



Редколлегия серии «Философия России XX века»
Фонд «Институт развития имени Г.П. Щедровицкого»

Институт философии РАН

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова

Санкт-Петербургский государственный университет

Библиотека-музей «Дом А.Ф. Лосева»

Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына

Российский государственный архив социально-политической истории

Московский педагогический государственный университет

Международная лаборатория исследований
русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ

Российский государственный педагогический университет
имени А.И. Герцена

Дальневосточный федеральный университет

Русская христианская гуманитарная академия

Южный федеральный университет

Академия Канта ИА РАН имени И. Канта

Белгородский государственный национальный
исследовательский университет

К 100-летию «Философского парохода»

**РУССКАЯ
ФИЛОСОФИЯ
XX века**
и ее вклад
в мировую
интеллектуальную
традицию

Тезисы международной
конференции

ТОМ 2

Москва-Санкт-Петербург
2022

Издание осуществлено в рамках проекта
«Возвращение на Родину: философские кластеры как механизм формирования
культурного кода новой России. К 100-летию “Философского парохода”»
Фонда возрождения национальных традиций «Новый век»
при поддержке Президентского фонда культурных инициатив

Редколлегия:

Ф.Е. Ажимов, Д.К. Богатырев, М.Ф. Быкова, А.Г. Гачева, Н.И. Герасимов,
А.А. Гусейнов, А.А. Грыкалов, Н.А. Дмитриева, М. Денн, А.А. Ермичѳв,
В.К. Кантор, А.П. Козырев, Н.В. Кузнецов, В.А. Лекторский, Л.Н. Летягин,
М.А. Маслин, Т. Оболевич, П.А. Ольхов, И.Д. Осипов, Б.И. Пружинин,
Р.В. Светлов, Е.В. Сердюкова, А.В. Смирнов, А.К. Сорокин, Е.А. Тахо-Годи,
В.П. Троицкий, Чжан Байчунь, Т.Г. Щедрина, П.Г. Щедровицкий, В.В. Янцен

Художественное оформление

А.Ю. Никулин

Р89 Русская философия XX века и ее вклад в мировую интеллектуальную традицию. К 100-летию «Философского парохода». Тезисы международной конференции / Отв. ред. Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина. В 2 т. Т. 2. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022. – 288 с.

ISBN 978-5-98712-346-1

В 2022 году исполняется 100 лет с момента высылки из Советской России деятелей науки и культуры. Это трагическое событие получило собирательное название «Философский пароход». Обращение к этому событию сегодня – возможность вернуться к историческим истокам, осмыслить место русской философии в мировой духовной традиции, оценить ее сегодняшний потенциал, проследить преемственные линии и тем самым выявить целостность русской интеллектуальной культуры. В книге публикуются тезисы участников международной конференции, состоявшейся 27–30 сентября 2022 г. на 14-ти интеллектуальных площадках России от Владивостока до Калининграда.

ISBN 978-5-98712-346-1

Содержание

Раздел I.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ

В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ.....13

Бердникова А.Ю., Ченцова Д.А.

Три пути развития онтологизма в русской философской мысли —
В. Эрн, С. Франк и Б. Яковенко 15

Ворожихина К.В.

«Мир глубок»: реальное в философии жизни Е.К. Герцык 18

Гравин А.А.

Между онтологизмом и субъективизмом:
коммуникативная концепция символа Л.А. Гоготышвили.....20

Гравина И.В.

Возвращение к апофатике:
неоплатонизм Алексея Лосева и Жака Деррида23

Демин И.В.

Событийный онтологизм русской философии25

Козолупенко Д.П.

Философия имени «собственного» как проявление
трансцендентального антропологизма в русской религиозной
философии начала XX века28

Куксюк А.М.

Онтологические основания проективной философии
В.Н. Муравьева33

Кукушкина В.А.

Ангелология в русской религиозной философии во время
научно-технологического прогресса.....36

Ладушкин С.И.

Логические основания онтологии Непостижимого
в философии С.Л. Франка.....38

Лю Сюечжэнь, Ху Цзямин

Актуальность и духовность русской философии XX века.....40

Малер А.М.

Взаимовлияние философских идей русских
и западных персоналистов43

Парунян Е.М. (монахиня Екатерина)

Религиозность, мистика и философия у Франка.
Влияние немецких мистиков45

<i>Резвых Т.Н.</i>	
Онтологический поворот в русской философии: Л.Е. Габрилович.....	47
<i>Сидорин В.В.</i>	
Онтология добра: к творческой истории социально-этического проекта Вл. Соловьева 1890-х гг.....	50
<i>Спасков А.Н.</i>	
Развитие идей Н.О. Лосского в субстанциально- информационной онтологии пространства-времени	52
<i>Червяков Н.А.</i>	
«Актёр/роль» и «автор/герой» как онтологические категории в философии искусства Ф.А. Степуна и М.М. Бахтина.....	56

Раздел II.

ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ В РОССИИ.....59

<i>Бажанов В.А.</i>	
Не только философские пароходы... Послеоктябрьский философицид.....	61
<i>Ермишин О.Т.</i>	
Н.А. Бердяев и Э. Мунье (проблемы диалога и взаимодействия)	62
<i>Климова С.М.</i>	
Эмиграция vs. «Советы»: борьба за философию	65
<i>Попова В.С.</i>	
Учитель и ученик: нити преемственности логико-методологического опыта А.И. Введенского и Н.О. Лосского	67
<i>Рыбас А.Е.</i>	
Идеи В.А. Штоффа в контексте европейской философии науки второй половины XX века.....	71
<i>Сидорина Т.Ю.</i>	
Технический апокалипсис: прогнозы русских мыслителей	74
<i>Ткаченко И.Н.</i>	
О разрешении психофизической проблемы Андреем Белым	76

Раздел III.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ЭМИГРАЦИИ79

<i>Бессчетнова Е.В.</i>	
Русская эмиграция и Святой Престол: материалы Исторического архива Конгрегации по Восточным Церквям.....	81

<i>Вакулинская А.И.</i> Реальность естественного права в философско-правовом учении Ивана Ильина.....	83
<i>Волков А.В.</i> От религиозно-философских обществ к Братству Св. Софии: эволюция или революция?	86
<i>Газнюк Л.М.</i> Трансформация идеала человека в философских поисках Н.А. Бердяева	88
<i>Герасимов Н.И.</i> «Философский пароход» как сюжет для музейной экспозиции: проблема репрезентации и визуализации.....	92
<i>Герасимова Е.А.</i> Свобода как духовная ценность в текстах И.А. Ильина и А.И. Солженицына	94
<i>До Егито Т.М.</i> Марксизм как религиозное учение в понимании Н. Бердяева и в творчестве С. Эйзенштейна.....	98
<i>Михальченко С.И.</i> Е.В. Спекторский и философы русской эмиграции	100
<i>Ермишина К.Б.</i> Евразийство и марксизм: критика идей марксизма в работах С.Л. Франка и Л.П. Карсавина	103
<i>Кочергина И.В.</i> К вопросу о причинах высылки критика Ю.И. Айхенвальда на «Философском пароходе».....	106
<i>Ложкин Е.А.</i> А.Б. Петрищев: философский путь политика и социалиста в изгнании...	108
<i>Макарова А.Ф.</i> Николай Бердяев о «болезнях» русских эмигрантов	110
<i>Матвеева И.Ю.</i> Н.А. Бердяев о религиозном учении Л.Н. Толстого: от резкой критики к глубокому пониманию	112
<i>Прончев К.Г.</i> Исследовательская и политическая деятельность С.А. Левицкого в контексте русской эмиграции XX века.....	116
<i>Савинцев В.И.</i> Страх, страдание, одиночество как модусы времени в персонализме Н.А. Бердяева.....	119

Толок Е.С.	
О трагических судьбах русских философов «серебряного века» (С. Булгаков и П. Флоренский).....	122

Раздел IV.

ФИЛОСОФИЯ И ЛИТЕРАТУРА125

<i>Барит К.А.</i>	
Историософия А.М. Бухарева и проект А.А. Григорьева и Ф.М. Достоевского по социально-этическому преобразованию России	127
<i>Джабраилов Р.И.</i>	
«Мир» Льва Толстого и Николая Страхова: между философией и литературой	129
<i>Зелинский А.Н.</i>	
Геософия русской Евразии	131
<i>Кантор В.К.</i>	
Философский пароход: изгнание, ставшее эмиграцией	133
<i>Картавцева С.В.</i>	
К вопросу о влиянии русского формализма на французский структурализм.....	133
<i>Колесниченко Ю.В.</i>	
Оставшиеся на берегу: М.М. Бахтин и К.С. Малевич в Витебске	135
<i>Кравченко В.В.</i>	
После отбытия парохода: русская философия в советской тюрьме	139
<i>Мелих Ю.Б.</i>	
«Философский пароход» как познавательная категория	143
<i>Сиземская И.Н.</i>	
Философия и художественное творчество: «все во мне и я во всем»	146
<i>Тахо-Годи Е.А.</i>	
За что Юлий Айхенвальд стал пассажиром философского парохода?	149
<i>Троицкий В.П.</i>	
Когда ушел «философский пароход»: к характеристике философской системы А.Ф. Лосева	152
<i>Щуплов П.А.</i>	
О «мистическом анархизме» русской революционной интеллигенции.....	155

Раздел V. ФИЛОСОФСКИЙ ВЕК В РОССИИ:	
К 100-ЛЕТИЮ ФИЛОСОФСКОГО ПАРОХОДА	157
<i>Ерыгин А.Н.</i>	
Философия и философия истории: И.А. Ильин — М.К. Петров.....	159
<i>Золотухина Е.В.</i>	
Идея Евразийства в России: 90-е годы XX века	160
<i>Бакулов В.Д., Силенко С.В.</i>	
Анализ аберраций правосознания радикальной интеллигенции в русской философии права начала XX века	163
<i>Астапов С.Н.</i>	
«Антиномия греха» в религиозной антропологии Б.П. Вышеславцева	167
<i>Дидык М.А., Янковская Н.В.</i>	
Цивилизационная компаративистика в философии культуры Л.П. Карсавина.....	169
<i>Сердюкова Е.В.</i>	
Идея славянства в жизни и творчестве Н.О. Лосского	171
<i>Зимовец Л.Г.</i>	
Экзистенциальный эсхатологизм Н.А.Бердяева.....	173
<i>Мурадьян О.А.</i>	
Мировая интеллектуальная традиция и проблема творчества: Н.А. Бердяев — М.К. Петров	175
<i>Тихонов А.В.</i>	
О теме платонизма в русской философской традиции	177
<i>Бондаренко И.Ю.</i>	
К вопросу изучения языка как культурно-исторического явления	180
<i>Бабина Д.А.</i>	
Философия диалога как парадигмальное основание гуманитарного знания в наследии М.М. Бахтина.....	182
<i>Макаренко М.В.</i>	
Русская философская мысль: вчера, сегодня, завтра.....	184
<i>Самусева Е.А.</i>	
Христианские основания науки: А. Кожев — А.Ф. Лосев — М.К. Петров	186
<i>Щедрина И.О.</i>	
«Сфера разговора» Льва Шестова: продолжение феноменологической полемики	189

Раздел VI.

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ XX СТОЛЕТИЯ.....191

Борисов С.Н.

Разговор на пароходе: размышления и параллели
в контексте работы Николая Сербского «Библия и война»193

Колесников С.А.

Пароход через Лету: философско-религиозные аспекты
высылки русской интеллигенции в 1922 году
(на материалах биографии В.Н. Лосского)195

Кускова Л.Е.

Д.И. Чижевский: взгляд на Ф.М. Достоевского из 1932 года198

Кучерова А.О.

Х. Арендт и русское неогегельянство в эмиграции (А. Кожев, А. Койре) ... 203

Липич Т.И., Липич Д.В.

Нравственность и право в опыте философской
рефлексии Б.П. Вышеславцева206

Маслеников А.О.

Присутствие И. Бродского в литературно-философском
опыте интеллектуальной культуры XX в.
(герменевтика открытости)208

Мотовникова Е.Н.

Социальное мышление Н.А. Бердяева:
типологические особенности212

Ольхов П.А.

Герменевтика истории: к «общим местам»
исторического понимания
(Л.П. Карсавин, П.М. Бицилли)214

Резник С.В.

Полемика о насилии и ненасилии
в философии русского зарубежья216

Римская О.Н.

Критика некоторых концептов
в трактовке русской истории философии218

Римский В.П.

Философская литература и литературные версии философии221

Тинус Н.Н.

Итальянский автономизм и философия диалога М. Бахтина223

<i>Титов А.Ю.</i>	
Герменевтика театральности Н.Н. Евреинова: от инстинкта к онтологии от инстинкта к онтологии	226
<i>Чистякова Е.Ю.</i>	
Проблема «чужого я» в философском наследии И.И. Лапшина	230
<i>Шульженко А.А.</i>	
Н.А. Бердяев и Н.О. Лосский о русском характере	232

Раздел VII.

РУССКОЕ НЕОКАНТИАНСТВО XX ВЕКА В ЕВРОПЕ:

КОНТЕКСТЫ ВЛИЯНИЯ	235
<i>Белов В.Н.</i>	
Русское неокантианство и Европа.....	237
<i>Дворкин И.С.</i>	
Марбург в Невеле. Мифологическое предвосхищение истории у Матвея Кагана	239
<i>Демин И.В.</i>	
С.И. Гессен о соотношении и взаимосвязи социализма и консерватизма.....	242
<i>Корнилаев Л.Ю.</i>	
Переписка Федора Степуна и Отто фон Таубе: диалоги о русской литературе	245
<i>Осовский О.Е., Киржаева В.П.</i>	
Финский лед вместо парохода: С.И. Гессен в культурно-образовательном пространстве Европы 1920–1930-х гг.	246
<i>Перминов В.Я.</i>	
Н.О. Лосский как критик Канта.....	247
<i>Пржиленский В.И.</i>	
Рецепция неокантианской философии в российской юридической науке.....	250
<i>Слепухина Д.А.</i>	
Истоки учения Георгия Давидовича Гурвича.....	253
<i>Шевцов А.В.</i>	
Философская концепция Л.Е. Габриловича о математическом мышлении и понятии актуальной формы в свете рецензии Леопольда Левенгейма	255

Раздел VIII.

ФИЛОСОФСКИЙ ПАРОХОД: ВЗГЛЯД С ВОСТОКА.....259

Деменчук П.Ю.

К проблеме культурной экспансии в работе Ершова М.Н.
«Современный Китай и Европейская культура»261

Кирсанова Л.И.

Дальний Восток как опыт экзистенции («Остров Сахалин»)263

Мамарасулов А.Р.

Состояние «Черного квадрата» или какую кантовскую
антиномию унесла с собой изгнанная из России философия268

Павилов Д.А.

Опыт обоснования аналитическо-теологического подхода
в философии И.П. Четверикова269

Пишун С.В.

«Русская идея» Н.В. Устрялова:
между «национальным славянофильством» и неолевизмом272

Родионова К.И.

Распространение адвентизма седьмого дня
в Маньчжурии в период Гражданской войны.....274

Хайтянь Гэн

Влияние славянофильства и почвенничества
на евразийскую эмигрантскую политическую философию.....277

Чернявина Ю.А.

