее всего, действовать особое *косноязычие* – для этого может понадобиться фигура свидетеля-герменевтика и соответствующие определения или хотя бы метафоры. Так, значимая для метамодерна «структура чувств» при большой востребованности термина является достаточно туманной – в ее содержание включают и новый романтизм в искусстве, и новый маньеризм в ремеслах, новую эстетику в дизайне и новую искренность в литературе. И все же в большей степени структуру новой чувственности характеризует не столько содержательная определенность, сколько то, что может быть описано таким образом. [8, с. 24–25].

Важно понять экономику субъективности не только в более или менее устойчивых и узаконенных топосах мысли, где рефлексия, не пренебрегая повседневностью, способна сохранять проясняющее присутствие, но в жестоком пространстве *stato di essecione* – *чрезвычайной* или *исключительной нормы*. Добавляется все более активное вмешательство в жизнь – *войны, социального аутизма, посттравматического синдрома, миграции, постмодернистского терроризма*. Только схождение *исторического* и *вечного* оказывается условием герменевтики утверждения. «Исторический персонаж и теологическая личность, юридический процесс и эсхатологический кризис накладываются один на другой, и только в этом наложении, только в их “совмещенности”, они открывают истину» [8, с. 55]. Но именно это особенно затруднено в ситуации *фрагментарности, неопределенности и слабости утверждений*. Сегодня актуально-возможное состоит в восстановлении нередуцируемой полноты эстетического отношения и эстетической рефлексии – в таком понимании эстетическое способно жизненно пребывать и рефлексивно действовать.

На таком фоне обращение к событию и свидетельствованию – не только поиск устойчивых оснований и констант рефлексии, но и не в меньшей степени жест проблематизации существования. В том числе необходимо поставить вопрос: что делает наука с цельностью экзистенциального опыта [4, с. 24–25].

Отметим, что в рефлексии субъективности устойчиво присутствует интерес к событию – идеи Мартина Хайдеггера, Альфреда Норта Уайтхеда, М.М. Бахтина, Алена Бадью, Жюль Делеза, В.В. Бибикина. При всем различии позиций есть сходство интереса – значимая для современной мысли фигура *повторения* актуализирована уже в сочинениях Серена Кьеркегора. Клод Романо придает событию способность прозревать новые горизонты мысли: «Событие не вторгается в мир, но открывает новый мир для того, к кому оно приходит» [10, с. 24-25]. И то, что можно обозначить как постсовременность, озабочено местом, соотносительностью, структуриацией, расположенностью – возможностью создавать *мир* и человека через свидетельствование. Время больше не является непрерывным потоком – оно пульсирует в событийной аритмологии, основания для которой можно найти в идеях математика Николая Васильевича Бугаева. Лишенное онтологии в вечности, время фрагментировано

в пространстве отдельных топосов, которые необходимо свести в одно транс-топологическое поле, если вообще вопрос о целостности еще сохраняет значимость хотя бы как вопрос о внутренней сорасположенности фрагментов.

Соответственно, тема события предполагает обращение к фигуре соответствующего субъекта. Именно на этом фоне оформляется тема субъекта-свидетеля в противо-со-действии двух линий мысли XX в. – экзистенциализма и структурализма. Не только в той смысловой энергии, которая возникает между ними, но и в силу скрытых импульсов, наличествующих внутри позиций как свое-иное. Это присутствует в стремлении к дискурсивной выраженности экзистенции, что наиболее ярко представлено в экзистенциалистском письме, с одной стороны, и, с другой стороны, в переходе операционального структурализма в постструктурализм с его интересом ко всему, что «проваливается сквозь решетку» – *эротика, смерть, желание*. Именно в исчерпанности и несомненном осознании кризиса возникает забота о субъекте, способном свидетельствовать о желанном обретении – об *ином*. И можно сказать, что субъект-свидетель востребован не столько временем в ситуации пост-истории, а оказался необходим топо-логически, представая связующим звеном пространства рефлексии и поступания.

Эстетически ориентированный субъект-свидетель сохраняет в себе способности субъекта-переживания и субъекта-познания – ответственную включенность в дискурсивные практики признания истины и чувственное переживание мира, которое открывается в эстетическом опыте и его осмыслении. В отношении к исторической тенденции свидетельствования также появляется концептуально оформленная проблема: не так значим исток свидетельствования, сколько важны эффекты представления и действия свидетельства. Произведение предстает как оформленность – процесс и результат производства смыслов, в отношении к которым не столь значим вопрос об истоке. Важнее открывающаяся сыгранность позиций, причем создаваемый эстетический объект именно осциллирует между понимания произведения «как знака» и «как вещи» (Я. Мукаржовский).

Субъект-свидетель – существо жизненного ландшафта.

В окоме свидетельствования задействованы тело, месторазвитие, опыт предела, в целом действует трансцендентальная интенция с включением экзистенциального переживания. Соответственно, субъективность, создаваемая субъектом-свидетелем – субъективность событийная. И опыт конечности субъекта-свидетеля обращен прежде всего к самому себе – это осознание трагической неустойчивости собственного существования и стремление сохранить и упрочить место существования.

Свидетель – фигура контингентности.

Событие свидетельства и он сам могут исполниться, а могут и не исполниться. И все дело в том, что необходимая жесткая привязка к предмету или процессу допускает неопределенность проживания и интерпретаций – субъект-свидетель совершает не только диагностику, но способен на прогностику. Он сам предстает как прогностическое существо, свидетельствующее самим фактом своего существования – существо многих сходящихся в одном месте разновременных смыслов и действий.

Подобно этому субъект-свидетель хотя и принадлежит уместному *одному*, представляет ауру события, которая превышает и преодолевает ситуацию совершения – свободна от любых условий конвенциональности и не зависит от намерений субъекта. Событие непредсказуемо и не является следствием эгологических команд [6, с. 83].

Можно сказать, что во многом субъект-свидетель подобен поэту: поэтическая функция в отличие от практической, религиозной и коммуникативной обращена ко всему ценностному универсуму, давая полностью состояться тем автономным силам, которые задействованы в других функциях. Действия субъекта-свидетеля разворачиваются на границах гибридной субъективности – именно на пределах, которые субъекта-свидетеля не могут ограничить и сдержать. Свидетель способен различать пределы и осуществлять их дескрипцию, становясь тем самым эпистемологическим актантом. Таким образом, можно сказать, что субъект-свидетель в конечном счете выходит даже за пределы гибридной субъективности с ее навязчивым проникновением в мысль и существование.

Именно временность полагаема в основания рефлексии и смыслогенеза модерна: действовала хроно-логика со всей ее сложной, но внутренней единой темпоральной структурой. Эта логика отношений сохраняет свою значимость и в *метамодернизме*: метамодернизм – как структура чувства и структурная логика – развивается через систематическое прочтение тенденций, доминирующих в современных творениях искусства и культуры, а не через изучение изолированных или отживших свое явлений [2, с. 50]. И эстетический поворот как «метафизическую чувствительность, по выражению Николая Михайловича Бахтина, имеет смысл связывать не с радикальным изменением отношения к эстетической рефлексии, а с нарастающей в разных сферах мысли темой возврата чувственности и утверждения позиций эстетически ориентированного субъекта-свидетеля.

Вводимые понятия метамодерна и модернизма свидетельствуют не столько о новой определенности, сколько об исчерпанности констант модерна и позиций постмодернизма. Активно обсуждаемая идея метамодернистской искренности, следует вспомнить о значимости искренности для взглядов И. Канта – ее отсутствие И. Кант полагал крайним выражением отчуждения, выступает как наиболее яркая характеристика метамодерна, на что обращают внимание сторонники мета-модернизма. Но следует, наверное, исходить из того, что искренность предстает скорее как *намерение*, наследующее к тому же модернистскую энергетику и субъективность. И если для художественной теории и практики искренность вполне уместна для обобщающих представлений, то в сфере рефлексии намерений и представлений романтизированной субъективности, осциллирующей «между постмодернистским цинизмом и новой искренностью» совершенно недостаточно.

Важнее оказывается вопрос о внутренней энергетике поворота-возврата и возможных стратегиях действия.

Возврат может быть опять-таки обозначен как представленный Ксенофонтом *анабасис* – рискованное возвращение-утверждение, а не просто движение чувств. Новая *искренность* – уход от иронии и цинизма

эпохи постмодернизма, гуманизм и искренность выступают как основные составляющие творческого процесса, стакизм – панк-живопись, или фигуративная живопись в противовес концептуальному искусству.

Означают вводимые понятия в общем плане ясно фиксируемую завершенность недавней доминанты постмодернизма, также обращает на себя внимание аффектированная – модернистская – наполненность метафор и образов мета-модернизма.

Рискованными путями возвращаются идеи, энергии и силы, присущие реализму и модерну. И на фоне поворота имеет смысл сказать о *топо-модерне* и *топо-модернизме*. Такие возвращения не означают простой возврат иерархических представлений сил и оснований модерна. Скорее, это наброски понимания будущего. Исследуя темпоральные структуры исторического развития понятий, Райнхарт Козеллек делает точное обобщение: «В действительности можно утверждать, что все современные “измы” образованы напряжением между опытом (обобщенным в них наличным бытием) и ожиданием (проектом будущего)» [5, с. 26]. В идее *топо-модернизма* происходит сыгрывание позиций. И если исходным материалом для мета-модернистов выступает не столько философская рефлексия, сколько эстетический опыт, эстетическая теория и практики искусства, то введение терминов *топо-модерн* и *топо-модернизм* говорит об актуализации смыслов и ценностей эпохи модерна и обращении к классическим смыслам и ценностям. *Воля, жизнь, пол, свобода, творчество, справедливость* начинают выступать как ориентиры и константы мысли и существования – топологически они выстроены так, что ни одна из них не обладает первичной детерминацией. Программы вертикали сменяются рефлексией событий сорасположенности, отношений, взаимодействий, сыгранности.

И в таком плане в отечественной мысли есть прообраз топо-модернизма – это русский космизм с его идеями «жить со всеми и для всех». Это уже не просто чувственность, а онтологически укоренная событийная мысль. И в такой проекции топо-модернизм предстает не только как художественный проект, а как развернутое и внутренне топологически стяженное событие мысли, проекции которого в науку, политику, философию, искусство, экософию и личностное осуществление создают возможность целостного хотя и гетерогенного понимания. [3 с. 48–131]. Когда же, обращаясь к метамодернизму, говорят о *странности* этого явления, которое обращено к невиданным и незазванным доселе реалиям, то, учитывая смыслы слова *странный*, нужно иметь в виду странствование реалий и смыслов не только в искусстве, но в экономике и в политике. Конечно, речь идет не в последнюю очередь о новой структуре чувств – превращении чувственности в чрезвычайно значимый феномен социальной жизни и рефлексии.

Новое в топо-модерне и топо-модернизме состоит в сорасположенности энергий и сил, где они подобно структуре диалогического романа создают не только новую целостность, но существенно меняют содержание сил-феноменов модерна. Но эти особенности, следует подчеркнуть еще раз, в топо-модерне и топо-модернизме относятся не столько к субъективности и субъектности переживаний. Они обращены к событийности во всей стя-

женной полноте онтологических, эпистемологических и экзистенциальных энергий и смыслов. Стоит благодарно вспомнить о *персонологии* евразийцев – в учении о личности сведены географические, исторические, ментальные, духовные константы месторазвития и даже учтены особенности «подсознательной философской системы» (Н.С. Трубецкой). Значимая для постмодернизма ирония оказывается теперь размещенной в отношениях *между* позициями именно для того, чтобы противодействовать негативному центрированию на одной из них. Рассеиваясь, постмодернистская ирония, утрачивает дискурсивную властность, становясь, если угодно, своим собственным отрицанием и усиливая гетерогенную сплоченность структур топо-модерна – тут можно обратить внимание на интерпретированные в таком контексте идеи космизма: *космо-модерн*. Для этого есть основания, коренящиеся в русском космизме с его принципиальной проективностью. Но в отличие от мета-модернизма топо-модернизм совсем не сводится к структуризации чувственности и новой искренности. Космо-модерн стяженно совмещает в себе обращения к природе, религиозную веру, интуицию трансцендентности, внимание к пониманию жизни и смерти, родство земной жизни и космоса. Действенность идей космизма состоит в направленности мысли на земной и космический универсум, точнее на сферу их со-расположенности.

Искомая «система идей» должна в свою очередь соответствовать системе «практических действий» – ориентированное на поступок самобытной жизни познание в непрерывности самоосуществления органически вырастает из жизненной стихии. Такой ход, подчеркивал Н.С. Трубецкой, дает возможность соотнести порядок существования с целостностью традиционного сознания («подсознательная философская система»). В этом смысле культурные модели обладают конкретным смыслом – человек и сообщество, к примеру, имеют дело не просто с религией, но с конкретным и неповторимым опытом веры. Н.С. Трубецкой утверждал относительность «рядов» жизни в пределах общества и мирового сосуществования.

Актуализировано единство «духа» и «плоти» – физическое окружение («природа территории») и «плотская сторона» существования предстают как корреляты «иерархии личностей». Совокупное усилие географии, антропологии, археологии, этнографии, статистики и истории искусств совмещено с историософией, этнософией и геософией так, чтоб представить многомерность личности. Идея личности, доминируя в системе наук, не замыкается одними науками и за их пределами становится исходной точкой для целостной философии.