Влияние Михаила Бахтина на формирование современной
парадигмы гуманитарного знания в странах
Восточной и Юго-Восточной Азии279

Щербина П.А.

Один из многих: путь философа М.Н. Ершова на Восток.....282

Раздел I.

**Онтологический поворот
в русской философии**

Бердникова А.Ю.
Институт философии РАН

Ченцова Д.А.
ПСТГУ

ТРИ ПУТИ РАЗВИТИЯ ОНТОЛОГИЗМА В РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ — В. ЭРН, С. ФРАНК И Б. ЯКОВЕНКО

Начало XX в. в философской мысли было отмечено «выходом к бытию» [Оболевич 2014, 67]. Для онтологического поворота в философии XX в. характерной чертой становится обращение к человеку и выбор человека (а не мира или природы) в качестве отправной точки построения философских концепций. В данном ключе — отказа от примата мира, самостоятельного бытия мира, подчиненности человека миру и т.д. — развивается и обращение к онтологизму в русской философской мысли, начатое до революции и продолженное отдельными русскими философами в эмиграции.

Характерной чертой русской рецепции онтологизма начала XX в. стало осмысление онтологии через идею единства онтологии и гносеологии, которое привело к формулированию идей «гносеологического онтологизма», согласно которым, гносеология и онтология призваны в своем синтетическом единстве снять оппозицию субъекта и объекта познания и прояснить проблему обусловленности и направленности познания, обосновать включенность познания в отношение человека к миру и «действие» в нем [Зеньковский 1950, 17]. Причем в данном смысле онтологизм оказывается по сути своей синонимичен с антипсихологизмом, в силу чего онтологически ориентированная философская мысль оказывается глубоко и в чем-то парадоксально персоналистична и феноменологична (определенное влияние как Гуссерля, так и Шелера на Франка и ряд его современников не подлежит сомнению).

Нужно оговориться, что для рецепции онтологизма в России начала XX в. немаловажную роль сыграла работа В. Эрна о философии Джоберти [Эрн 1916], о которой Франк отзывался как об одной из интереснейших и значительных работ по истории философии «не только

в русской, но и в новейшей западной литературе» [Франк 1916]. При этом следует отметить и обзор итальянской философии пера Яковенко, выходявший в 1910 г. в «Логосе», в котором уже были обозначены важнейшие элементы итальянского онтологизма [Яковенко 1910].

К онтологии как к принципиальному функциональному элементу построения своих философских систем обращаются такие русские мыслители как Н. Лосский, С. Франк, В. Сеземан и Б. Яковенко. Близики онтологизму также идеи Н. Бердяева, С. Булгакова, П. Флоренского. При этом, как нам представляется, основные пути обращения к онтологизму можно схематично представить сквозь призму представлений трех персоналий — Эрн, Франка и Яковенко, позиции которых различаются отношением к проблеме *ratio* и путями ее осмысления, а также связанным с этим осмыслением историко-философского процесса. Так, Эрн, воздавая должное итальянским онтологистам — Джоберти и Розмини [Эрн 1914; Эрн 1916] — как продолжателям классической платонической линии философской мысли, выступает против излишней рациональности и апеллирует к важности духовно-религиозной составляющей философии, в частности, полагая русскую религиозно-философскую мысль своего времени призванной самобытно выразить и обосновать данную установку [Эрн 1991]. При этом Эрн, именно с позиций онтологизма, критикует современное ему кантианство, полагая, что важные элементы Кантовской мысли (в частности, находящие созвучие с платонизмом), остаются не раскрыты кантианцами. Франк, занимая «срединный путь», тяготея к переосмыслению платонизма в духе Николая Кузанского, предлагая к таким «наставникам современной философии» как Платон, Плотин и бл. Августин причислить также и Джоберти, при всей критике Канта и неокантианства все же оказывается не готов полностью отказаться от *ratio*, равно как и не готов полностью склониться в поле экзистенциальной философии и теологии [Переписка 2021, 563]. Так, при разработке концепции «живого знания» Франк обращается к наследию западной гносеологии [Франк 1923]. Яковенко же в вопросе онтологии занимает наиболее близкую к неокантианству (в марбургском его изводе) позицию, при этом органично соединяя идеи Канта, Гегеля, Когена и Гуссерля [Белов 2019; Ренна 2012], причем разрабатывая свою концепцию рационально-интуитивного познания, ко всем персоналиям Яковенко подходит критически, и по сравнению с Франком и Эрном, остается ближе к Канту и к неокантианству.

В целом же, онтологизм в русской философской мысли развивается параллельно с европейским поворотом к онтологии и во многом выводы, к которым приходят русские философы, оказываются созвучны европейским мыслителям. Так, поздний Хайдеггер, провозгласивший невозможность строго рационального постижения бытия, получит замечательный отзыв Франка, который, высказываясь относительно Holzwege Хайдеггера, в письме к Бинсангеру в 1950 году отметит свое удовлетворение тем фактом, что величайший немецкий мыслитель пришел на своем пути к тому, что для Франка долгие годы являлось основной философской интуицией [Переписка 2021, 925].

Следует отметить, что все три означенные варианта обращения к онтологии объединяет глубинная укорененность в мировом наследии философской мысли и уверенность в необходимости рефлексии над идеями и концепциями вне зависимости от кажущейся временной или культурной их отдаленности. В особенности такое направление мысли было характерно для Франка и Яковенко (у последнего, в частности, вся история философии представляет собой единый процесс развития философских идей [Белов 2019, 133]). Данного рода убежденность, как нам представляется, не только оказала определенное влияние на философские изыскания обоих философов, но и позволила им обрести свое место за пределами родины и успешно закрепиться в европейском философском, не изменяя своему философскому призванию.

Литература

Белов 2019 — Белов В.Н. Русский европеец Б.В. Яковенко // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2019. № 2. С. 133–144.

Зеньковский 1950 — Зеньковский В.В. История русской философии Т. 1. Париж: YMCA-Press, 1950.

Оболевич 2014 — Оболевич Т. От неокантианства к онтологизму // Мысль. 2014. № 16. С. 62–69.

Переписка 2021 – Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934–1950). М.: ПСТГУ, 2021.

Ренна 2012 – Ренна К. Борис Яковенко и европейская философская культура: биографическая реконструкция // Борис Валентинович Яковенко / под ред. А.А. Ермичева. М.: РОССПЭН, 2012. С. 123–143.

Франк 1916 — Франк С.Л. Владимир Эрн. Философия Джоберти // Критическое обозрение. 1916. Кн. IX. С. 3–5.

Франк 1923 — Франк С.Л. Живое знание. Берлин: Обелиск, 1923.

Эрн 1991 — Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991.

Эрн 1914 — Эрн В.Ф. Розмини и его теория знания. Исследование по истории итальянской философии XIX столетия. М.: Путь, 1914.

Эрн 1916 — Эрн В.Ф. Философия Джоберти. М.: Путь, 1916.

Яковенко 1910 – Яковенко Б. Итальянская философия последнего времени. Обзор // Логос. М., 1910. Кн. 2. С. 259–285.

Ворожихина К.В.

Институт философии РАН

«МИР ГЛУБОК»:

РЕАЛЬНОЕ В ФИЛОСОФИИ ЖИЗНИ Е.К. ГЕРЦЫК

Евгения Казимировна Герцык известна прежде всего как блестящая мемуаристка, создавшая в своих «Воспоминаниях» портреты близких ей друзей и философских наставников — Льва Шестова, Н.А. Бердяева, Вяч. Иванова и др. Однако она была и философом, создавшим свою версию «философии явления», когда как выпускница Высших женских курсов Герье работала над диссертацией о проблеме реального мира в философии И. Канта (1904) под руководством П.И. Новгородцева, в которой синтезировала идеи Канта, Льва Шестова, Ф. Ницше и А. Бергсона. Как мы можем судить по сохранившимся отрывкам из ее диссертации, Герцык «абсолютизирует» явление, время, случай, частное (как антипод универсального), которые для нее являются проявлениями жизни. Для явления, согласно Герцык, характерны текучесть и абсолютность, т.е. налитость каждой вещи собственной полнотой.

С Шестовым, «духовным дядей», как она его называла, ее сближали преклонение перед Ницше, которого Шестов в своем сочинении «Добро в учении гр. Толстого и Ницше (философия и проповедь)» представляет как подлинного богоискателя, взгляды которого оказываются подлинно христианскими и соответствуют истинному евангельскому духу, и интерес к «человеку над бездной». Однако если в центре философии Шестова находится человек с его трагическим опытом, то Герцык занимал вопрос о природе бездны, и потому впоследствии более близким ей оказались Н.А. Бердяев с его размышлениями о свободе, укоренной в Ungrund, и В.И. Иванов. Иванов утверждает в сознании Герцык религиозное мироощущение, а через беседы с Бердяевым она приходит к православию. В страшное время перелома, Гражданской войны, голода, арестов, расстрелов, которые она провела в Крыму, Герцык написала трактат «О путях» — о путях к Богу.

Жизнь Евгении Герцык, как и у большинства ее современников, оказалась разделена надвое: до событий 1917 г. и после них. Если сравнить ее восприятие советской эпохи с восприятием близких ей представите-

лей культуры Серебряного века, оказывается, что несмотря на сходство изначальных мировоззренческих установок, их оценки советского периода русской истории практически диаметрально противоположны. Так, знакомая Герцкык поэтесса и писательница Варвара Григорьевна Малахиева-Мирович, в творческой судьбе которой прослеживается очевидный параллелизм с биографией Герцкык (близкие к кругу философов Серебряного века, Малахиева-Мирович и Герцкык восприняли, по-своему переосмыслив, многие их идеи и творческие установки; обе прошли увлечение теософией, антропософией и ницшеанством, были переводчицами сочинений современных западных философов (Ф. Ницше, У. Джеймса и др.); и Малахиева-Мирович, и Герцкык, после революции остались в России, став свидетелями краха прежних социального строя и культуры и становления новой советской действительности, и в полной мере ощутили трагизм и катастрофизм происходящих сдвигов), идейно, духовно и душевно продолжала существовать в дореволюционном прошлом среди тех, кто был ей близок, — мыслителей и литераторов рубежа XIX–XX вв. Новая, послереволюционная, действительность оказалась ей чужда: советское государство отняло у Варвары Григорьевны близких и дорогих людей, а советский человек виделся ей одномерным, лишенным поэтического и религиозного чувства.

В отличие от Малахиевой-Мирович Герцкык переживает «переоценку ценностей», отказывается от христианства и создает новый вариант философии жизни в духе Ф. Ницше и А. Бергсона, помогающей ей осмыслить происходящие исторические события и социальные процессы. Реальность представляется Герцкык как жизненный поток «великого целого», поглощающий отдельную личность [Герцкык 2020, 22]. Она прикладывает бергсоновские схемы к советской действительности, которая воспринимается ей как воплощение жизненного порыва. В 1930-е гг. Герцкык приветствует рождение нового человеческого типа — советского человека, и видит вершину духовности в воплощающих творческое действие поступках и труде.

Связь Герцкык со старыми друзьями, навсегда покинувшими родину, не прерывается, и она становится автором «философических писем» «оттуда», опубликованных в эмигрантском журнале «Современные записки», в которых выступает апологетом новой социальной действительности. Письма Герцкык вызвали резонанс в эмигрантской среде: ее «любвеобильное отношение» к советской реальности («точно

все другие чувства перегорели в страдании и горе», цит. по: [Герцык, 2020, 21]) вызвало недоумение. Как отмечает Н.К. Бонецкая, старые тезисы Вяч. Иванова и Бердяева в изложении Герцык становились не чуждыми советскому сознанию. Интеллектуальная биография Евгении Герцык является свидетельством того, что «идейно Серебряный век не был отделен от советской эпохи непроходимой стеной» [Герцык, 2020, 24].

Литература

Бонецкая 2012 — Бонецкая Н.К. Царь-Деввица: Феномен Евгении Герцык на фоне эпохи. СПб.: Полиграф, 2012.

Герцык 2020 — Герцык Е.К. Испепеляющие годы. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020.

Герцык 2012 — Герцык Е.К. Лики и образы. М.: Молодая гвардия, 2012.

Гравин А.А.

ИМЛИ им. А.М. Горького РАН, ФНИСЦ РАН

МЕЖДУ ОНТОЛОГИЗМОМ И СУБЪЕКТИВИЗМОМ: КОММУНИКАТИВНАЯ КОНЦЕПЦИЯ СИМВОЛА Л.А. ГОГОТИШВИЛИ*

В рамках доклада будет рассмотрена коммуникативная концепция символа Л.А. Гоготишвили, синтезирующая в себе два лингвофилософских подхода к проблеме выражения смысла.

Первый (обозначим его как «горизонтальный») подход основан на концепциях двуголосого слова и непрямого говорения М.М. Бахтина и представляет собой гносеологический вариант решения проблемы выражения смысла. Коммуникативность здесь определяется статусом фигуры автора высказывания и его говорения (употребления языка) в диалоге с носителем чужой (по отношению к автору) речи. Совокупность коммуникативных актов здесь создаёт имманентное поле общения, включающее в себя определённую последовательность смен речевых центров, точек зрения и фокусов внимания

* Исследование выполнено в Институте мировой литературы имени А. М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда № 22-28-01832

говорящего автора. Данный подход развивался Гоготишвили в рамках её диссертационной работы [Гоготишвили 1984] и ряда исследовательских статей о Бахтине [Гоготишвили 1992а; 1992b].

Концепция непрямого говорения Бахтина [Бахтин 1979] в рамках данного подхода обеспечивает возможность адекватности выражения неконвенционального смысла в конвенциональной речи посредством авторской интенции. Говорение, в данном случае, осуществляется автором (субъектом речи) «извне» языка относительно чужой речи другого (различные соотношения «я» и «другого» порождают различные дискурсивные стратегии и, как следствие, различные ценностные системы) и фиксирует присутствие трансцендентной авторской позиции в имманентном поле языка.

Образующиеся в результате дискурсивные стратегии монологизма и диалогизма описываются Гоготишвили с привлечением бахтинской концепции двуголосого слова (Концепция разрабатывалась Бахтиным в ряде работ; например, [Бахтин 2012]), где авторская речь соотносится с речью другого и с образом этого другого, что определяет тип диалогической дискурсивной стратегии и, в сущности, тип становления «говоримого» смысла в имманентном поле языка. Следуя Бахтину, Гоготишвили утверждает, что множество двуголосых слов порождают полифонию высказываний с доминантным (авторским) двуголосым словом и, как следствие, доминантным хронотопом, исходящим из общей смысловой позиции говорящего [Гоготишвили 1992b, 173].

Второй («вертикальный») подход основан на теоретическом осмыслении теории символа Вяч.И. Иванова [Гоготишвили 1999] и философии имени А.Ф. Лосева [Гоготишвили 1994; 1997] (а также, в меньшей степени, прот. Павла Флоренского и прот. Сергия Булгакова). Подход представляет собой онтологический вариант выражения смысла, подразумевающий идеальную трансцендентную область (например, *realioga* Иванова), выражающую смысл в имманентном образе. Коммуникативность здесь определяется личностным характером основания всякого смысла, так что личностное «я» предстаёт и как абсолютный источник и как относительная цель всякого выражения этого смысла в себе и для другого. Авторское я предстаёт здесь как необходимое условие становления смысла от его идеи к коммуникативному образу.