Литература

Исследования

1. Агамбен Д. Пилат и Иисус / Пер. с итал. и примечания М. Лепиловой. М.: GRUNGRISSE, 2012.
2. Аккер ван дер А., Вермюллен Т. Периодизируя 2000-е, или Появление метамодернизма // *Метамодернизм. Историчность, Аффект и Глубина после постмо-*

- дернизма / Пер. с англ. В.М. Липки, вступ. ст. и научная редакция А.В. Павлова. М.: РИПОЛ классик, 2022. С. 39–83.
3. *Грякалов А.А.* Топос и субъективность. Свидетельства утверждения. СПб.: Наука, 2019.
 4. *Грякалов Н.А., Положенцев А.М.* Сны бытия. Очерки по антропологии науки. М.; СПб.: Университетская книга, Центр гуманитарных инициатив, 2019.
 5. *Козеллек Р.* К вопросу о темпоральных структурах в историческом развитии понятий // История понятий, история дискурса, история менталитета. Сборник статей. М.: НЛО, 2010. С. 21–34.
 6. *Коначева С.А.* Бог после Бога. Пути постметафизического мышления. М.: РГГУ, 2019.
 7. *Молчанов В.И.* Проблема времени как фиктивная проблема (пространственный поворот в феноменологии) // История философии. Вызовы XXI века. М.: Канон+, 2014. С. 223–226.
 8. *Павлов А.* Мета-модернизм: критическое введение // Аккер Робин ван ден. Мета-модернизм. Историчность, Аффект и Глубина после постмодернизма / Пер. с англ. В.М. Липки, вступ. ст. и научная редакция А.В. Павлова. М.: РИПОЛ классик. 2022. С. 7–33.
 9. *Прозерский В.В.* Обретение эстетики как философской науки в творчестве Александра Готтлиба Баумгартена // Terra Aestheticae. 2018. № 1. С. 4–56.
 10. *Романо К.* Авантюра времени. Три эссе по феноменологии события / Вступ. ст., пер. Р.А. Лошакова. М.: РИПОЛ классик, 2017.
 11. *Тедеско С.* Предисловие // Баумгартен А.Г. Эстетика / Пер. с лат. Г.С. Беликова, А.В. Белоусова и др.; под общей редакцией А.В. Белоусова и Ю.А. Шахова. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, Изд-во Университета Дмитрия Пожарского, 2021. С. 13–23.
 12. *Хардт М., Негри А.* Империя. М.: Праксис, 2004.
 13. *Gunther H.* Функция // Russian Literature. 1987. № 1. С. 187–194.
 14. *Kalivoda R.* Cesta estetickeho myeleni Jana Mukarovskeho // Bulletin ruskeho jazyka a literatury. 1993. Vol. XXXII. S. 38–46.
 15. *Welsch W.* Das Ästhetische – Eine Schlüsselkategorie unseres Zeit? // Die Aktualität des Ästhetischen. München: Fink, Wilhelm Verlag, 1993. S. 13–28.

Источники

16. *Бадью А.* Манифест философии / Пер. с фр. В. Лапицкого. СПб.: Machina, 2003.
17. *Делёз Ж.* Ницше. СПб.: Аксиома, Кольна, 1997.
18. *Деррида Ж.* Эссе об имени. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998.
19. *Мамардашвили М.К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. М.: Лабиринт, 1994.
20. *Трубецкой Н.С.* К проблеме русского самопознания // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995. С. 324–346.
21. *Фишер-Лихте Э.* Эстетика перформативности. М.: Канон+, 2021.
22. *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи выступления. М.: Республика, 1993.
23. *Харман Г.* Искусство и объекты. М.: Издательство института Гайдара, 2023.
24. *Mukařovský J.* Kapitoly z ceske poetiky. Dil. I. Praha: Svoboda, 1948.
25. *Mukařovský J.* Studie z estetiky. Praha: Odeon, 1971.

Gryakalov, Aleksey A. *Aesthetics of the event: reflection and the subject-witness (To the question of the aesthetic turn)*

References

1. Agamben, D. (2012), *Pilat i Iisus* [Pilate and Jesus], GRUNGRISSE, Moscow (in Russian).
2. Acker, van der A., & Vermeullen, T. (2022), Periodising the 2000s, or the Emergence of metamodernism, in: *Metamodernizm. Istorichnost', Affekt i Glubina posle postmodernizma* [Metamodernism. Historicity, Affect and Depth after Postmodernism], RIPOL klassik, Moscow, pp. 39–83 (in Russian).
3. Gryakalov, A.A. (2019), *Topos i subyektivnost'. Svidetel'stva utverzhdeniya* [Topos and Subjectivity. Evidence of Affirmation], Nauka, St. Petersburg (in Russian).
4. Gryakalov, N.A., & Polozhentsev, A.M. (2019), *Sny bytiya. Ocherki po antropologii nauki* [Dreams of Being. Essays on the Anthropology of Science], Universitetskaya kniga, Centre for Humanitarian Initiatives, Moscow, St. Petersburg (in Russian).
5. Kozellek, R. (2010), Towards the question of temporal structures in the historical development of concepts, in: *Istoriya ponyatiy, istoriya diskursa, istoriya mentaliteta. Sbornik statey* [History of Concepts, History of Discourse, History of Mentality. Collection of articles], NLO, Moscow, pp. 21–34 (in Russian).
6. Konacheva, S.A. (2019), *Bog posle Boga. Puti postmetafizicheskogo myshleniya* [God after God. Ways of Postmetaphysical Thinking], RSHU, Moscow (in Russian).
7. Molchanov, V.I. (2014), Problem of time as a fictitious problem (spatial turn in phenomenology), in: *Istoriya filosofii. Vyzovy XXI veka* [History of Philosophy. Challenges of the 21st century], Canon +, Moscow, pp. 223–226 (in Russian).
8. Pavlov, A. (2022), Meta-modernism: a critical introduction, in: Acker, Robin van den, *Metamodernizm. Istorichnost', Affekt i Glubina posle postmodernizma* [Metamodernism. Historicity, Affect and Depth after Postmodernism], RIPOL klassik, Moscow, pp. 7–33 (in Russian).
9. Prozerskiy, V.V. (2018), Reinventing aesthetics as a philosophical science in the work of Alexander Gottlieb Baumgarten, *Terra Aestheticae*, no. 1, pp. 4–56 (in Russian).
10. Romano, C. (2017), *Avantyyura vremeni. Tri esse po fenomenologii sobyitiya* [The Adventure of Time. Three Essays on the Phenomenology of the Event], RIPOL klassik, Moscow (in Russian).
11. Tedesco, S. (2021), Preface, in: Baumgarten, A.G., *Estetika* [Aesthetics], Russian Foundation for Promotion of Education and Science, Dmitry Pozharsky University, Moscow, pp. 13–23 (in Russian).
12. Hardt, M., & Negri, A. (2004), *Imperiya* [Empire], Praxis, Moscow (in Russian).
13. Günther, H. (1987), Function, *Russian Literature*, no. 1, pp. 187–194.
14. Kalivoda, R. (1993), Česta estetickeho myčleni Jana Mukařovského, *Bulletin ruského jazyka a literatury*, vol. XXXII, s. 38–46.
15. Welsch, W. (1993), Das Ästhetische – Eine Schlüsselkategorie unseres Zeit?, in: *Die Aktualität des Ästhetischen*, Fink, Wilhelm Verlag, München, S. 13–28.

ФИЛОСОФСКИЕ ЭССЕ
PHILOSOPHICAL ESSAYS



ЧЕЛОВЕК СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА ПАВЕЛ МУРАТОВ: ЭКСПЕРТИЗА КРАСОТЫ

Владимир Соловьев

Социологический институт РАН,
Москва

Историк культуры П.П. Муратов, автор знаменитого трехтомника «Образы Италии», совместил в понимании искусства эстетизм и интеллектуально-эмоциональное прочтение артефактов. Имплицитно он мыслил категориями, значениями и понятиями, которые оформятся в науке много позже, но, не употребляя современные термины «метатопография» или «атмосфера места», он, по сути, интегративно обобщал и синтезировал в своих работах науковедческие, культурфилософские, культурологические, исторические, искусствоведческие, географические, психологические и др. знания, позволяющие оптимизировать междисциплинарные ресурсы мышления и воображения применительно к обширному и разноплановому материалу. В статье книга Муратова осмыслена и позиционирована как научно-художественная проверка Италии Россией и России Италией. Изображая Италию как идеальную модель гармонии природы и созидательной деятельности человека, где мир людей органично вписывается в окружающую среду, не ломая ее и не нарушая эстетического равновесия, не опошляя первозданной красоты, Муратов выходил далеко за пределы художественного описания и представил, по сути, экзистенциально-философский отчет о своем опыте переживания прекрасного. Именно Красота, понятая в ее конкретной осуществленности и осмысленная в контексте личного сопричастия, стала предметом творческих изысканий Муратова. В статье приводятся сведения о жизни русского писателя и ученого, показывается значение его трудов для современной России и Италии.

Ключевые слова: Серебряный век, культурно-историческое сбережение, музей, атмосфера места, гений места, метатопография, регенерация культуры, эстетика.

The article draws attention to the cultural historian Pavel P. Muratov, the author of the famous three-volume book *Images of Italy*. It is shown that in his understanding of art Muratov managed to successfully combine aestheticism and intellectual-emotional reading of artifacts. Implicitly, he thought in the categories, meanings, and concepts that would be formalized in science much later, but without using the modern terms “metatopography” or “atmosphere of place”, he, in fact, integratively generalized and synthesized in his works scientific, cultural-philosophical, cultural, historical, art historical, geographical, psychological, and other kinds of knowledge, which allowed him to optimize interdisciplinary resources of thinking and imagination in relation to vast and diverse material. In the article Muratov’s book is conceptualized and positioned as a scientific and artistic verification of Italy by Russia and Russia by Italy. Depicting Italy as an ideal model of harmony between nature and human creative activity, where the world of people organically fits into the environment without breaking it or disturbing the aesthetic balance, without tarnishing the primordial beauty, Muratov went far beyond the limits of artistic description and presented, in fact, an existential-philosophical account of his own experience of the beautiful. It is Beauty, understood in its concrete realization and comprehended in the context of personal involvement, became the subject of Muratov’s creative research. The article provides information about the life of the Russian writer and scientist, shows the importance of his works for modern Russia and Italy.

Keywords: Silver Age, cultural and historical preservation, museum, atmosphere of place, genius of place, metatopography, cultural regeneration, aesthetics.

Искусствовед и писатель Павел Павлович Муратов (1881–1950) не обделен вниманием ни отечественных, ни зарубежных исследователей [2; 5–12; 15–17], это одна из тех притягательных фигур, которые эстафетно переходят из поколения в поколение благодаря вечной актуальности и востребованности оставленного наследия. Муратов – человек поистине ренессансного размаха, что, впрочем, довольно типично для замечательной плеяды мастеров культуры Серебряного века. Художественная литература самой высокой пробы, беллетристика, драма, публицистика, критика, ремесло перевода, музееведение, издательское дело, искусствознание, история, философия, популяризация древнерусской иконы – все это сферы, в которых он свободно парил. А еще, будучи офицером, он отлично разбирался в стратегии и тактике, знал подробности многих сражений, увлеченно корпел над военными картами. Талант писателя и эссеиста совмещался в нем с даром истинного ученого. Сейчас, в век воинствующего дилетантизма, особенно контрастно проступает высокий профессионализм Муратова, специалиста широкого профиля, в равной мере поражающего эксклюзивной квалификацией в классических древностях, эпохе Возрождения или искусстве Древней и Московской Руси.

Настоящая статья не случайно сопровождается подзаголовком «экспертиза красоты». Муратов неизменно демонстрировал беспрецедентное знание предмета и глубокое проникновение в исследуемый материал в первую очередь именно в эстетическом плане. Он допускал, прозревал, прочувствовал существование высшей красоты, отталкивающейся от красоты реальной, земной, будь это живописный вид, природный ландшафт или рукотворное произведение – мосты, арки, каналы, водоемы, фонтаны, торговые точки, карусели, детские площадки, дворики, палисадники, укромные уголки, обелиски, статуи, бюсты, барельефы, панно, росписи, образцы декоративно-прикладного искусства и другие элементы художественного наследия [13, т. 1, с. 183, 206 и др.].

Нынешние постмодернисты безнадежно уступают символисту Муратову в соединении прошлого и современности, в раскрытии кровной связи итальянского искусства с русским, в умении несколькими выразительными словесными штрихами придать мирным пейзажам с морем, волнистыми горами, дикими скалами, одинокой хижинкой на безлюдном берегу нечто инопланетное, как бы пропущенное через особую оптику видения. Признаки общности и близости он обнаруживает и между русской и итальянской природой. Так, расположенные в двадцати километрах к юго-востоку от Рима Альбанские горы особенностями своего рельефа вдруг напоминают Муратову Россию, равно как знакомые по родному краю деревья, глина, овраги, запах прелых листьев. Точно так же, оказавшись в осеннем Версале, М.И. Цветаева отчетливо ощутила с детства памятный ей лесной запах грибов.