Коммуникативный акт создаёт здесь поле онтологического становления смысла, то есть со-общения трансцендентного с имманент-

ным (в религиозной перспективе — богообщения). Таким образом, «присутствие» трансцендентного измерения, обозначенное в первом подходе в связи с авторской позицией, обретает здесь онтологический статус личности как фундаментального основания всякого смыслового становления трансцендентного смысла в имманентную форму (имеется в виду многократно описанная в разных работах Лосевым диалектика становления смысла; см., например, [Лосев 1993]). Данную онтологическую связь Гогтишвили описывает на основании лосевской диалектической методологии (по большей части, на материалах «Философии имени» [Лосев 2016]).

Данные два подхода позволяют идею символа как соединения двух типов бытия в двух перспективах: имманентной (диалог) и трансцендентной (становление). По Гогтишвили такое двунаправленное понимание символа позволяет реализовать онто-гносеологический синтез или «коммуникативный мост» между онтологизмом и «утончённым» субъективизмом.

Литература

Бахтин 1979 — Бахтин М.М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках // М.М. Бахтин. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 281–307.

Бахтин 2012 — Бахтин М.М. Слово в романе. К вопросам стилистики романа // Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т. 3: Теория романа (1930—1961 гг.). М.: Языки славянских культур, 2012. С. 9–179.

Гогтишвили 1984 — Гогтишвили Л.А. Опыт построения теории употребления языка (на основе философской концепции М. М. Бахтина): дис. ... канд. филол. наук: 10.02.19 — общее языкознание. М., 1984.

Гогтишвили 1992a — Гогтишвили Л.А. Варианты и инварианты М.М. Бахтина // Вопросы философии. 1992. № 1. С. 115–133.

Гогтишвили 1992b — Гогтишвили Л.А. Философия языка М.М. Бахтина и проблема ценностного релятивизма // М.М. Бахтин как философ. М.: Наука, 1992. С. 142–174.

Гогтишвили 1994 — Гогтишвили Л.А. Лосевская теория авторства // Начала. 1994. № 2–4. С. 151–183.

Гогтишвили 1997 — Гогтишвили Л.А. Лингвистический аспект трех версий имяславия // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб.: Алетей, 1997. С. 580–614.

Гогтишвили 1999 — Гогтишвили Л.А. Между именем и предикатом (символизм Вяч. Иванова на фоне имяславия) // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. М.: Русские словари, 1999. С. 303–382.

Лосев 1993 — Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие — имя — космос. М.: Мысль, 1993. С. 61–612.

Лосев 2016 — Лосев А.Ф. Философия имени. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2016.

Гравина И.В.

НИУ ВШЭ

ВОЗВРАЩЕНИЕ К АПОФАТИКЕ: НЕОПЛАТОНИЗМ АЛЕКСЕЯ ЛОСЕВА И ЖАКА ДЕРРИДА

Как замечал А. Лосев, европейская наука длительное время игнорировала толкования Платона неоплатониками, в то время как его философская система базируется именно на христианском варианте неоплатонизма. Одной из базовых его категорий, по сути его новацией, является выделение понятия апофатического Единого, фундирующего онтологию вообще. Лосев ставит своей задачей показать важность этого понятия для построения философской системы, которую он считает наиболее адекватной реальности, полагая в основу учение о Пресвятой Троице. Но есть и иные подходы к генологии в европейской мысли, в частности, развитая апофатическая концепция возникает в работах Жака Деррида. Она важна поскольку также имеет прямое влияние на теологию (например, Ричарда Керни). Оба мыслителя черпают идею апофатики из текстов Ареопагитского корпуса, но прочитывают по-разному. Лосевская система подразумевает, что Единое выражается символически и в имени (лосевские вариации на тему паламизма), у Жака Деррида же это — радикальная апофатика, недостижимая сверхсущая реальность. Будет отмечено, что с подобной позицией Лосев полемизировал, называя ее агностической. В его представлении апофатика вне символизма обретает нигилистические черты.

Мысля в формально-логическом ключе, западные философы приходят к тому, что единое, каким его знает европейская наука (как любой наличествующий первопринцип, как сама логика, которая требует какой-то простой начальной точки) несет в себе только предикативный характер, в то время как начало, каким оно только возможно — чистая апофатика. Как мы указали, с точки зрения русской философии это был бы тотальный агностицизм, если бы не тот факт, что для европейской мысли такого рода размышления становятся поводом для развития так называемой негативной теологии или

слабой теологии. Так, будет отмечено, что с одной стороны деконструкция понятия единого в европейской мысли XX в. имеет скорее внерелигиозную коннотацию (как у Делеза и Бадью, ставящих задачу обоснования отказа от традиционной генологии) и в конечном итоге скорее социальный контекст и повестку и может казаться, что проблема просто снова уходит в сторону простого агностицизма. В то же время, с опорой на Жака Деррида или Райнера Шюрманна, обнаруживается обновленный подход к религиозной мысли. Это в еще большей мере требует сопоставительного анализа идей неоплатоника Лосева с его вариантом апофатической генологии, которая у него представляется как имяславие и символизм (выраженное единое) и совершенно другим вариантом обращения к теме у Жака Деррида, который напротив, пытается найти способ «как избежать разговора» (одноименная работа). В то же время и это внешне грубое различие между имяславием Лосева и призыв к отрицанию речи Деррида может оказаться ложным, поскольку Лосевская версия имяславия — исихастская, где в основе лежит практика священного безмолвия и бессловесной молитвы.

Литература

Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретация. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскриптум), Как избежать разговора: денегации. Минск: Экономпресс, 2001.

Деррида Ж. Насилие и метафизика // Эмманюэль Левинас: Избранное: Трудная свобода. Москва РОССПЭН 2004. С. 667–721.

Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Гнозис, ЯСК, 2022.

Лосев А.Ф. Самое само // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 299–526.

Михайлова М.В. Эстетика молчания: Молчание как апофатическая форма духовного опыта. М: Никея, 2011.

Gersh S. Being Different: More Neoplatonism after Derrida. Ancient Mediterranean and Medieval Texts and Contexts. Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic tradition, 16. Leiden; Boston: E. J. Brill, 2014.

Wyller Egil A. The discipline of henology: a synopsis”, Henologische Perspektiven Ii Zu Ehren Egil A. Wyllers. Internationales Henologie-Symposium an der Norwegischen Akademie der Wissenschaften in Oslo, Rodopi Bv Editions, Oslo. 1998.

Демин И.В.

АлтГТУ

СОБЫТИЙНЫЙ ОНТОЛОГИЗМ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Современная отечественная философия в сложной исторической ситуации первой четверти XXI в. вновь нуждается в осмыслении старой дилеммы «самобытичество — универсализм». Здесь уроки XX в., драматичных процессов «серебряного века» русской философии и культуры, апогеем которых стал печально известный «философский пароход», востребованы для самосознания философии как никогда. В поиске собственных путей философствования мы не должны вновь поддаться соблазну максималистского догматизма, коренящегося в эсхатологических ожиданиях русского духа. Плодотворные интенции «метафизики всеединства» и вселенски понимаемой «русской идеи» не дают оснований считать национально-культурный партикуляризм русской мысли подлинной целью философского развития. Тем более, что сама история русской философии уже давно показала позитивные и перспективные направления философских поисков. В своем докладе мне бы хотелось остановиться на специфичности проекта событийного онтологизма.

Известно, что в начале XX в. в русской философии, во многом даже опережая западную мысль (экзистенциализм, «фундаментальную онтологию» М. Хайдеггера), обозначилось движение в сторону обновлённого онтологизма, на началах «цельного разума», «цельного знания» восстанавливающего разорванную предшествовавшей спекулятивной философией гармонию между субъектом и объектом, феноменом и ноуменом, формой и содержанием. Естественной и диалектически последовательной реакцией на господство новоевропейского рационализма и абстрактного гносеологизма стало желание заново приобщить познающего человека к целостно воспринимаемой «жизни», бытию. Человек сначала есть, укоренён в целостной органичности бытия, эмоционально-волевым образом её переживая, а потом только познаёт, не искусственно конструируя лишь схему реальности, а как бы высветляя её изначальный Логос. Отсюда закономерно смысловое возвращение к мировоззренче-

ским доминантам антично-средневекового Логоса, на первый взгляд повторяющее традиционный славянофильский ход мысли с точки зрения «живого знания» против западной рассудочности. Однако акценты появляются другие. Так, В.Ф. Эрн, борясь с безжизненным и безличным ratio, настаивая на его, как мы помним, иллюзионизме и меонизме, стремится возродить Логос, в котором онтологически реальны и сопричастны друг другу человек, мир, Церковь Бог. Но этот Логос признаёт прерывность и динамизм жизни, он более персоналистичный — ему нужна свобода личности, не лишённая вместе с тем объективного метафизического содержания. Эволюция философских взглядов С.Л. Франка также приводит его к обновлённому онтологизму: последний выстраивается, скорее, на почве свехрационализма, а не мистической созерцательности, некой «подвижнической» отрешённости от мира, восточного христианства. В целом, важно подчеркнуть: в онтологизме русской религиозной философии «серебряного века» силён момент неклассического прочтения бытия Бога, мира и человека с видимым акцентом на бытии человека не как трансцендентальном или каком-то абсолютном субъекте, а именно личности, пребывающей в единстве с каждой частью мира и миром в целом. В то же время данное единство всегда находится в опасности превратиться в не менее безжизненный объективно-трансцендентный монизм. Не избежал этого, к сожалению, даже такой синтетический мыслитель, как А.Ф. Лосев. Жестко критикуя любую версию абстрактной метафизики, он сам непроизвольно тяготеет к абсолютизации относительного явления, объявляя абсолютной мифологией, стоящей как бы в центре его философии культуры, «только одно византийско-московское православие». Беспощадно обрушиваясь на либерально-гуманистическое мышление, объявляя его исключительно «мещанством духа», он вопреки своему же диалектическому методу недооценивает момент субъективной, имманентной свободы человека, заявившей о себе диалектически необходимо после эпохи всецелия средневекового авторитарного мышления. Нет сомнения, что автономизация субъекта в эпохи Возрождения и Нового времени вызвала в немалой степени серьёзный отрыв от вечных, объективно-трансцендентных ценностей предыдущей гетерономной культуры, опустошив онтологическую цельность мира изолированием преимущественно «посюсторонней» активности субъекта. И всё же это не повод не видеть в либерально-индивидуалистической мифологии собственной

значимости для мировой культуры. В конце концов, вместо абсолютизации абстрактного момента изолированного субъекта, *ratio* мы можем получить абсолютизацию столь же изолированной от целостной жизни Церкви, что есть уже клерикализм. Показательно, что диалектические противоположности, существуя в самозамкнутости, в итоге с неизбежностью приводят в сущности к одному и тому же: что познавательная деятельность гносеологического субъекта, что духовное возрастание (обожение) якобы «цельного» человека могут объективироваться до чисто формального схематизма и нормативизма.

Спасти онтологизм возможно, если сделать «цельный разум» ещё и коммуникативным. Для этого человеку необходимо не только приобщиться к бытию, но и вступить в активно-полноправное общение с ним. Русская философия XX в. тоже одной и первых предложила развёрнутое теоретическое обоснование коммуникативной рациональности. В философии диалога М.М. Бахтина мы открываем «участное мышление», выводящее нас из моноконцептуальной изолированности теоретического сознания. Когда он пишет о единственном единстве бытия-события, он имеет в виду одновременно и ответственное участие (опять динамизм, заданность) *Я* в бытии со своего уникального места, и открытость «зеркалу» *Другого* — того инакового опыта, в уникальном отражении которого *Я* делается прозрачным как для других, так и для себя. Не существует иного способа возродить подлинный онтологизм, кроме как отказаться от грубой субстанциальности субъекта и объекта, а значит, понять их не столько даже как бытийствующих, сколько как со-бытийствующих в едином пространстве перекрещивающихся и неслиянных голосов, существующих перманентно в становлении и *на пределе* собственной единственности, встречающейся с собственными границами. Отечественная философия диалога (М. М. Бахтин, В. С. Библер) не требует доходящего до плоского релятивизма расшатывания метафизики, она по сути предостерегает культуру от монологизма самолюбования и догматизма, демонстрируя, что каждый образ бытия только тогда жизнен и единственен (по-другому, самобытен), когда существует способом *события* как встреча пытающихся исчерпать весь диалектический потенциал культуры голосов. При этом совсем не обязательно соглашаться, диалектически примирять различные голоса, в том числе во внутреннем диалоге самого *Я*; важно научиться удерживать их в значительности альтернативности *Другого*, т.к. не-

завершённость бытия мира и человека, его многомерность и нелинейность не делают ни один голос исключительным.

Событийный онтологизм до известной степени ещё не утвердившийся факт русской философии, а лишь желанный императив. Имея крепкие корни в её истории XX в. (и не только), он трансформирует и сам образ национальной философии, по-своему разрешая заявленную в начале доклада дилемму «самобытничество — универсализм». Самобытная русская философская мысль может и должна существовать как таковая исключительно в открытости мировой философии, в частности наиболее инаковым ей философским традициям, отстаивая обновлённый онтологизм как сопутствующую альтернативу антиметафизическому мышлению «лингвистического поворота» в философии.

Литература

- Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского. М.: Алконост, 1994.
Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001.
Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995.
Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991.

Козолупенко Д.П.
МГУ им. М.В. Ломоносова

ФИЛОСОФИЯ ИМЕНИ «СОБСТВЕННОГО» КАК ПРОЯВЛЕНИЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО АНТРОПОЛОГИЗМА В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ НАЧАЛА XX ВЕКА

Соотношение трансцендентального антропологизма, о котором говорит как об основной черте русской философии Н. Бердяев, и «типично русского онтологизма» (С.Франк), характерно для всей русской религиозной мысли (подробнее об онтологизме как основной предпосылке формирования философии имени в русской религиозной философии см.: [Джагирова 2005; Резниченко 2012]). Но особенно явно переплетение этих двух тенденций, являющихся, по сути не двумя отдельными тенденциями, а двумя сторонами решения

проблемы связи человека, мира и Бога в русской религиозной философии, проявляется в работах отечественных философов начала XX века и, в частности, в их трактовке понимания имени собственного, в котором удивительным образом сочетаются, по мнению С.Булгакова, П.Флоренского и других представителей философии имени в русской философии этого периода, выражение личного (как собственного, связанного с лицом и индивидуальным проявлением) и надличного (как личностного, то есть того во мне, что меня превышает, что отсылает к философии лика и к чему я причастен по образу и подобию) начал.

Представление о человеке как о части, которая не меньше целого и о «монаде с дырочкой» (Н. Бердяев), характерное для трансцендентальной антропологии как особого понимания человека в русской философии, предопределяет невозможность номинального понимания имени вообще и имени собственного в особенности — и в то же время невозможность понимания имени как выражения лишь единичной или, напротив, только всеобщей сущности человека. «Как индивидуализм субъективного внутреннего, так и лишь внешне надиндивидуальный объективизм преодолены здесь через абсолютный всеобъемлющий онтологизм в том смысле, в каком это звучит и у Гёте: “Ничего внутри, ничего снаружи — потому что то, что внутри, то и снаружи”» [Франк 1992, 482] — скажет о человеке С. Франк. *То же* — в силу изначальной приобщенности, причастности человека к бесконечному, его одноприродности с ним — но и *не то же* (и здесь Франк оказывается неточен в своей оценке русской традиции), так как полное совпадение предполагало бы тождественность человека Богу (и миру, также приоткрывающемуся через человека) и сделало бы невозможным сам феномен человека как несовпадающего с собой, двоящегося существа. Несовпадение человека с собой фундаментально для русской религиозной философии. «Крошечная часть мирового целого» (С.Франк), каким предстаёт человек во внешнем мире, одновременно является в себе и для себя «неизмеримо большим и качественно иным» [Там же], и обе характеристики равно важны для понимания феномена человека.

Философия имени наследует этой общей линии несамотождественности в понимании человека, характерной для русской религиозной философии и явным образом связывается в ней с философией личности. «Имя», — скажет Лосев, — «предполагает ту или иную личность» [Лосев 1994, 218]. При этом важно понимать, что «закупоренная в себе личность» — такой же оксюморон для данной

традиции, как и «имя собственное». Личность, понятая в трансцендентальной антропологии как фактическое человеческое существо, в некотором отношении подобна монаде Лейбница, однако, такая «монада» будет не только иметь, «вопреки Лейбницу, «окна», через которые она взаимодействует с другими монадами, с Богом и миром, но и всё её бытие в целом основано, собственно, на этом взаимодействии» [Франк 1992, 485]. И «интересность и значительность человека» определяется в данной философской традиции не тем, что он фактичен и самостоятелен, но тем, что несмотря на несомненную фактичность и самостоятельность «в нём есть дырочка, просверленная в бесконечность» [Бердяев 1993, 137]. А следовательно, никакое имя человека, включая и самое общее его имя (человек), не может быть именем «собственным» как таковым — так как сущность человеческая обретается не в самом человеке, и специфика человеческого бесконечно далека от понимания чего-либо в нём как «собственного».

Признавая, что «начало сверхчеловеческое есть конститутивный признак человеческого бытия» [Бердяев 1993, 55], русская религиозная философия начала XX века в то же время исходит из обязательного примата онтологического начала в человеке перед гносеологическим («Русскому духу путь от “cogito” к “sum” всегда представляется абсолютно искусственным; истинный путь для него ведёт, напротив, от “sum” к “cogito”» [Франк 1992, 479]), утверждая, что «непосредственное чувство, что моё бытие есть именно бытие, что оно (моё бытие) принадлежит бытию всеобщему и укореняется в нём и что совершенное жизненное содержание личности, её мышление как род её деятельности пресуществуют только на этой почве» [Франк 1992, 481] составляют самую суть русского понимания человека и его отнесения к себе в русской традиции в целом. Соборность как основание понимания единсущности имени и особый род духовного коллективизма в русской философии связываются с этим «специфически русским онтологизмом» таким образом, что основанием для утверждения общности имени становится не теоретическое обобщение и выделение основных общих признаков, но изначальное ощущение родства моего бытия, обнаруживаемого по отношению к другому бытию.

Такого рода общность возможна только на основании общности, описанной выше: строго говоря, «окно монады», открывающееся по отношению к другим людям и создающее единство «мы», лежащее

в основании соборности как «первичное неразложимое единство, из лона которого изначально произрастает «я» и благодаря которому оно только и возможно» [Франк 511, 487] есть следствие причастности каждой из монад к их общему трансцендентальному (но не трансцендентному) началу, то есть той самой «дырочке в бесконечность». Этот, второй, вид общности хорошо иллюстрируется родо-видовыми названиями и может проследиваться в общих «именах», характерных для самоидентификации отдельного человека, таких как «русский», «православный», «христианин», «человек» и т.д. Подобное можно увидеть в тотемных и субтотемных именах мифопоэтических обществ, из которых важнейшим является как раз более общее, тотемное имя [Дюркгейм, Моос 1996, 24–25], в «терминах родства», характерных для индейских племён [Моос 1996, 268] и в так называемых «именах собственных» африканских племён, о которых Ж. Деррида справедливо заключает, что они выступают в данном случае не в качестве произвольного наименования отдельного человека и не как выражение его индивидуальной сущности, то есть не как имена собственные в строгом смысле этого слова, но «лишь как обозначение принадлежности» и как «элемент лингвосоциальной классификации» [Деррида 2000, 254]. В русской философской традиции общность такого рода отчётливее всех обозначил П. Флоренский, отметив её в общности фамилий [Флоренский 1994, 53], в которой явно усматривается то, что П.Флоренский обозначает как *единосущность*.

Представляется, что в именах собственных, которые лишь относительно собственны в силу указанных выше причин нетождественности человеческой природы и её единосущности, мы сталкиваемся с третьим видом общности — но уже общности не типа причастности, как в случае с Богом и представлением о монаде с «дырочкой в бесконечность», и не типа соборности, как в случае с другими людьми и ощущением родства, лежащего в основании духовной общности — а общности индивидуально-необходимой, если можно так выразиться, общности собственного имени с собственной истиной, понимаемой как правда и судьба.

При всей устремленности к Богу как к тому, что превышает человека в нем самом, при непреложности утверждении тезиса *единосущности* как по отношению к Нему, так и по отношению (через него) к другим людям, с которыми я нахожусь в отношении всеединства, русская философия утверждает принципиальную ценность отдель-

ного человека, обнаруживая, среди прочих оснований, что «Истина открывается эмпирической личности и только эмпирической личности» [Шестов 1951, 266]. И в то же время — в каждой эмпирической личности Истина открывается особым способом. Эту-то «особость» и в то же время «истинность» и отражает имя собственное, призванное по отношению к конкретному человеческому индивиду «явить человеческую идею в её чистоте и полноте» [Булгаков 1998, 245]. Именованное закрепляет и выявляет особенность человека и общность его — но общность не с иными людьми, а единение с собственной сущностью и судьбой. Имя как «учреждение» конкретного человека (С. Булгаков), как «alter ego своего носителя» (П. Флоренский) и в то же время — как «звук пресуществлённый» (П. Флоренский) — вот что составляет основу данного единения. Как конкретно выраженное «слово человека о человеке» (С. Булгаков), имя собственное тем самым завершает триаду проявления его трансцендентального начала, являясь индивидуально-реальным в нём, существуя благодаря изначальной *несобственности* и *единосущности* человека.

Литература

- Бердяев 1993 — Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993.
- Булгаков 1998 — Булгаков С.Н. Собственное имя // Булгаков С.Н. Философия имени. СПб.: Наука, 1998. С. 234–271.
- Деррида 2000 — Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000.
- Джагирова 2005 — Джагирова Г.М. Истина имени в имя истины: тема имени в творчестве П.А.Флоренского. М.: Ред.-изд. центр, 2005 (Балашиха : РИО ВТУ), 2005.
- Дюркгейм, Моос 1996 — Дюркгейм Э., Моос М. О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // Моос М. Общества. Обмен. Личность. М.: Восточная литература, 1996. С. 6–73.
- Лосев 1994 — Лосев А.Ф. Миф — развёрнутое магическое имя // Лосев А.Ф. Миф-Число-Сущность / Сост. А.А. Тахо-Годи; общ.ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: Мысль, 1994. С. 217–232.
- Моос 1996 — Моос М. Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие «я» // Моос М. Общества. Обмен. Личность. М.: Восточная литература, 1996. С. 264–292.
- Резниченко 2012 — Резниченко А.И. О смыслах имён: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. — М.: Regnum, 2012. — 415 с.
- Флоренский 1994 — Флоренский П.А. Оправдание космоса / Сост., вступит. статья и примечания К.Г. Исупова — СПб.: РХГИ, 1994 — 224с. — с.61-114
- Франк 1992 — Франк С.Л. Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 471 501
- Шестов 1951 — Шестов Л. Афины и Иерусалим. Париж: YMCA-press, 1951.

Куксюк А.М.

Институт философии РАН

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПРОЕКТИВНОЙ ФИЛОСОФИИ В.Н. МУРАВЬЕВА

Валериан Николаевич Муравьев (1885–1930) относится к незаслуженно забытой плеяде русских мыслителей первой половины XX века. О недооцененности его наследия говорит относительно малое количество работ, посвященных этому философу. Кроме того, при жизни В.Н. Муравьева было опубликовано лишь несколько его философских работ: статья «Рёв пламени», вошедшая в сборник «Из глубины», и «Овладение временем». Обе работы в своё время не привлекли внимания читателей, а все остальные труды либо писались «в стол», либо выносились на обсуждение узкого круга друзей, в который входили космисты А.К. Горский и Н.А. Сетницкий [Муравьев 2011, I, 11, 37]. Творчество Муравьева вплоть до конца XX века оставалось скрытым от исследователей, однако, начиная с 1990-х годов его творческое наследие стало активно изучаться в контексте развития русского космизма 1920-х годов. Вслед за основоположником русского космизма Н.Ф. Фёдоровым, В.Н. Муравьев разрабатывает проблемы всеединства, воскрешения и проективной деятельности, однако, разрабатывая такие во многом общие для русской философии проблемы, В.Н. Муравьев предлагает подходить к ним с точки зрения онтологии действия: действие для него — это всё то, что есть: если что-то не действует — его нет. Бытие в таком случае рассматривается как бытие-в-действии (по крайней мере, как постоянно повторяющееся самотождество: это выражается в том числе в способности вещей удерживать форму, химический состав и физические особенности). Действие у Муравьева выступает «тканью, из которой соткано всё существующее» [Муравьев 2011, II, 289]. Действие вмещает в себя всё: мысль, речь, слово, время-длительность (*durée*). Действовать, таким образом, значит вообще быть и каждое конкретное действие включается в общее вселенское дело. Это сближает онтологическую систему Муравьева с процессуальной

метафизикой А.Н. Уайтхеда, для которого: «Каждое действительное существование можно описать только как органический процесс. Этот процесс в микрокосме повторяет то, что Вселенная представляет собой в макрокосме. Этот процесс протекает от фазы к фазе, и каждая предыдущая фаза подготавливает последующую вплоть до завершения» [Уайтхед 1990, 29].

Открытие процессуальности мировых явлений, парадоксальным образом независимо друг от друга совершённое в западной философии XX века и в русско-советской философии 1920-х годов, объясняется стремлением мыслителей выработать новую картину мира, которая включала бы в себя и традицию прошлого, и возможность прогресса — иными словами такую картину, которая не исключала бы минувшие события, но органично встраивала их в настоящее и продолжала в будущем. Это стремление было реакцией на ряд научных и политических кризисов начала XX века, которые требовали дальнейшего философского осмысления.

Для Валериана Николаевича Муравьева постулирование действия как первоосновы мира с необходимостью требовала постулирования действующих множеств, ведь действие возможно только в той системе, которая включает в себя как минимум два элемента. Развивая свою онтологическую систему, Муравьев во многом следует за родоначальником теории множеств Георгу Кантору, но всё же вносит значительные коррективы в его разработки. Множество, по Кантору, может состоять из отвлечённых друг от друга вещей и абстрактных понятий, главный критерий составления множества — это некое общее понятие, объединяющее разрозненные элементы (см.: [Кантор 1985]). Для Муравьева же множество состоит из абсолютно конкретных элементов каждый из которых находится во внутренней тесной связи с другими, что позволяет ему ввести в теорию множеств элементы диалектической логики: «А не есть В, не есть С, не есть N, но вместе с тем А есть В, есть С, есть N, есть все множество (В, С, D... N)» [Муравьев 2011, II, 21]. Несмотря на то, что каждое множество содержит в себе в скрытом виде все остальные множества, разнонаправленные или несогласованные действия приводят к появлению двух форм разделенности: пространства и времени.

В вопросе восприятия времени В.Н. Муравьев претерпел значительное влияние философии Анри Бергсона, в частности, его концепции времени-длительности (*durée*). Длительность определяется Бергсоном как «форма, которую принимает последовательность наших состояний сознания, когда наше я просто живет, когда оно не устанавливает различия между наличными состояниями и теми, что им предшествовали» [Бергсон 1992, 93]. При этом неразличимость состояний не предполагает забвения прошлого — прошлое по Бергсону всегда уже присутствует в настоящем. В онтологической системе Муравьева мир воспринимается как совокупность длительностей отдельных множеств, организующихся в единую мировую длительность.

Таким образом, онтология Муравьева представляет собой триаду взаимодополняемых элементов: действия-множества-длительности, где действие, выступая тканью бытия, формирует множества, а множества, действуя, создают время-длительность. Основанная на понятии действия и длительности онтология В.Н. Муравьева, рассматриваемая в контексте так называемых процессуальных онтологий, позволяет ему предложить свой подход к решению проблемы воскрешения, а также вывести новые подходы к осмыслению религии, политики и эстетики.

Литература

Бергсон А. Собрание сочинений. Т. 1: Опыт о непосредственных данных сознания. Материя и память. М.: Московский клуб, 1992.

Кантор Г. Труды по теории множеств // Кантор Г. К обоснованию учения о трансфинитных множествах. М.: Наука, 1985. С. 173–246.

Муравьев 2011 – Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. I–II. М.: ИМЛИ РАН, 2011.

Уайтхед 1990 – Уайтхед А. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990.

Кукушкина В.А.

АНГЕЛОЛОГИЯ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ ВО ВРЕМЯ НАУЧНО-ТЕХНОЛОГИЧЕСКОГО ПРОГРЕССА

В отличие от католического богословия, наследующего схоластическую и патристическую традиции, в православии нет развернутого учения об ангелах. Подобное положение релевантно и для русской религиозной философии — ангелология не занимала первых ролей в богословско-философских исследованиях русских философов. Небольшим исключением здесь является частое обращение к тематике Ангела Хранителя. Ангелы в православном осмыслении становятся намного ближе к человеку и человеческому и чаще выполняют функцию покровительства, а не посланничества. «Снимите с человека одежду — увидите тело, подверженное искушениям, болезням и смерти. Если бы снять, далее, и тело, то вы увидели бы толстый слой грехов, как ржавчина изъевших нашу душу. Но если бы, еще далее, снять с души эту тленную, смрадную часть, то там, в самой середине, узрели бы вы Ангела Хранителя. Многими очами своими он видит каждое малейшее желание наше, замечает каждое помышление человека. Вот, святое нутро души человеческой, истинное я человека» [Соловьев 1990]. Другое частое обращение к данной тематике связано с осмыслением бесовского, демонического, иррационального — мотивы искушения и греха также иллюстрируют близость более высших сущностей к перипетиям человеческой жизни, богатой как на духовные просветления, так и на падения. Так, Лев Карсавин пишет: «...один человек распадается на несовершенного человека, ангела и беса» [Карсавин 1992]. Несовершенство человека связано с его изначально греховной природой, это объективная сила, «первородный грех, грех всеединого Адама», в то время как ангельское и бесовское мыслится как разнонаправленные устремления, которыми человек может руководствоваться при жизни.