Муратов не оперирует термином «гений места», но, по сути, исподволь, опосредованно и косвенно широко обращается именно к этому понятию, широко переосмысливая его в разных культурных контекстах. Ему чуждо узкое толкование гения места как географического и топографического образа, хотя это понятие может включать в себя отдельный

дом, стены, соседние здания, врезку конкретного ландшафта, фрагмент городского пейзажа, привычные приметы и запахи, и, конечно и непременно, людей. В развитие и в дополнение упомянутого определения правомерно предложить еще одно: «атмосфера места» как культурологическое понятие, уточняющее и расширяющее смысловое наполнение термина «гений места». Атмосфера места включает настроения, ассоциации, образы, связанные с конкретным районом, кварталом, достопримечательностями, участком города, населенного пункта или знаковой природно-ландшафтной территории, особую ауру улицы, площади, прилегающих переулков, их неповторимый колорит, природное обаяние живописных окрестностей и др. Ведь все это вместе и по отдельности оставляет след в памяти, оказывает влияние на человека, накладывает отпечаток на его жизнь и судьбу. Для П.П. Муратова атмосфера места – это знаковая среда обитания, локус и сегмент улицы, квартала, города или той их характерной части, которая составляет культурную память о людях, примечательных событиях, фактах и явлениях, архитектурных сооружениях, больших и малых объектах художественного наследия, имеющих непосредственное отношение к истории и культуре.

Атмосфера места – составная часть картины мира П.П. Муратова и психологический маркер, игравший для ученого и писателя не последнюю роль в идентификации себя с родной страной, с духовно близкой ему Италией, в ощущении корневой связи с общехристианскими мировыми ценностями, личная причастность к которым представляется столь же важной, органичной и естественной, как и их культурно-историческое сбережение. В рецензии на книгу «Образы Италии» искусствовед и литературный критик П.П. Перцов главной удачей автора считает, что тому удалось передать, что Италия «входит в жизнь не как отдельное воспоминание туриста, а как вечно сызнава переживаемый факт “истории души”. Италия или ничто для нас самих или часть нас самих» [14, с. 5].

Вот слова П.П. Муратова о Флоренции: «Флоренция жива, и ее душа еще не вся в ее картинах и дворцах. Она говорит с каждым на языке простом и понятном, как язык родины...». И вот еще высказывание о городе цветов: «Этот город, такой обыкновенный в своих лавках, новых домах, новых улицах, где-то хранит для каждого целый клад еще незнакомых чувств, еще неизведанных по тонкости впечатлений. Но даже обыкновенное скоро перестает здесь быть таковым, по мере того как жизнь путешественника обращается в поклонение и сам он из простого любопытного становится пилигримом... Камни Флоренции, так кажется, легче, чем камни, из которых сложены другие города... Дело гения и работа целого народа ремесленников одинаково возможны лишь при наличии колоссального накопления энергии. В одном случае она снижается в ослепительной молнии, в другом сгорает на тихом огне бесчисленных очагов... Содержание кватроченто (Возрождение XV в.) исчерпывается таким простым понятием, как жизнь в мире. Исполнение этого простейшего из всех назначений человека привело к полному и быстрому расцвету искусства, которое представляется чудом для нас, верных иной заповеди, обреченных на жизнь в себе и отделенных от мира... Окинуть взглядом лежащий вокруг мир, услышать зов его вещей и протянуть к ним

руку, отдать им свое сердце, ничего не утаивая из дарованных ему сил, – в такую минуту человек перестает быть гостем на земле и бросает в нее полновесное зерно будущего. Для того чтобы флорентинец кватроченто мог окинуть взглядом свои владения, они не должны быть безмерны. Отечество – это Флоренция, она – новый Рим и новые Афины, она – храм, мастерская, место, хранимое Богом. Все в ней должно быть понятно, все освещено историей и украшено искусством» [1].

Близкий друг Муратова писатель и переводчик Б.К. Зайцев, которому посвящены «Образы Италии», отзывался об этом сочинении как не об имеющем равных по артистичности переживания Италии, по познаниям и изяществу исполнения. По его словам, эти книги идут «в тон и с той полосой русского духовного развития, когда культура наша, в некоем недолгом “ренессансе” или “Серебряном веке” выходила из провинциализма конца XIX столетия к краткому, трагическому цветению начала XX» [4, с. 89–99].

Наряду с понятием «атмосфера места» в отношении муратовского произведения автор считает своевременным ввести в научный оборот интегративное понятие «метатопография», включающее синтезирующее обобщение науковедческих, культурфилософских, культурологических, исторических, психологических и др. знаний, позволяющих оптимизировать междисциплинарные ресурсы мышления и воображения применительно к обширному и разноплановому материалу, выходящему за рамки настоящей статьи, но нацеливающему на продолжение этой перспективной работы в указанном направлении.

Италия, по Муратову, долгое время была идеальной моделью гармонии природы и созидательной деятельности человека. Мир людей здесь мягко вписан в окружающую среду, не ломая ее, не нарушая эстетического равновесия, не опошляя первозданной красоты. Но, увы, благословенная Италия не избежала разрушительных диссонансов, и Муратова буквально коробит от экспансивного вторжения в былую идиллию грубых вставок научно-технического прогресса (этой проблеме посвящен рассказ «Война птиц»). Еще больше омрачает тонкую душу страстного ревнителя гуманизма утвердившийся в стране фашистский режим Б. Муссолини. Последнее обстоятельство сыграло главную роль в том, что Муратов покидает Италию. Ему равно ненавистны насильственные изменения природы вещей и природы людей. Осуществляемая под прессингом страха, террора и репрессий социальная инженерия для него неприемлема, и точно так же он категорически отказывается признать происходящие на его глазах деформации развитием и однозначно расценивает их как деградацию вследствие искусственного и агрессивно-амбициозного вмешательства в естественный ход вещей.

Муратов прикипел сердцем к Италии во многом потому, что вдохновлялся наблюдаемой им регенерацией культуры, возобновлением и возвращением обожаемых и почитаемых им ренессансных традиций, тенденций и трендов. Рефреном в его трехтомнике проходит мысль о том, чем именно обогащает европоцентристски ориентированного человека Италия, что привносит она в сокровищницу мировой культуры. «Мы возвращаемся из Италии с новым мироощущением слиянности на-

чал и концов, – пишет он, – единства истории и современности, неразрывности личного и всемирного, правды вечного круговорота вещей, более древней правды, чем скудная идея прогресса» [6, с. 11]. «Мы, – продолжает Муратов, – не увозим с собою... богатств... но бесчисленные спиритуальные сокровища, которые мы приобретаем здесь и с которыми ничто не заставило бы нас расстаться» [13, т. 3, с. 250].

Эти драгоценные россыпи духа, воплощенные во впечатлениях и в мыслях, значат для него куда больше, чем вещный мир, материальное опредмечивание запечатленных образов. Более чем две тысячи сопровождающих текст репродукций сообщают увлекательному изложению красочную конкретность.

К разочарованию искусствоведа и писателя, Италия перестала питать его вдохновляющим творческое горение эстетическим симбиозом искусства и жизни, прекратила посылать прежние импульсы, подтверждающие возможность полной гармонии человека с окружающим миром. Настоящее неумолимо пожирает и теснит прошлое, образы минувшего тускнеют, несмотря на внешнюю неизменность и инвариантность визуально доминирующей старины.