Поэтому, в первую очередь мы бы хотели обратиться к специфике русской религиозной философии в области ангелологии, основываясь на работах Вл. Соловьева, С. Булгакова, Л. Карсавина, А. Лосева, про-

следив основные расхождения со схоластической традицией. Несмотря на приближенность к человеку, ангелология у русских философов сохраняет свои основные характеристики: бестелесность, благодать, особенности познания и передвижения. Отдельное обстоятельство, не связанное с традиционной ангелологией, которое мы стремимся высветить — это исторический контекст. Наша гипотеза состоит в том, что выбор пути ангельского — есть выбор на пути к совершенствованию, которое в конце XIX века — начале XX во многом было опосредованно призмой научно-технического прогресса. Несмотря на то, что основные религиозно-философские размышления, посвященные ангелологии в традиции русской философии, не связаны с технооптимизмом, это позволяет с иной точки зрения рассмотреть такие явления как, например, русский космизм. Существующее напряжение между религией и наукой особенно характерно проявляет себя через топос неба, что образно восхитительно подчеркнула Наталья Гончарова, в литографии «Ангелы и аэропланы» из цикла «Война, 1914». Это некоторое внешнее по отношению к человеку пространство, которое оказывается колонизировано уже не только, и не столько небесными сущностями, сколько аэропланами, самолетами; этой же символикой обладает набоковский паровоз из стихотворения «Крушение». Однако закончить мы бы хотели интерпретацией синтеза технологического и ангельского в отношении внутреннего пространства человека. Сергей Булгаков пишет: «Но, хотя по образу Божию мы выше ангелов, по *подобию* мы гораздо ниже добрых ангелов» [Булгаков 1994]. Наш анализ ангельской природы позволит нам, уже из нынешней перспективы, рассмотреть современные технологические возможности, которые действительно приближают нас к совершенному ангельскому состоянию, по крайней мере формально. Актуальный вопрос о допустимости технологического усовершенствования может быть продуктивно исследован с точки зрения русской ангелологии, на что мы бы и хотели обратить внимание.

Литература

- Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994.
Карсавин Л.П. О личности. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М.: Ренессанс, 1992.
Соловьев Вл.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990.

Ладушкин С.И.

Санкт-Петербургский университет МВД России

ЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ОНТОЛОГИИ НЕПОСТИЖИМОГО В ФИЛОСОФИИ С.Л. ФРАНКА

Логика и гносеология в системе С.Л. Франка органично связаны со всем корпусом его религиозно-философских идей, фундамируя собой, прежде всего, онтологическое учение о Непостижимом Абсолюте. На значение логической компоненты в трудах Франка обращал особое внимание о. В. Зеньковский в своём капитальном исследовании истории русской философии. [Зеньковский 1992, 458]. Логико-гносеологическим вопросам посвящена ранняя работа «Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания», написанная С.Л. Франком по итогам его научной командировки в Германию. Символично, что к этим же темам философ вернулся и в своём главном труде [Франк 1990, 183], словно бы замыкая этим смысловой круг своего пути постижения истины.

В работах Франка мы находим постановку тех вопросов, которые будут серьёзно занимать умы логиков на протяжении всего XX века. Это вопросы о соотношении логики и психологии, о структуре суждения, о критериях логического следования, о природе интуиции, о связи языка и мышления, о смыслообразующих структурах знания. Правда, ответы на эти вопросы С.Л. Франк искал не на путях их формально-логического анализа, но посредством глубокого осмысления их философского содержания. В этом пункте позиция Франка близка таким русским мыслителям, как М.И. Каринский, А.И. Введенский, и др.

Главное внимание в своих логических штудиях Франк уделяет проблеме предметности знания, рассматривая её одновременно на трёх уровнях: семантическом, психолого-прагматическом и логико-грамматическом. Признание суждения основной формой логического мышления восходит к традиции, идущей ещё от И.Канта, однако Франку удаётся по-новому взглянуть на особенности строения этой формы мышления и на её связь с понятиями и умозаключениями. Ключевой при этом является мысль о том, что «понятие не

есть элемент, логически предшествующий суждению, и что суждение отнюдь не есть механический продукт связывания понятий». [Франк 1990, 50].

Согласно Франку, гносеологические понятия предмета и содержания знания не могут быть прояснены путём редуцирования их к субъектно-предикатной структуре простого суждения в формальной логике. Определенность логических понятий всегда коренится в структуре познавательных актов и является гносеологической по существу.

Так, говоря о «логическом следовании», философ имеет в виду не соотношение между суждениями, зависящее от их истинностных значений, но тот особый акт мысли, который делает возможным для рассуждающего («санкционирует») объединение различных содержаний с помощью связки в новую форму, акт, конституирующий собственно логический строй мысли. Такая терминология в русской логике восходит, в частности, к М.И. Каринскому. Стремление выделить динамический момент суждения, подчеркнуть его процессуальную природу характерно и для другого видного философа, «главы русского неокантианства», А.И. Введенского, на книгу которого «Логика как часть теории познания» часто ссылались в своих исследованиях С.Л. Франк и идейно близкий ему интуитивист Н.О. Лосский. Вместе с тем, Франк подчеркивает и недостаточность логического анализа суждений, данного Каринским. Адекватный гносеологическому контексту логический анализ суждения приводит, по мысли Франка, к следующей структуре: «Ах есть В», где Ах означает «А, взятое в связи с чем-то неизвестным». Это формула выводит Франка на онтологическую проблематику Непостижимого, которое «скрыто в символе Х, и притом как общий фон и основа всего познанного» [Франк 1990, 202]. Так через логический анализ форм мысли Франк выходит на абсолют, как предел того, что вообще доступно человеку в знании.

Литература

Зеньковский 1992 — Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2, ч. 2, Л., 1992.

Франк 1990 — Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990.

Лю Сюечжэнь

МГУ им. М.В. Ломоносова

Ху Цзямин

МГУ им. М.В. Ломоносова

АКТУАЛЬНОСТЬ И ДУХОВНОСТЬ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА

Русские философы переосмыслили реальность отношений человека с реальным миром и с самим собой. Они воспринимали реальный мир как важное звено в самореализации человека; при этом коннотация жизни человека — это не только реальность живого тела и феномен жизни, который участвует во взаимодействии реальности, ища убежища извне, но и содержит нечто иное, не поддающееся определению, а именно духовный феномен, выраженный коннотацией жизни человека. Не сумев решить более реалистичные проблемы традиционной метафизики, они обратились к поиску смысла и содержания жизни, начав эпохальный процесс метафизической реконструкции в современном смысле слова. В этом процессе великие русские философы обратились к вере как к силе внутри человека и внутри его жизни, пытаясь использовать принцип веры для достижения совершенного состояния внутренней жизни человека и тем самым вернуть бесконечное и свободное. В этом смысле поиск русскими философами духовной философии смысла жизни стал важным прорывом и теоретической реализацией в современных философских исследованиях.

В своей реконструкции внутреннего мира человеческой жизни русские философы всегда применяли критический реконструктивный подход к традиционной западной метафизике. Они переосмыслили основу человеческой реальности, «В терминах детерминизма самореализацию человеческой сущности во внешнем мире можно трактовать как самодетерминацию человеческой деятельности, предполагающую известного рода автономию человека как материальной системы по отношению к окружающей среде» [Алексеев, Панин 1987, 324]. Процесс рационализации, происходивший со времен Просвещения, постепенно поставил во главу угла власть отдельного человека, и фактор индивидуальности стал доминирующей и решающей силой вместо «теоретической универсальности человеческой природы». В духовном смысле человек начал

становиться «управляющей силой» реального мира в целом. Однако, хотя современная наука и технология открыли перед человечеством более безграничные возможности, оно также заплатило огромную цену за потерю большей части своей «истины и счастья».

В этом вопросе русские религиозные философы уже в первой половине XIX века ощутили кризис реальности человеческой жизни. Они защищали достоинство человеческой жизни и в то же время отстаивали справедливость человеческой жизни (достоинство человеческой жизни) в своей собственной интеллектуальной разработке; они решительно противостояли угрозе, исходящей от нигилизма жизни, и пытались восстановить веру в современном мире как средство осознания и сохранения смысла чистой человеческой жизни и ценности духовной жизни. Кажется уместным понять, что этот конфликт между самореализацией и внешним вмешательством является взаимодополняемым. Особенно это важно в наши дни, когда русское самопонимание, по-видимому, все более определяется противостоянием между Россией и Западом, что проявляется в постоянном требовании защиты российской «суверенности» и «автономии» от западного влияния [Morozov 2015, 141]. Это двойное измерение жизни и есть истинная природа человека, «измерение особенности ума и духа».

Согласно онтологической установке западной метафизики, существование как явление само по себе является корнем и предпосылкой для реализации всего, и как нефиксированный «источник» имеет «конечную причину», благодаря которой все реализует себя и изменяется. Западные философы часто принимали это как теоретическую основу для приравнивания наиболее совершенного существа к «Богу» путем теологического подтверждения внешних объектов; таким образом, «наиболее совершенное состояние» может быть абсолютным корнем и происхождением всего, что, очевидно, также противоречит исходным принципам традиционной западной метафизики. Также очевидно, что это противоречит изначальной установке традиционной западной метафизики. Именно таким образом понимание жизни в смысле Бога и человека является побочным эффектом попытки отличить коннотацию жизни в контексте русской философии от теоретического пути западной философии, которая применяет концептуально выстроенное объектное понимание бытия древнегреческой метафизики к традиционному христианскому метафизическому пониманию Бога. «Формирование этого направления проходило в конфронтации (то открытой, то скрытой) с догматической — философской

традицией, сводившей человека к его массовидным формам (таких, как совокупность общественных отношений, элемент производительных сил и т.д.)» [Энциклопедия 2007, 620]. В этом вопросе мы можем найти подтверждение в русской философии XX века.

Для русской философии человек — это и сама жизнь, и реализация жизни. Реализация также означает свободу и творчество. «Другим аспектом проявления человеческой свободы является способность человека не только преобразовывать окружающий его мир, но и его способность преобразовывать самого себя и тот окружающий его социум, частью которого он является» [Алексеев, Панин 1987, 325]. Это осознание само по себе подчеркивает духовный смысл и духовную ценность человеческой жизни. Поэтому русские религиозные философы считали конечной целью человеческой души обретение внутренней полноты человеческой жизни, данной извне и недостижимой самой жизнью. В этом смысле истинный человек нуждается как в духовной и душевной достоверности (абсолютности) благодетельной самореализации Бога, так и в задаче придания этой достоверности смысла, соответствующего реальности человеческой жизни как реализатора смысла жизни.

В отличие от западной философии, духовный и душевный подтекст русской философии ориентирован не только на понятийно-логическое формирование знаний о мире в чисто теоретическом смысле, но и на метафизические реалии человеческой жизни через духовное и душевное очищение себя для достижения реального жизненного опыта и подлинного смысла и ценности человеческой жизни. Именно этот религиозный подтекст и духовная критика, характерные для православия, позволили человечеству восстановить основы смысла человеческой жизни в эпоху господства материализма, пробудить идеальные и реальные ожидания человека, вернув его собственную духовность и сознание на свое место в реальном мире, чтобы перестроить мир человеческой жизни и восстановить целостность и возвышенность новой метафизики.

Литература

Алексеев, Панин 1987 — Алексеев П.В., Панин А.В. Диалектический материализм (общие теоретические принципы). М.: Высшая школа, 1987.

Энциклопедия 2007 — Русская философия: Энциклопедия / Под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Алгоритм, 2007.

Morozov V. Russia's Postcolonial Identity: A Subaltern Empire in a Eurocentric World. Basingstroke, 2015.

Малер А.М.

ГАУГН

ВЗАИМОВЛИЯНИЕ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ РУССКИХ И ЗАПАДНЫХ ПЕРСОНАЛИСТОВ

Показательным фактом истории русской интеллектуальной эмиграции начала XX века остается удивительное, на первый взгляд, совпадение: все основные, ведущие представители разнообразных направлений русского персонализма оказались на двух “философских пароходах” 1922 года: Н.А. Бердяев, Л.П. Карсавин, Н.О. Лосский и его сын В.Н. Лосский. В целом в изгнании оказались практически все остальные русские персоналисты: и Г.В.Флоровский, и митрополит Антоний (Храповицкий), а впоследствии С.А. Аскольдов. При желании этот список можно расширить, если находить персоналистские мотивы в трудах С.Л. Франка, С.Н. Булгакова, Д.В. Скрынченко, С.А. Левицкого и др.

В строгом смысле слова нельзя сказать, что идеи персонализма возвращались на свою родину. Во-первых, основным источником персонализма остается христианская догматика, с ее различением Лиц Пресвятой Троицы и учением о человеке как образе Божиим, поэтому основы персонализма принадлежат всей европейской культуре. Во-вторых, одним из наиболее ранних precedентов персоналистской философии было учение немецкого философа-неолейбницеанца Густава-Августа Тейхмюллера (1832–1888), с 1870 года и до конца жизни преподававшего в Российской империи, в Дерптском университете, где он написал свои основные работы и основал целую школу учеников, многие из которых впоследствии оказались на Западе. Русское неолейбницанство было первым своеобразным этапом развития персонализма в России, к этой традиции примыкали такие авторы, как Н.О. Лосский и С.А. Аскольдов.

Следующим значительным явлением в развитии идей персонализма среди русской эмиграции были работы Н.А. Бердяева, представляющего позиции экзистенциалистски ориентированного персонализма. В 1932 году Бердяев уже участвовал в № 1 журнала «Esprit», ве-

дущего органа французских персоналистов под началом Эммануила Мунье, с характерной статьей «Правда и ложь коммунизма». В 1933 г. Бердяев написал обзорную рецензию «Журнал «Esprit» и духовно-социальные искания французской молодежи» (Путь. 06.1933. № 39, 78–82). Бердяев был очень популярен среди западных экзистенциалистов и персоналистов, на него ссылались самые разные авторы, от А. Камю до М. Бубера, и само представление о русском персонализме у очень многих на Западе ассоциируется именно с учением Бердяева, с его абсолютизацией ценности свободы и убежденностью в том, что «Персонализм должен признать примат свободы над бытием» («О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (Париж, YMCA-Press, 1939). Во многом популярность Бердяева и иных персоналистов объяснялась включенностью персонализма в борьбу с тоталитарными идеологиями и поэтому для многих на Западе персонализм оставался лишь очередной гуманистической философией, ставящей особый акцент на ценности человеческой личности.

Наибольшее влияние на западную мысль русский персонализм оказал в виде учения «неопатристического синтеза» Г.В. Флоровского и В.Н. Лосского, во многом критикующего различные направления русского религиозно-философского ренессанса именно за их имперсонализм или недостаточный персонализм. Флоровский и Лосский задали определенные методологические установки, вызывающие интерес не только у православных, но и у католических и протестантских авторов. В своей программной энциклике «Fides et Ratio» 1998 г. римский папа Иоанн Павел II ссылается только на одного русского философа-эмигранта, а именно на В.Лосского. Роуэн Уильямс, будущий архиепископ Кентерберийский, посвящает В.Лосскому свою докторскую диссертацию в 1975 г. Если же говорить о влиянии на православных авторов, то можно прямо заметить, что если раньше «греки учили русских», то в лице Флоровского и Лосского уже «русские учат греков»: они оказывают определяющее влияние на работы греческих богословов И. Зизиуласа, Х. Яннараса, о соответствии их идей православному вероучению спорит французский богослов Жан-Клод Ларше и другие.

Можно заключить, что русский персонализм в XX веке стал неотъемлемой составляющей общеевропейской философии персонализ-

ма, а такие имена, как Н. Бердяев или В. Лосский, стали ключевыми фигурами для всей персоналистской мысли. Заметное влияние персонализма среди других течений русской религиозной философии свидетельствовало о том, что последняя не может быть ограничена парадигмой «всеединства», «софиологии» или «нового религиозного сознания», вызывавших острую критику со стороны персоналистов. Вместе с этим философия персонализма, с одной стороны, помогала раскрывать сущностные аспекты православного вероучения на языке современной философии, а с другой стороны, напоминала о необходимости метафизического фундамента для таких категорий, как «личность», «свобода», «ответственность», «творчество» и многих других, представляющимися базовыми ценностями новоевропейской цивилизации.

Парунян Е.М. (монахиня Екатерина)

ПСТГУ

РЕЛИГИОЗНОСТЬ, МИСТИКА И ФИЛОСОФИЯ У ФРАНКА. ВЛИЯНИЕ НЕМЕЦКИХ МИСТИКОВ

К понятию религиозности русский философ Семен Людвигович Франк обращался на протяжении всего творчества. О реальности духа, реальности глубины в своей собственной душе он заговорит после прочтения работы Ницше «Так говорил Заратустра». Преодолев «эпоху неверующей юности» к 1907 году, Франк в своих статьях начнет касаться вопросов сущности и природы религии с позиции религиозного гуманизма. Но лишь за несколько месяцев до смерти будет писать о религиозном опыте своего детства, который формировался под влиянием дедушки, исповедующего иудаизм, и встречи с православием в окружающей семье жизни. «Бог есть для меня лично-подобное, схожее со мной существо и начало — глубочайшая, вечная, совершенная сущность личности — и, вместе с тем, глубочайшая первооснова всяческого бытия. И религиозная вера для меня — доверие к бытию», — так напишет Франк в «Предсмертном», подводя итог своей религиозной философии и жизни.

Франк официально принял православие в 1912 году. Это был осознанный шаг, свидетельствующий о глубине личных религиозных переживаний. Сам Франк напишет в «Предсмертном» о том, что обратившись к христианству, он «остался верен завету бабушки, потому что остался верен религиозным основам», которые тот заложил. В разные периоды Франк в большей или меньшей степени погружался в жизнь разных религиозных обществ. Здесь можно упомянуть и основание Санкт-Петербургского религиозно-философского общества, и участие в приходской жизни, и чтение лекций в Богословском институте, и участие в молодежном движении и Братстве Святой Софии.

Семен Франк в своих работах «Непостижимое», «Реальность и человек», «С нами Бог», «Онтологическое доказательство бытия Бога» уделяет много внимания проблематике доказательства бытия Бога, связи Бога и человека, вместе с тем, указывая на мистическое усмотрение целостной духовной реальности.

Религия, по Франку, является жизнью в общении с Богом, которая имеет целью удовлетворение личной потребности человеческой души в спасении, а философия — совершенно независимым от каких-либо личных интересов высшим, завершающим постижением бытия и жизни путем усмотрения их абсолютной первоосновы. Единство, по Франку, обеих форм в «направленности сознания на один и тот же объект — на Бога», через «живое опытное усмотрение Бога». Франк говорит об особом значении религиозного опыта и интуиции для самой философии, для познания человеческой души.

«Переживание» и «опыт» становятся категориями, имеющими значимость и философскую и религиозную в концепции философии религии мыслителя. А смысл всякой спекулятивной мистики, по Франку, в том, чтобы не предпринимая «тщетной, интеллектуально и духовно одинаково неуместной попытки проникнуть мысленно в само непостижимое существо «Святыни» или Божества», мысленно двигаться вокруг него.

Вместе с тем, вопросы религиозного в конце XIX — начале и первой половине XX века стояли на повестке дня в русской религиозной философии. Следует отметить большое влияние немецких мистиков — Майстера Экхарта, Генриха Сузо, Иоганна Таулера, Якоба Беме, Франца Баадера — на русских религиозных философов в целом и на Семена Франка в частности. Франк упоминает немецких мисти-

ков в своей работе «Душа человека» (1917), отмечая, что немецкие мистики дают лучшую литературу о душе наравне с Платоном, Аристотелем, Плотинем. Франк обращается к Экхарту в «Предмете знания», говоря о учении о «единстве противоположного», в «Непостижимом» когда пишет о «ничто», «тихой пустыне» — абсолютном единстве, которое «порождает из себя многообразие всего, но само именно в качестве чистого единства возвышается над всяким многообразием». Франк отмечает единство мистического умозрения Августина, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Экхарта, Николая Кузанского и Якова Беме во взглядах на общее и конкретное откровения.

В докладе мы не ставим задачу определить церковную позицию С.Л. Франка, не будем пытаться определить глубину духовной жизни мыслителя. Мы рассмотрим как менялись взгляды Франка на религиозность, мистику и философию на протяжении творчества, какое влияние оказывали на него работы немецких мистиков.

Резвых Т.Н.

ПСТГУ

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: Л.Е. ГАБРИЛОВИЧ

Онтологический поворот в философии XX в. как правило связывается с выходом в свет «Бытия и времени» Хайдеггера. Однако, на самом деле, он произошел еще в работах В. Шуппе, Э. Гуссерля, И. Ремке, Н. Гартманна, Н.О. Лосского, С.Л. Франка. Мало исследовано, как переход от гносеологической проблематики произошел в работах Л.Е. Габриловича [Аляев 2018, 98–117]. Его концепция изложена в статьях 1900–1910-х гг. На протяжении этих лет взгляды философа претерпели эволюцию, получив завершение в книге «О математическом мышлении и понятии актуальной формы» (1914) [Gabrilovitch, 1914].

Задача гносеологии для Габриловича — дать прочное основание научному знанию. Это основание содержится в достоверности «существования наличных в настоящий момент содержаний нашего сознания» [Габрилович 1908, 466]. Эти содержания непосредственно очевидны, «ясны и отчетливы», их нельзя свести на другие элементы.

В отличие от Декарта, Габрилович считает, что «ясность и отчетливость» этих переживаний обусловлены тем, что они указывают на нечто «абсолютно-фактическое, не содержащее в себе никаких мысленных добавлений» [Там же, 467]. Непосредственное переживание факта дано нам в форме суждения, но такого, «в котором подлежащее представляет собой непосредственно-указываемую словом составную часть наличного опыта» [Там же, 483]. Таковы «суждения восприятия», а также бессубъектные суждения («холодно», «гремит» и т.д.). В них содержатся указания на «известные качества переживаний» [Там же, 484]. Бессубъектные суждения имеют в качестве подлежащего «целостное, конкретное переживание, ни на что далее не указывающее» [Габрилович 1909, 444–445]. Логические понятия формируются у нас на основании таких суждений-переживаний. Существует «абсолютная достоверность, присущая наличной действительности, т.е. наличным состояниям сознания и их непосредственно констатируемым качествам. Понятия, по своему логическому значению, суть указания на эти непосредственно-констатируемые качества» [Там же, 486]. Далее, Габрилович приходит к мысли, что вообще всякое впечатление нужно рассматривать не фоне всего нашего опыта: «...ни одно отдельное впечатление, взятое обособленно, вне связи с отдельными переживаниями, не может обладать качествами; оно обладает только специфичностью; качества же могут принадлежать только таким впечатлениям, которые входят в состав некоторого объединенного целого, некоторого составного опыта» » [Там же, 456–457]...

Позже в поисках более точного описания этих первичных фактов опыта Габрилович называет их «элементарнейшими понятиями» (*elementarste Begriffe*), к которым он относит понятия цвета и геометрические понятия. Они, с одной стороны, не поддаются определению, а, с другой, имеют вполне определенное содержание. «Значение каждого элементарного понятия нужно искать в его устойчивом предикативном отношении к ряду наглядных составных частей нашего непосредственного опыта» [Gabrilowitsch 1909, 46]. Этот опыт Габрилович характеризует как систему «последнего всеобъемлющего единства» [Там же, 48], «взаимосвязь содержаний» (*Zusammengehörigkeit von Inhalten*), присутствующую в каждом переживании, но не наличную. Тем не менее, «значение всех наших понятий основано на существовании этой системы» [Gabrilowitsch 1909, 48]. Любое со-

держание (переживание, понятие и др.) есть, в конечном счете, член этой всеобъемлющей системы.

Для того, чтоб показать, как связаны непосредственно данное (элементарное понятие) с системой опыта, Габрилович вводит различие «понятия» и «понятийного представления» (*Begriffsvorstellung*). Понятийное представление, например, понятия «красное» есть отнесенность понятия красное «к сумме всех красных объектов (или говоря вообще — переживаний)», поэтому «значение “красного” полностью совпадает со значением выражения “класс” красных объектов» [Gabrilowitsch 1910, 456]. Понятийные представления — «внутренние обозначения бытия, которое само в них не находится» [Там же, 455]. Поэтому, в конечном счете, и сами понятия указывают на «Всеобщее», и это всеобщее является бытием. Но Габрилович не допускает возможности трактовать его как абсолютное бытие: «Для нас система опыта ни в коем случае не является всеобъемлющим абсолютом. Пока я сохраняю свое Я, то есть непрерывно познаю, я остаюсь в системе опыта. Для моего знания есть постоянное условие, можно сказать, абсолютное условие. Но вместе с тем не сказано, что позади системы опыта не было бы чего-то иного, чего-то абсолютно Иного, чего-то всей логике чужеродного. Его уверенно называют Трансцендентным. Во всяком случае, это неизвестно. Наши логические законы мысли мы, во всяком случае, никогда не смогли бы применить. Следовательно, также подтвердить и опровергнуть. Достаточно уже, что мы признали: возможность для Трансцендентного существует» [Там же, 497].

В статье «О крайнем солипсизме» (1912) Габрилович определяет то, что раньше он связывал с бессубъектными суждениями, элементарными понятиями как «данное», а всю систему опыта, все, что в опыте присутствует, но не дано — «имеющимся». «Можно сказать, мы со всех сторон окружены действительностью, о которой мы ничего еще не знаем, но которая с достаточной ясностью заявляет о своем существовании» [Габрилович 1912, 242]; «каждый акт знания о наличном есть вместе с тем и знание об ином, о выходящем за пределы “зарегистрированного”» [Gabrilowitsch 1910, 243]. Безбрежный, безграничный океан не-данного, иного, непосредственно не-наличного есть система всего опыта, т.е. система сознания, есть фактически абсолютное сознание, совпадающее с бытием. Тем самым, в своем повороте к онтологии Габрилович следует В. Шуппе, с его учением об «абстрактном Я».

Литература

Аляев 2018 — Аляев Г.Е. Царство духа должно быть свободным и многоцветным» (Леонид Габрилович и Семен Франк) // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2018. Вып. 2.

Габрилович 1908 — Габрилович Л. О понятиях истинности и достоверности в теории познания (Введение к исследованию об истинности, конкретности и реальности) // Вопросы философии и психологии. М., 1908. Кн. 94.

Габрилович 1909 — Габрилович Л. Проблема абстракции (Об основаниях достоверности суждений, исключения из которых непредставимы) // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 98.

Габрилович 1912 — Габрилович Л. О крайнем солипсизме (К уяснению понятия данности) // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 112.

Gabrilovitsch 1909 — Gabrilowitsch L. Über zwei wissenschaftliche Begriffe des Denkens : (zur Grundlegung einer dativistischen Logik.) // Archiv für systematische Philosophie. Berlin, 1909. Bd. 15.

Gabrilovitsch 1910 — Gabrilowitsch L. Über Bedeutung und Wesen der Elementarbedeutung // Archiv für systematische Philosophie. Berlin, 1910. Bd. 16.

Gabrilovitsch 1914 — Gabrilowitsch L. Über mathematisches Denken und den Begriff der aktuellen Form. Bibliothek für Philosophie. Bd. 8. Berlin, 1914.

Сидорин В.В.

Институт философии РАН

ОНТОЛОГИЯ ДОБРА: К ТВОРЧЕСКОЙ ИСТОРИИ СОЦИАЛЬНО-ЭТИЧЕСКОГО ПРОЕКТА ВЛ. СОЛОВЬЕВА 1890-Х ГГ.

В научно-исследовательской литературе о Вл. Соловьеве признание «Оправдания добра» одной из ключевых работ в наследии отечественного мыслителя стало — и справедливо — фактически общим местом. При этом парадоксальным образом в литературе о творческом наследии Вл. Соловьева его социально-этический проект 1890-х гг. существенно уступает «по популярности» другим темам — критике западной философии, софиологическим изысканиям, концепции богочеловечества, эстетике и философии любви, теократическим устремлениям 1880-х, поздним эсхатологическим настроениям философа [Лосев 2009; Соловьев 1997]. Лишь ряд исследователей заостряют внимание — в том числе критическое — именно на этом творческом этапе отечественного философа [Трубецкой 1913; Nemeth 2019]. Задавшись создать

систему автономной этики, Вл. Соловьев рисует масштабную панораму Добра как одновременно исходной и становящейся реальности. Разворачиваемая Соловьевым онтология добра, становится, таким образом, не только теоретическим исследовательским проектом бытия как такового, но и конкретной практической программой развития исследуемой реальности. При жизни автора текст трактата был опубликован трижды: сначала в виде журнальных статей, а затем — двух отдельных изданий [Соловьев 1897; Соловьев 1899]. Причем каждый раз Вл. Соловьев внимательно — и порой существенно — редактировал текст, каждый как откликаясь на восприятие своих идей современниками и критиками, так и следуя независимой от каких-либо внешних обстоятельств внутренней логике своей творческой эволюции. При этом необходимо отметить существенную полемическую заряженность соловьевского «Оправдания добра», на страницах которого автор явно или скрыто спорит как с философами прошлого — особенно с И. Кантом, Дж. Миллем, А. Шопенгауэром — так и современниками (Л.М. Лопатыным, Н.Я. Гротом, Н.И. Кареевым и, особенно, с Л.Н. Толстым), откликается на злобу дня по целой совокупности вопросов современного ему состояния правовых, экономических, национальных, международных отношений. Как комплексность соловьевского подхода, так и непростая творческая история текста «Оправдания добра» и его тесная включенность в современный для его времени создания интеллектуальный, социально-экономический и социально-правовой контексты значительно затрудняют исследование и рецепцию этого, быть может, самого значительного в истории отечественной философии социально-этического проекта. Без учета и тщательного анализа подобного полемического контекста написания «Оправдания добра» невозможна добросовестная реконструкция творческой истории этого трактата, а значит, и должный анализ его концептуального и идейного содержания. Вместе с тем, социально-этический проект Вл. Соловьева 1890-х гг. стал важной вехой в развитии отечественной философской мысли: его подходы и концепты во многом повлияли на дальнейшие пути развития русской религиозной метафизики, этики, социальной и политической философии, рассуждения о природе и цели закона стали существенным фактом истории отечественной философии права, критика как либеральной, так и марксистской политической экономии положила начало попыткам религиозно-философского осмысления экономической реальности и возможностям ее трансформации.