Особенности, преимущества и вариативность методов оценки Муратовым различных (преобладают живопись и архитектура) артефактов обусловлены оригинальными качествами объекта. Простота и сложность интерпретации эстетически интересных и значимых памятников культуры не поддается регламентации, ибо построена не столько на анализе, систематизации, классификации, сколько на эмоциональных реакциях автора. В его передаче эмоциональный уровень восприятия определяется такими факторами, как привлекательность, удовольствие от созерцания и кульминационный момент этого созерцания (когда происходит проникновение в мысль), сила эстетического переживания, что переплелось в своеобразный синтез любви, любования, любопытства. Причем эстетизация, по Муратову, проявляется субъективно и может зависеть, к примеру, от несовместимости артефакта с утилитарной принадлежностью или какими-то чисто формальными качествами (внешними эффектами) и функциями. Разумеется, превалирует во всем этом личностное начало – то, что философ культуры В.В. Бычков называет интуитивным узрением и суждением профессионала-эстетика [3, с. 101]. Нет сомнения в том, что Муратов был таковым.

Заглавием знаменитые «Образы Италии» в трех томах [13] невольно навевают ассоциации со «Сказками об Италии» – циклом из 27 рассказов А.М. Горького. Однако эти произведения рифмуются не в такой степени, в какой были близки и дружны их авторы, кстати, оба отъявленные италофилы. И все же, две книги связывают не только общая страноведческая основа и примерно одинаковая хронология (1908–1918 у Муратова и 1911–1913 у Горького), но и пульсирующее в них ощущение вечной жизненной стихии. Правда, приверженный рабочей теме основоположник соцреализма заметно проигрывает Муратову, так поэтично, вдохновенно и артистично выразившем в трехтомнике свое восприятие Италии.

По жизни Муратову как будто не было уготовано быть гуманитарием. Он воспитывался в кадетском корпусе, в юности тяготел к математи-

ке и точным наукам, окончив Институт путей сообщения в Петербурге, получил диплом инженера. Затем молодой человек пошел по военной стезе и стал артиллерийским офицером. Пожалуй, кардинальный поворот в жизни будущего историка искусства произошел тогда, когда он поступил на службу в Румянцевский музей, где вопреки профильной специальности был принят на должность хранителя в Отдел изящных искусств и классических древностей. Дар критика-очеркиста, умеющего с интеллектуальным блеском и подкупающей доходчивостью донести до читателя плоды своих раздумий, в полной мере раскрылся в публикациях начала 1900-х гг. в арт-журналах «Весы», «Золотое руно», «Аполлон» и «Старые годы». Это была серьезная заявка на искусствоведческий профессионализм, впоследствии оформившийся в фундаментальную, монографически выполненную работу над 6-м томом «Истории русского искусства», к которой привлек Муратова дружески расположенный к нему и разглядевший в нем одаренного исследователя инициатор издания И.Э. Грабарь. Следующий шаг в постижении мира искусства – художественный журнал «София» (выходил с 1913 по 1914 гг.). Это было уже во многом детище самого Муратова. Он выступал здесь в качестве главного редактора, руководствовавшегося собственной концепцией. Основные ее положения сводились к тому, что русское искусство сопряжено с европейским, а не изолировано от него, тем самым Муратов оспаривал позицию солидного петербургского издания «Русская икона», придерживавшегося кардинально противоположной идеологии.

С началом I мировой войны Муратов, верный офицерскому и патристическому долгу, едет на фронт, участвует в боевых действиях, за что удостоивается заслуженных наград (двух орденов).

Октябрьскую революцию он принял вполне лояльно и с 1918 по 1922 гг. с энтузиазмом работал в Отделе по делам музеев и охране памятников искусства и старины Наркомпроса РСФСР. По его инициативе был создан Музей искусства Востока и основано Общество итальянских исследований «Studio Italiano».

Расхождение с большевистской властью у Муратова началось, когда он включился в работу Комитета помощи голодающим (Помгол). Как и на многих других участников этой организации (писателя Бориса Зайцева, например), на него пало подозрение в причастности к контрреволюционной деятельности. Последовал арест (в 1921 г.), и, хотя затем обвинения были сняты, оказавшись на свободе, Муратов предпочел воспользоваться спасительной зарубежной командировкой и навсегда покинул Россию. Из Германии, где оказался первоначально, он вскоре переехал в Рим, поскольку его роман с Италией завязался еще в досоветские годы. Следующий зарубежный адрес Муратова – Париж. Здесь он проводит 12 лет, тесно сойдясь с представителями русской эмиграции и публикуясь в газете «Возрождение».

Последний период его жизни (1939–1950) связан с Англией и Ирландией. В эти годы он выступает (в том числе в соавторстве) как плодотворно работающий историк. Так, в библиографии его трудов видное место занимает фундаментальное исследование по истории Кавказских войн.

Из нескольких десятков сочинений главной в творческом наследии П.П. Муратова остается получившая всемирное признание трехтомная книга «Образы Италии». В самой Италии, где ее перевели с русского на итальянский, она также считается одной из лучших, освещающих поистине золотые страницы итальянской культуры. Автор эстетически безупречно, с безукоризненным вкусом, литературным талантом и фирменной для его стиля меланхолической горчинкой излагает и показывает самое прекрасное в художественном наследии полюбившейся ему страны. Ученый-знарок, эксперт и тонкий ценитель красоты, он без всякого менторства и пережима приобщает к ней своего читателя, помогая в должной мере насладиться не только образами искусства, но и замечательными пейзажами, получить представление о простых и изысканных винах солнечного края, национальной кухне, об обычаях и нравах итальянцев.

О высокой репутации Муратова в Италии и пиетете по отношению к нему свидетельствуют носящий его имя Международный научно-исследовательский центр в Риме, Флорентийское общество, где ему принадлежит почетное место, и, конечно, периодическое издание на итальянском языке его книг.

Сочинение Муратова было, есть и на все времена будет лучшей книгой об Италии, на которую чутко отзывается русское сердце.