Литература

- Лосев 2009 – Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2009.
- Соловьев 1997 – Соловьев С.М. Владимир Соловьев: жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997.
- Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия Владимира Соловьева. СПб.: типография М. Стасюлевича, 1897.
- Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия Владимира Соловьева. 2-е изд. М.: Типо-литография Д.А. Бонч-Бруевича, 1899.
- Трубецкой 1913 – Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьева. Т. 1–2. М.: Товарищество тип. А.И. Мамонтова, 1913.
- Nemeth T. The Later Solov'ev. Philosophy in Imperial Russia. Springer, 2019.

Спасков А.Н.

Институт философии НАН Беларуси

РАЗВИТИЕ ИДЕЙ Н.О. ЛОССКОГО В СУБСТАНЦИАЛЬНО-ИНФОРМАЦИОННОЙ ОНТОЛОГИИ ПРОСТРАНСТВА-ВРЕМЕНИ

Понятие монад, как простых субстанций, образующих Универсум, впервые ввел Лейбниц и дальнейшее развитие этой концепции привело к понятию субстанциального деятеля в учении идеал-реализма Н.О. Лосского. Согласно его концепции «сверхвременные и сверхпространственные деятели творят свои проявления, придавая им логическое (согласно логически-онтологическим законам мышления), временное и пространственное оформление» [Лосский 2012, 161].

Мы полагаем естественным возрождение интереса к философскому наследию Н. Лосского и новую жизнь его идей в контексте проблем современной физики. Ценность идей Н. Лосского заключается на наш взгляд в том, что он преодолевает дуализм Декарта и вместо независимых субстанций мышления и материи опирается на понятие единой субстанции. Его «субстанциальный деятель» — это идеальная сущность, находящаяся вне времени и пространства, но своим действием он творит как психические, так и материальные события.

В соответствии с этой онтологией мы также формулируем предположение о том, что физическая вселенная является единой системой взаимосвязанных между собой элементарных и неделимых квантовых

объектов. Квантовый объект является также и квантовым субъектом. Это означает, что он обладает внутренней субъективной активностью. Эта активность является проявлением субстанциального начала, благодаря которому квантовый объект обладает свойством самодостаточности и самовоспроизводства, что эквивалентно его сохранению и неуничтожимости. Другим проявлением активности является способность квантовых субъектов-объектов к взаимодействию. Взаимодействие означает материальный и информационный обмен, что эквивалентно циркуляции вещества, энергии и информации в системе взаимосвязанных элементов, составляющих ее.

Таким образом, вся совокупность объектов во Вселенной образует, благодаря своему единству, систему взаимосвязанных элементов. При этом каждый такой элемент связан со всеми остальными элементами Вселенной, что соответствует принципу Маха. Простейшей связью объектов или простейшим отношением между объектами является пространственно-временная протяженность. А вся совокупность таких пространственно-временных протяженностей образует реляционное пространство-время как некоторую вторичную структуру отношений субстанциальных элементов.

Таким образом, мы приходим к представлению о вторичности пространственно-временной структуры как системы отношений между субстанциальными элементами, совокупность которых и составляет онтологическую базу и предельно глубокое основание единства физической Вселенной. По сути — это реляционная концепция пространства-времени, основы которой были заложены Лейбницем и Махом, но она базируется на онтологии множественных субстанций, образующих сеть пространственно-временных отношений.

Принципиальное отличие новой онтологии пространства-времени (хронотопоса) от традиционного представления о пространстве и времени как пустогоместилища тел (или полей) и событий заключается в том, что мы рассматриваем пространство и время в нераздельном единстве с телами и событиями. Их нельзя отделить друг от друга физически и невозможно представить изолированные тела и события, абсолютно свободные от пространственно-временной локализации. Это значит, что нет двух независимых сущностей — протяженного тела и пустого места, занимаемого им в пространстве, длящегося события и пустой длительности во времени, в продолжении которой это

событие длится, а есть единая сущность в различных состояниях. То есть нет независимых друг от друга и самодостаточных субстанций — тела и пространственно-временного места, занимаемого им, а есть единая субстанция — хронотопос и его локальное состояние, которое ассоциируется с телом. Таким образом, тела и поля существуют не на фоне пустого пространства-времени, а как локально-фазовое состояние хронотопоса. Понятие фазы для времени аналогично понятию локальности для пространства и означает локализацию во времени текущего настоящего момента времени. Учитывая эти две формы локализации как в пространстве, так и во времени, следует отказаться от понятия стационарного и неизменного во времени тела, как неоправданной идеализации и брать за основу онтологии более фундаментальную сущность — динамический (волновой) процесс. В этом случае любое материальное тело логично представить, как материальную волну. Формальные основания такого представления уже существуют в квантовой механике в понятии волновой функции, имеющей вероятностную природу, и в корпускулярно-волновом дуализме квантовых объектов. Иначе говоря, и пустое место (длительность) и тело (волновой процесс) — это два разных состояния (процесса) или две стороны единой динамической сущности — хронотопоса.

Хронотопос можно определить, как некоторый квантово-информационный аналог материального эфира. Предельной онтологической сущностью здесь обладает не материя, вместилищем которой является пустое пространство, а информация, носителем которой является хронотопос. Таким образом, мы, в соответствии с принципом бритвы Оккамы не умножаем сущности, а наоборот, вместо двух независимых сущностей — пространства и тела вводим единую сущность — хронотопос, разные локализованные состояния которого соответствуют различным телам и полям. То же самое можно сказать и о событиях с длительностью. Пустая длительность и длящееся событие — это два разных динамических состояния единой сущности — хронотопоса.

В общем случае мы можем определить хронотопос как множество монад. Понятие монады аналогично понятию точки в пространстве или момента во времени, как некоторых предельно элементарных сущностей или базовых элементов, образующих пространство-время. Эти элементы не имеют никакой внутренней структуры и никаких внутренних качеств, а свойства и структура пространства-времени задаются как система отношений между ними. В этом подходе, таким

образом, реализуется реляционная концепция пространства-времени.

В нашей концепции базовыми элементами реляционного пространства-времени являются монады, которые в отличие от бесструктурных и безкачественных точек-моментов, не имеющих в себе необходимого и достаточного основания собственного существования, являются самостоятельными и самодостаточными (хотя и простейшими) субстанциями.

Таким образом монада в нашем представлении является психофизической сущностью и обладает внутренней структурой и качеством. Элементарная структура и качество возникает в результате поляризации или раздвоения единого. Будем считать, что простейшая монада, которая с точки зрения внешних отношений с другими монадами и с собственными состояниями, представляет собой пространственно-временной примитив или узел пространства-времени, обладает врожденной способностью переходить в одно из противоположных состояний при раздвоении единого. Эти состояния мы назовем, пользуясь древневосточной терминологией, как состояния инь и янь и условно обозначаем черным и белым цветом, что соответствует фундаментальному информационному коду. В этом смысле монада является одновременно и носителем информации и самой этой информацией или, точнее, воплощением этой информации в собственном существовании (экзистенции).

Таким образом противоположные состояния взаимно комплементарны и дополняют друг друга как негатив и позитив при фотографировании. Можно сказать, что воспринимающий субъект (носитель информации) и воспринимаемый объект (источник информации) находятся в комплементарной и нелокальной связи друг с другом.

В субстанциально-информационной онтологии хронотопос — это некоторая первичная форма, посредством которой проявляется действие субстанции и которая возникает непосредственно в результате действия субстанции, а информация — это содержание, носителем которого является хронотопос. Таким образом, хронотопос и информация возникают в едином акте в результате раздвоения единого как форма и содержание субстанциального действия.

Литература

Лосский 2012 – Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь / предисл. Б.Н. Лосский; вступ. статья А.А. Лазаревич. Минск: Право и экономика, 2012.

Червяков Н.А.

МГУ им. М.В. Ломоносова

**«АКТЁР/РОЛЬ» И «АВТОР/ГЕРОЙ»
КАК ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ КАТЕГОРИИ
В ФИЛОСОФИИ ИСКУССТВА
Ф.А. СТЕПУНА И М.М. БАХТИНА**

В значительной степени на рубеже XIX–XX веков философия в её классическом понимании подходила к концу. Исчерпанность понятийной философии в Европе обозначилась уже такими фигурами, как Ницше и Маркс, а на смену старым философским методам приходили новые (например, интуитивизм Бергсона). Можно сказать, что происходила переориентация философского мышления — от построения логически законченных систем к поиску истоков философии как таковой, от логики к культуре и искусству. Интерес к художественному творчеству отмечается как в Европе (Г. Зиммель, М. Хайдеггер), так и в России (Е.Н. Трубецкой, П.А. Флоренский). Проявлением этой тенденции могут служить труды двух русских философов, — эмигрировавшего Ф.А. Степуна и М.М. Бахтина, для которых 1920-е годы стали весьма плодотворными с точки зрения философского творчества. *Цель доклада* — показать, как эти два мыслителя, обращаясь к философии театра (Степун) и литературы (Бахтин), создают уникальные, но в чём-то схожие, онтологические модели, главными категориями которых оказываются пары «актёр/роль» и «автор/герой».

В основании философии театра Ф.А. Степуна лежит, с одной стороны, интуиция о глубоко артистичной природе человека, а с другой, представление о творчестве как неминуемо трагическом осуществлении неосуществимых в обычной жизни мечтаний и стремлений. В работе «Основные проблемы театра» Степун начинает свои рассуждения с разделения категорий данного и заданного, но тут же обозначает проблему: как быть тому человеку, у которого избыток заданного; кто способен придать своей жизни не одну цель, а множество; кто обладает не одной душой, ждущей творческого воплощения, а многими душами? Такому человеку нужно избрать путь — путь мещанства, мистицизма или артистизма. Таковы три формы примирения с необузданностью

человеческой природы и жадной абсолютного. Но мещанство и мистицизм — формы неприемлемые. Единственной приемлемой формой примирения оказывается артистизм: «Только артистизму введома настоящая, страстная любовь к душе человека, к душе, связующей в тайне своего бытия два мира, к душе, которая никогда не всецело вещь и никогда не всецело дух, но всегда и дух, и вещь вместе — одухотворённая вещь, овеществлённый дух, — к Душе, в которой под знаком борьбы и тревоги в неслиянности — но и в нераздельности — вечно живы все её бесконечные души» [Степун 2000, 157].

Однако окончательного осуществления этого многодушия (через роли) артистическая душа добиться не может: «Радость артистической души — богатство её многодушия; страдание артистической души — невоплотимость этого богатства в творческом жесте жизни» [Там же, 158]. Поэтому артистизм — это скорее метод, путь, который предполагает постоянное проживание своего многодушия, но не претендует на его исчерпание. Театр же — это «родная стихия специфически артистической души», а актёр в театре — это «призрак, играющий в жизнь». Настоящий актёр — это тот, кто сумел преодолеть границы однопланного бытия (действительности) и стать человеком двупланного бытия, соединяющего в себе действительность и мечты. Очевидно, что таковым может стать не только актёр, играющий на сцене, но и каждый, кто в своей жизни готов перевоплощаться в образы других душ: «Между мастерством сценического переживания настоящего, не случайного на сцене актёра и жизненным актёрством творчески артистической души нет потому никакого принципиального различия» [Там же, 168].

Схожие мотивы обнаруживаются и в эстетической философии М.М. Бахтина, только здесь как онтологические категории выступают не актёр и роль, а автор и герой. Вообще онтологию Бахтина отличает наличие чётко проговариваемых оппозиций. К. Фридрих называет одну из главных оппозиций у Бахтина — между Я и Другим: «...Главное заключается в том, что оба способа видения (со стороны Я и со стороны Другого — *Н.Ч.*) остаются неразрешимо несопоставимыми. Не существует места, где они могли бы встретиться, они могут только бесконечно меняться местами. Итак, внимание Бахтина к понятию видения постоянно репродуцирует оппозицию «Я» и «Другого» [Фридрих 1998, 57].

Другой явной предпосылкой онтологии Бахтина, вытекающей из предыдущей, можно считать венаходимость — одного сознания/од-

ной личности по отношению к другому сознанию/другой личности — Другого по отношению к Я — читателя и автора по отношению к смыслу сотворённого произведения и герою. Категория вневходимости в работе Бахтина «К философии поступка» появляется при анализе художественного произведения (стихотворения Пушкина «Разлука») с целью вскрытия различия архитектурных автор и героев. Главный посыл анализа состоит в абсолютном несхождении путей оформителя (автора, читателя) и героя, в невозможности соединения контекстов их существования, в факте нахождения оформителя абсолютно вне контекста героев. В работе «Автор и герой в эстетической деятельности» Бахтин, определяя роль автора по отношению к герою, пишет, что она состоит из «отношения напряжённой вневходимости автора всем моментам героя, пространственной, временной, ценностной и смысловой вневходимости, позволяющей собрать всего героя...» [Бахтин 1997–2012, I 96]. Именно благодаря наличию абсолютно вневходимых автора и читателя у эстетического произведения, можно говорить об эстетическом видении и об особой её архитектонике, но она, однако, вторична по отношению к общей архитектонике бытия-события. Тем не менее, как писала Л. Гогтишвили: «...эстетическое событие, не будучи прямым аналогом события бытия, несёт в себе всё же, согласно Бахтину, существенные (и удобные для конкретного анализа) черты сходства с ним» [Гогтишвили 1992, 121].

Литература

Бахтин 2003 — Бахтин М.М. Собрание сочинений. В 7 т. Т. 1. М.: Русские словари, 2003.

Гогтишвили 1992 — Гогтишвили Л.А. Варианты и инварианты М.М. Бахтина // Вопросы философии. 1992. № 1. С. 115–133.

Степун 2000 — Степун Ф.А. Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000.

Фридрих 1998 — Фридрих К. Бахтин как философ различия // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1998. № 1. С. 55–65.

Раздел II.

**Эпистемологическая
традиция в России**

Бажанов В.А.

УлГУ

НЕ ТОЛЬКО ФИЛОСОФСКИЕ ПАРОХОДЫ... ПОСЛЕОКТЯБРЬСКИЙ ФИЛОСОФИЦИД*

После октябрьского переворота 1917 г. последовало существенные сдвиги крайне негативного характера в высшей школе России: закрываются Духовные академии и семинарии, а в университетах насаждается новая идеология. Наркомпрос РСФСР поставил задачу «завоевания» высшей школы путем «вытеснения белого профессора и замены его красным».

Для подготовки красных профессоров создается система «пролетарской» высшей школы, ученые степени, принятые до 1917 г. упраздняются. Начались аресты, административные ссылки и другие «профилактические» мероприятия по отношению к «буржуазному» студенчеству и профессорам.

В марте 1921 г. издан декрет Совета народных комиссаров «Об установлении общего научного минимума, обязанного для преподавания во всех высших школах РСФСР», который устанавливал перечень обязательных дисциплин, включая исторический материализм. Одновременно последовал декрет об организации в вузах факультетов общественных наук. К концу 1921 г. историко-филологические факультеты университетов, которые с точки зрения новой власти оценивались как мощные генераторы буржуазных идей, были закрыты. Произошло их полное замещение факультетами общественных наук. Такого рода действия обосновывались с помощью новояза. Так, «буржуазные» профессора обвинялись в «ненаучной догматичности», «правовой безапелляционности» и т.д. В.И. Вернадский еще в середине 1917 г. с тревогой писал о широком распространении «черносотенных» настроений среди большевиков.