Литература

Исследования

1. *Баренбойм П.* «Успенье нежное, Флоренция в Москве» // Вестник Европы. 2002. № 5. URL: <https://magazines.gorky.media/vestnik/2002/5/uspene-nezhnoe-florencziya-v-moskve.html>.
2. *Бочкарева Н.С., Загороднева К.В.* Эссе «На родине Джорджоне» в контексте художественной критики П.П. Муратова // Вестник Пермского университета. 2009. Вып. 5. С. 58–66.
3. *Бычков В.В.* Эстетическое в системе культуры // Мир культуры: Труды Государственной академии славянской культуры. 2000. Вып. 2. С. 92–106.
4. *Зайцев Б.К.* П.П. Муратов // Зайцев Б.К. Далекое. Вашингтон: Inter-Linguat literary Associates, 1965. С. 89–99.
5. *Иванова И.Г.* П.П. Муратов и его вклад в развитие представлений о культурном ландшафте // Наследие и современность. 1998. Вып. № 1. С. 95–116.
6. *Муратова К.М.* Удивительная книга. Приветственное слово участникам конкурса // «Образы Италии» П.П. Муратова: Сборник эссе / Ред.-сост. М.А. Лопухова. М.: ЛУМ, 2018. С. 5–12.
7. «Образы Италии» П.П. Муратова: Сборник эссе / Ред.-сост. М.А. Лопухова. М.: ЛУМ, 2018.
8. *Примочкина Н.М.* Горький и Павел Муратов: История литературных отношений // Новое литературное обозрение. 2003. № 61. С. 273–287.
9. *Себежко Е.С.* Муратов: образ Италии // Себежко Е.С. Друг друга отражают зеркала... Уильям Бекфорд и его след в русской литературе. М.; Калуга: Полиграф-Информ, 2002. С. 120–144.

10. Степанов А.В. Образы России в «Образях Италии» Павла Муратова // Россия–Запад–Восток: Литературные и культурные связи. Вып. 2: Образы Италии в России–Петербурге–Пушкинском Доме. СПб.: Пушкинский Дом, 2014. С. 187–191.
11. Beaune-Gray D. L'itinéraire intellectuel de Pavel Muratov (1881–1945) // Colloque Les Premières Rencontres de l'Institut européen Est-Ouest. – Lyon, ENS LSH. 2–4 décembre 2004. P. 439–458.
12. Lencek L.M. The Venetian Mirror: Pavel Pavlovich Muratov's "Obrazy Italii" (1924) and the Literature of Art // Знание. Понимание. Умение. 2015. № 1. С. 344–358.

Источники

13. Муратов П.П. Образы Италии. В 3 т. М.: Арт-Родник, 2008.
14. Перцев П. Голос Москвы. 1912. № 120. С. 5.
15. Толмачев В.М. Муратов, Павел Павлович // Культурология. XX век: Энциклопедия. Т. 2. СПб.: Университетская книга, 1998. С. 67–68.
16. Чертков Л.Н. Муратов, Павел Павлович // Краткая литературная энциклопедия / Гл. ред. А.А. Сурков. В 9 т. Т. 5. М.: Советская энциклопедия, 1962–1978. URL: <https://feb-web.ru/feb/kle/kle-abc/default.asp>.
17. Щемелёва Л.М. Муратов, Павел Павлович // Русские писатели 1800–1917. Биографический словарь. Т. 4. М.: Большая российская энциклопедия; Фанит, 1999. С. 171–175.

Solovyov, Vladimir M. *Silver Age man Pavel Muratov: beauty expertise*

References

1. Barenboim, P. (2002), "Tender Assumption, Florence in Moscow", *Vestnik Yevropy*, no. 5, URL: <https://magazines.gorky.media/vestnik/2002/5/uspene-nezhnoe-florencziya-v-moskve.html> (in Russian).
2. Bochkareva, N.S., & Zagorodneva, K.V. (2009), Essay *At the Birthplace of Giorgione* in the context of P.P. Muratov's art criticism, *Vestnik Permskogo universiteta*, no. 5, pp. 58–66 (in Russian).
3. Bychkov, V.V. (2000), Aesthetic in the system of culture, *Mir kul'tury: Trudy Gosudarstvennoy akademii slavyanskoj kul'tury*, vol. 2, pp. 92–106 (in Russian).
4. Zaitsev, B.K. (1965), P.P. Muratov, in: Zaitsev, B.K., *Dalekoe* [The Far], Inter-Languaght literary Associates, Washington, pp. 89–99 (in Russian).
5. Ivanova, I.G. (1998), P.P. Muratov and his contribution to the development of ideas about a cultural landscape, *Naslediye i sovremennost'*, no. 1, pp. 95–116 (in Russian).
6. Muratova, K.M. (2018), Amazing Book. Greeting speech to the participants of the contest, in: Lopukhova, M.A. (ed.), "*Obrazy Italii*" P.P. Muratova: *Sbornik esse* [Images of Italy by P.P. Muratov: Collection of essays], LUM, Moscow, pp. 5–12 (in Russian).
7. Lopukhova, M.A. (ed.) (2018), "*Obrazy Italii*" P.P. Muratova: *Sbornik esse* [Images of Italy by P.P. Muratov: Collection of essays], LUM, Moscow (in Russian).
8. Primochkina, N.M. (2003), Gorky and Pavel Muratov: History of literary relations, *Novoye literaturnoye obozreniye*, no. 61, pp. 273–287 (in Russian).
9. Sebezshko, E.S. (2002), Muratov: the image of Italy, in: Sebezshko, E.S., *Drug druga otrazhayut zerkala... Uil'yam Bekford i yego sled v russkoy literature* [The Mirrors

- Reflect Each Other... William Beckford and His Trace in Russian Literature], Polygraph-Inform, Moscow, Kaluga, pp. 120–144 (in Russian).
10. Stepanov, A.V. (2014), Images of Russia in *Images of Italy* by Pavel Muratov, in: *Rossiia–Zapad–Vostok: Literaturnyye i kul'turnyye svyazi. Vyp. 2: Obrazy Italii v Rossii–Peterburge–Pushkinskom Dome* [Russia–West–East: Literary and Cultural Relations. Vol. 2: Images of Italy in Russia–St. Petersburg–Pushkin House), Pushkinskiy Dom, pp. 187–191 (in Russian).
 11. Beaune-Gray, D. (2004), L'itinéraire intellectuel de Pavel Muratov (1881–1945), in: *Colloque Les Premières Rencontres de l'Institut européen Est-Ouest. – Lyon, ENS LSH. 2–4 décembre 2004*, pp. 439–458.
 12. Lencek, L.M. (2015), The Venetian Mirror: Pavel Pavlovich Muratov's "Obrazy Italii" (1924) and the Literature of Art, *Znaniye. Ponimaniye. Umeniye*, no. 1, pp. 344–358.

АВТОРЫ ВЫПУСКА

Безлепкин Николай Иванович – доктор философских наук, профессор Военной академии связи им. С.М. Буденного (г. С.-Петербург, Россия); nick-bezlepkin@yandex.ru

Грякалов Алексей Алексеевич – доктор философских наук, профессор Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена (г. С.-Петербург, Россия); alexalgr@mail.ru

Зиновьева Анна Павловна – ведущий сотрудник Российского государственного исторического архива (г. С.-Петербург, Россия); parus_7373@mail.ru

Исупов Константин Глебович – доктор философских наук, профессор Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена (г. С.-Петербург, Россия); kgisupov@mail.ru

Козырев Алексей Павлович – кандидат философских наук, доцент, и.о. декана философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (г. Москва, Россия); a.kozyrev@bk.ru

Куприянов Виктор Александрович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Санкт-Петербургского филиала Института истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова РАН; ассоциированный научный сотрудник Социологического института РАН – филиала Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН; nonignarus-artis@mail.ru

Лагурев Алексей Сергеевич – кандидат философских наук, старший преподаватель Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. С.-Петербург, Россия); allag26@mail.ru

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

Нонака Сусуму – PhD, профессор Университета Сайтама (г. Сайтама, Япония); nonaka@saitama-u.ac.jp

Осипов Игорь Дмитриевич – доктор философских наук, профессор Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. С.-Петербург, Россия); idosipov@mail.ru

Плашиенкова Златица – доктор философии, профессор Университета Коменского в Братиславе (г. Братислава, Словакия); plasienkova.zlatica@gmail.com

Пружинин Борис Исаевич – доктор философских наук, профессор, главный редактор журнала «Вопросы философии» (г. Москва, Россия); prubor@mail.ru

Секацкий Александр Куприянович – кандидат философских наук, доцент Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. С.-Петербург, Россия); asekatki@mail.ru

Соловьев Владимир Михайлович – доктор исторических наук, профессор, ассоциированный научный сотрудник Социологического института РАН – филиала Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН (г. Москва, Россия); soloviev.msk@gmail.com

Устюгова Елена Николаевна – доктор философских наук, профессор Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. С.-Петербург, Россия); elena.ust@gmail.com

Фокин Сергей Леонидович – доктор филологических наук, доцент Санкт-Петербургского государственного экономического университета (г. С.-Петербург, Россия); serge.fokine@yandex.ru

Шмелев Денис Алексеевич – аспирант, ассистент Высшей школы философии, истории и социальных наук Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта (г. Калининград, Россия); shmelevd98@mail.ru

Щедрина Татьяна Геннадьевна – доктор философских наук, профессор Московского педагогического государственного университета (г. Москва, Россия); tannirra@mail.ru

CONTRIBUTORS

Bezlepkin Nikolai Ivanovich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, S.M. Budyonny Military Academy of Communications (St. Petersburg, Russia); nick-bezlepkin@yandex.ru

Fokin Sergey Leonidovich – Doctor of Sciences in Philology, Associate Professor, St. Petersburg State University of Economics (St. Petersburg, Russia); serge.fokine@yandex.ru.

Gryakalov Aleksey Alekseevich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, A.I. Herzen Russian State Pedagogical University (St. Petersburg, Russia); alexalgr@mai.ru.

Isupov Konstantin Glebovich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, A.I. Herzen Russian State Pedagogical University (St. Petersburg, Russia); kgisupov@mail.ru.

Kozyrev Aleksey Pavlovich – Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor, Acting Dean of the Faculty of Philosophy, M.V. Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia); a.kozyrev@bk.ru.

Kupriyanov Victor Aleksandrovich – Candidate of Sciences in Philosophy, Senior Researcher, St. Petersburg Branch of the S.I. Vavilov Institute of the History of Natural Science and Technology of the Russian Academy of Sciences; Associate Researcher, Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences, a branch of the Federal Research and Development Center of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russia); nonignarus-artis@mail.ru.

Lagurev Aleksey Sergeevich – Candidate of Sciences in Philosophy, Senior Lecturer, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University (St. Petersburg, Russia); allag26@mail.ru.

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

Nonaka Susumu – PhD, Professor, Saitama University (Saitama, Japan); nonaka@saitama-u.ac.jp

Osipov Igor Dmitrievich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University (St. Petersburg, Russia); idosipov@mail.ru.

Plašienková Zlatica – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Comenius University in Bratislava (Bratislava, Slovakia); plasienkova.zlatica@gmail.com.

Pruzhinin Boris Isaevich – Doctor of Sciences in Philosophy, professor, editor-in-chief of the journal *Voprosy filosofii* (Moscow, Russia); prubor@mail.ru

Sekatsky Aleksandr Kupriyanovich – Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University (St. Petersburg, Russia); asekatski@mail.ru.

Shchedrina Tatyana Gennadyevna – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Moscow Pedagogical State University (Moscow, Russia); tannirra@mail.ru.

Shmelev Denis Alekseevich – postgraduate student, assistant, Graduate School of Philosophy, History and Social Sciences of Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russia); shmelevd98@mail.ru.

Solovyov Vladimir Mikhailovich – Doctor of Sciences in History, Professor, Associate Researcher, Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences, a branch of the Federal Research and Development Center of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia); soloviev.msk@gmail.com.

Ustyugova Elena Nikolaevna – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University (St. Petersburg, Russia); elena.ust@gmail.com.

Zinovieva Anna Pavlovna – leading researcher of the Russian State Historical Archive (St. Petersburg, Russia); parus_7373@mail.ru.

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ

Журнал Международного центра изучения русской философии

Сайт журнала 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, старший научный сотрудник Института истории естествознания и техники РАН, Россия

Редакционная коллегия:

Ботева-Рихтер Бианка – доктор философии, преподаватель Венского университета, Австрия;

Дебласио Алисса – доктор философии, доцент в Дикинсон колледже, США;

Ионайтис Ольга Борисовна – доктор философских наук, профессор Уральского федерального университета, Россия;

Налдонова 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;

Сидорин Владимир Витальевич – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН, Россия;

Симосато Тосиюки – доктор философии, профессор Университета образования Дзеэтцу, Япония;

Соболева Майя Евгеньевна – доктор философских наук, профессор Марбургского университета, Германия;

Черных Андрей Александрович – аспирант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, Россия.

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;

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;

Стейла Даниэла – доктор философских наук, профессор Туринского университета, Италия;

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 Aleksey 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:

Boteva-Richter Bianca – Doctor of Philosophy, Lecturer, University of Vienna, Austria;

Chernykh Andrey Aleksandrovich – PhD student, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, Russia;

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;

Sidorin Vladimir Vitalievich – Candidate of Sciences in Philosophy, Researcher at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Russia;

Soboleva Maya Evgenievna – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, University of Marburg, Germany.

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;

Emelyanov Boris Vladimirovich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Ural Federal University, Russia;

Epstein Mikhail Naumovich – Doctor of Philosophy, Professor, Emory University, USA, Durham University, UK;

Evlampiev Igor Ivanovich – 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;

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;

Kozlovsky Vladimir Vyacheslavovich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia;

Kravchenko Viktoriya Vladimirovna – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Moscow Aviation Institute, Russia;

Osipov Igor Dmitrievich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia;

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;

Steila Daniela – Doctor of Philosophy, Professor, University of Turin, Italy.

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

2023

Выпуск 2
Issue 2

ISSN 2587-7283

Пописано в печать 28.11.2023.
Формат 70×100¹/₁₆. Печать офсетная.
Объем 25,5 авт. л. Заказ № 812.

Отпечатано в типографии «Поликона».
190020, Санкт-Петербург,
наб. Обводного канала, д. 199.