Профессора университетов пытались бороться за каждого, кто потерял работу в Духовных академиях и семинариях, а также за коллег, подвергнутых большевиками репрессиям. Они приглашались на

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ проект № 21-18-00428 «Политическая субъектность современной науки: междисциплинарный анализ на перекрестье философии науки и философии политики» в Русском обществе истории и философии науки».

работу во вновь созданные высшие учебные заведения или на временные должности в давно существующие университеты. К концу 1922 г. были распущены непокорные Ученые советы, решения которых препятствовали удалению из вузов «буржуазных» профессоров.

В конце 1922 — начале 1923 гг. объявляется Всесоюзный конкурс на замещение должностей профессорско-преподавательского состава в высшей школе. Этот конкурс не прошли многие профессора-гуманитарии, которые вызывали подозрение в своей нелояльности со стороны большевистской власти. Так, был отправлен на пенсию в возрасте 42 лет профессор Казанского университета, родоначальник современной неклассической логики Н.А. Васильев.

Литература

Бажанов 2007 — Бажанов В.А. История логики в России и СССР. Концептуальный контекст университетской философии. М.: Канон+, 2007.

Бажанов 2009 — Бажанов В.А. Н.А. Васильев и его воображаемая логика. Воскрешение одной забытой идеи. М.: Канон+, 2009.

Вернадский 1990 — Вернадский В.И. Дневник 1917 г. // Огонек. 1990. № 49. С. 14–16.

Коган 1993 — Коган Л.А. «Высылать за границу безжалостно» // Вопросы философии. 1993. № 9. С. 61–84.

Ермишин О.Т.

Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына

Н.А. БЕРДЯЕВ И Э. МУНЬЕ (проблемы диалога и взаимодействия)

Если говорить о связи с мировой интеллектуальной традицией, то ведущую роль среди мыслителей русского зарубежья следует отвести Н.А. Бердяеву, который для западного мира стал русским философом № 1. Н.А. Бердяев легко и органично вписался во французскую философскую традицию, в которой в 1920–1930-е гг. получили развитие персонализм и экзистенциализм. Как Бердяев положительно реагировал на французских персоналистов, так и те с интересом относились к идеям русского философа, считавшего личность высшей ценностью.

В конце 1932 г. начал выходить журнал французских персоналистов «Esprit» («Дух»), и уже в 1933 г. Бердяев написал рецензию на

первые номера журнала. В 1935 г. он в том же журнале «Путь» опубликовал свою рецензию на сборник статей Э. Мунье «Персоналистская и коммунитарная революция». Связь персонализма Э. Мунье с критикой современного общества была близка Бердяеву, его общему мировоззрению. Однако Бердяеву не хватало в философии Мунье идеи творчества как основы личности, но в остальном французский персоналист ему близок и интересен, и, прежде всего, тезисом о том, что персонализм имеет социальную позицию.

Если Бердяев внимательно следил за новыми идеями Э. Мунье и его единомышленников, то схожее отношение было и со стороны французских персоналистов. Например, когда в конце жизни Э. Мунье написал известный труд «Персонализм» (1949), то, подводя некоторые итоги в развитии персоналистической философии, он указал на целый ряд влияний и схожих течений, среди которых важное место заняли книги Н.А. Бердяева.

Основой для диалога между Н.А. Бердяевым и Э. Мунье были некоторые их философские взгляды, общие для обоих мыслителей. Так, например, Н.А. Бердяев в книге «Смысл творчества» (1916) выдвинул тезисы «философия как творческий акт» и «философия не наука и не должна быть научной», а Э. Мунье на ту же тему утверждал, что персонализм не является научной системой, а только идейной позицией. Кроме того, у Н.А. Бердяева и Э. Мунье есть пересечения в оценках современности, в частности в отношении к общественным системам и государствам, отрицающим ценность и значение личности. Можно предположить, что чтение журнала «Esprit» в 1932–1933 гг. и сотрудничество с ним в качестве автора повлияло на некоторые темы и формулировки Бердяева в его книгах 1930-х гг.

Прежде всего, обращает внимание тот факт, что в 1930-е гг. Н.А. Бердяев стал активно противопоставлять персонализм индивидуализму. Возможно, именно Э. Мунье привлек внимание Бердяева к этой проблеме, которая у русского мыслителя получила оригинальную разработку. «Новая христианская духовность», которую обосновывал Бердяев, предполагала активную общественную деятельность и необходимость социальных реформ. Выполнить такую задачу можно только, если продумать связь между личностью и обществом, что Бердяев и сделал в книге «Я и мир объектов» (1934).

Если общество относится к миру объективации, то выход из изоляции для Бердяева возможен в общении между «я». Бердяев развил концепцию общения, противопоставляя не только общество и обще-

ние, но и сообщение (коммуникацию) и общение (коммунион). Прежде всего, Бердяев описал свое понимание личности — как духовной и смысловой категории, которая конструируется сверхличным бытием и выходит за границы объективации в обществе. Бердяев предложил понимать отношения между личностью и обществом аксиологически: личность есть верховная ценность, а все другие ценности, порожденные человеком и объективированные в мире, отличаются от живой личности. Такое положение вызвано противоречивостью личности. Выход из противоречия между личным и социальным, из подавленности миром объектов для Бердяева возможен через личные, духовные связи, преодоление прежних родовых отношений.

Реализация полноценного духовного общения между личностями есть задача того персонализма, который проповедовал Н.А. Бердяев в 1930-е гг. О коммуникации как важной проблеме персонализма писал и Э. Мунье. Он считал, что коммуникация между личностями есть первичный опыт, который следует развивать, для чего предложил свою идейную программу. Н.А. Бердяев и Э. Мунье дополняют друг друга, развивая заочный диалог. Вместе с тем, есть некоторые принципиальные отличия в точках зрения и личных подходах. Если Э. Мунье предлагал совершить «коммунитарную» революцию, то Н.А. Бердяев остался верен своему убеждению, что персонализм основан на аристократическом принципе, при этом он подчеркивал, что учит не о социальном и родовом, а о личном аристократизме. Однако объединяло Бердяева и Мунье признание личности как высшей ценности и то, что общность преодолевает эгоизм. Персонализм Н.А. Бердяева и Э. Мунье — это два родственных взгляда на проблему личности, которая оказалась актуальна как для русской, так и для французской философии.

Литература

- Berdiaeff N. Vérité et mensonge du Communisme // *Esprit*. 1932. № 1. p. 104-128.
- Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989.
- Бердяев Н.А. Журнал «*Esprit*» и духовно-социальные искания французской молодежи // *Путь*. 1933. № 39. С. 78-82.
- Бердяев Н.А. Emmanuel Mounier. Revolution personaliste et communautaire // *Путь*. 1935. № 49. С. 86-88.
- Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994.
- Мунье Э. Персонализм // *Французская философия и эстетика XX в.* М.: Искусство, 1995.
- Мунье Э. Манифест персонализма. М.: Республика, 1999.
- Berdiaeff HYPERLINK «<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k30000k/f107.item>»N. Vérité et mensonge du Communisme // *Esprit*. 1932. № 1. P. 104-128.
- Berdiaeff N. Le Christianisme Russe et le monde moderne // *Esprit*. 1933. № 6. P. 933-941.

Климова С.М.

НИУ ВШЭ

ЭМИГРАЦИЯ VS. «СОВЕТЫ»: БОРЬБА ЗА ФИЛОСОФИЮ

Трагедия философии в России в ранний советский период была связана со многими обстоятельствами: с введением партийно-идеологических ограничений на «свободную мысль», с внутренней партийной борьбой, с общей научной неразберихой и коллапсом прежних образовательных и исследовательских институций, а также с болезненным созданием новых институциональных структур и новых программ обучения философии и гуманитарным наукам в целом.

Но, пожалуй, одной из самых трагических, была история взаимоотношений тех, кто уехал, с теми, кто остался. Эмиграция стала воспринимать себя не только в качестве стороннего наблюдателя за тем, что происходит в советской России, но и в качестве ее судьбы, носителя сакральной философской истины/традиции, потерянной, в их глазах, для тех, кто остался. Советская философия для эмиграции автоматически оказалась в ситуации «недофилософии», а ее представители, за небольшими исключениями, превратились в коммунистов-предателей.

Советские философы оказались в зеркальной ситуации идейной оппозиции, прибегая к аналогичным методам характеристики и оценкам своих коллег, оказавшихся по ту сторону «красной линии». Они вынуждены были черпать свои аргументы из традиционного ругательного набора, предложенного им партийной и философской элитой. Сюда входили языковые клише о «буржуазных» философах-идеалистах, застрявших в застойной исторической колее философии, не сумевших преодолеть традиционный консерватизм мышления и ее революционно-преобразовательный пафос. Предательство тех, кто уехал, было очевидно и для тех, кто остался.

Никто в начале 20-х годов еще не знал ни судьбу уехавших, ни судьбу тех, кто остался в недалекой исторической и жизненной перспективе. Никто не мог предположить, чем обернется «конформизм»

для многих и многих советских философов уже к середине 30-х годов. Русская история оказалась одинаково беспощадна и трагично-безразлична и к тем, кто уехал, и к тем, кто остался. Но в текущем моменте все выглядело иначе.

Одним из критиков советской философии был П. Прокофьев (иногда — Прокопьев, П.П. — псевдоним Д.И. Чижевского), развернувший борьбу против Советов на страницах журнала «Современные записки» (Париж, 1920–1940). Почти во всех своих критических статьях он подчеркивал отсутствие какой-либо философии (включая логику) в советских вузах и ее трансформацию в «советскую (красную) философию», представленную на страницах советского «странного журнала» [Прокофьев 1927, 481] — «Под знаменем марксизма» и в публикациях сотрудников Института Научной философии. Он характеризовал статьи советских философов воплощенным небытием или «чистым ничто, тенью тени реальности». Советская философия для него оксюморон и сосредоточие бездарности: «подъемный кран из соломы, мостовая из хлебного мякиша, масло из железных опилок», «нелепое... умствование из ничего и не о чем» [Прокофьев 1927, 482].

Он называл советских философов сбором «с бору, да с сосенки собранное — философское поколение» [Прокофьев 1930, 472]. Рассуждая о партийности советской мысли, как об одном из главных ее недостатков, Прокофьев обнажает, однако, устойчивое присутствие этого признака уже в русской философии. При этом не акцентирует внимания на *универсализм* этой «партийности», основанный на бинарном коде сознания, характерном для всей русской философии, начиная с бесконечных дискуссий славянофилов и западников и заканчивая дебатами диалектиков и механистов в ранний советский период. Советская философия, таким образом, в глазах эмиграции, оказалась логическим завершением партийных (идеологических) тенденций философствования дореволюционной России.

Однако, и его личная позиция (как и позиции многих философов-эмигрантов) не была исключением. Она была также идеологична и партийна. Он также использовал маятниковый «маховик» тотальных обвинений и разоблачений «красной профессуры», как это делали все предыдущие мыслители в отношении своих оппонентов.

Советская философия, безусловно, не осталась в долгу, также беспощадно и грубо разоблачая и осуждая своих коллег «с другого берега».

Пикантность ситуации придавал тот факт, что при этом советские философы не забывали попутно идейно осуждать и разоблачать друг друга, оказавшись в своем критическом раже зачастую не противниками, а единомышленниками со своими классовыми оппонентами с «того берега». Симметрия критики с двух сторон заключалась в ее пагубном воздействии на критикуемого. Одним из ярких примеров такой двусторонней критики стала полемика по поводу первой книги В.Ф. Асмуса «Диалектический материализм и логика» (1924), развернувшаяся и на страницах советских, и на страницах эмигрантских журналов.

Литература

Асмус 2010 — Асмус В.Ф. / под ред. Жучкова, И.И. Блауберг. М., Росспэн, 2010.

Прокофьев 1927 — Прокофьев П. «Советская» философия // Современные записки. Общественно-политический и литературный журнал. XXXII. Париж. 1927.

Прокофьев 1930 — Прокофьев П. Кризис советской философии // Современные записки. Общественно-политический и литературный журнал. XXXXIII. 1930.

Чижевский 1928 — Чижевский Д. Философские искания в советской России // Современные записки. Общественно-политический и литературный журнал. XXX-VII, Париж, 1928.

Попова В.С.

БФУ им. И. Канта

УЧИТЕЛЬ И УЧЕНИК: НИТИ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ ЛОГИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО ОПЫТА А.И. ВВЕДЕНСКОГО И Н.О. ЛОССКОГО

Александр Иванович Введенский и Николай Онуфриевич Лосский — учитель и его талантливый ученик, философски были не согласны практически ни в чем, активно и детально спорили. Но их объединяла преданность философии, приверженность делу развития профессиональной философии в России и философского образования, убежденность в необходимости укрепления научного статуса и междисциплинарных связей философии. Революционные события 1917 года разорвали кажущуюся на первый взгляд разнородной сферу философского многоголосья.

Можно констатировать, что в период эмиграции Лосский мало обращается ко взглядам учителя, даже в связи с теми или иными трактовками кантианства-неокантианства и даже в первые годы после отъезда из России. Так, например, в 1927 году Лосский публикует «Свободу воли». На страницах работы он нигде не упоминает позиции Введенского по исследуемой теме (которая была известным для ученика образом рассмотрена кантианцем в статье «Спор о свободе воли перед судом критической философии» в 1901 г.), хотя с Кантом и кантианцами интуитивист местами соглашается. В работе «Типы мировоззрений» (1931) Лосский упоминает учителя [Лосский 1931, 86–87], но вскользь, в половину страницы, указывая на некое «остроумное замечание одного русского философа». В «Чувственной, интеллектуальной и мистической интуиции» взгляды Введенского также не сильно заметны, хотя здесь Лосский все же характеризует работу Введенского «О пределах и признаках одушевления» как «замечательное исследование» [Лосский 1995, 193] и признает, что на формирование его концепции в молодости немаловажное влияние оказали лекции профессора Введенского. Конечно, концепция А.И. Введенского вошла в очерк «Истории русской философии», но и здесь почтение к наставнику не выразилась в виде пристального внимания к его учению и его исключительной роли. Означает ли это, что принципиальные философские расхождения полностью стерли какие бы то ни было идейные связи ученика с учителем, который остался в безвозвратном прошлом, в России, утраченной Лосским навсегда?

Содержательные расхождения мировоззрений учителя и ученика были существенны. Но есть метауровень их идейного взаимодействия — связи стилистические. Эпистемологический стиль можно определить как систему социокультурно и индивидуально-психологически обусловленных логико-методологических и риторических приемов, а также понятий и проблем, имеющих общность и преемственность в познавательном опыте, различающихся по мировоззрению ученых (см. подробнее, например [Пружинин, Щедрина ред. 2013]). Стиль философского мышления — это выражение эпистемологического стиля в конкретизированном применительно к философской составляющей интеллектуального творчества отдельного мыслителя виде. Общность практикуемых Введенским и

Лосским стилей философского мышления выражается в ключевых методологических пресуппозициях, общем тематическом и понятийном поле философствования. Вероятнее всего, некоторые черты стиля философствования передаются в виде «неявного знания» от учителя к ученику. Но эта преемственность логико-методологического опыта университетских философов Санкт-Петербурга все же может быть выявлена по целому ряду параметров.

Самым главным общим стилистическим устремлением Введенского и Лосского, пожалуй, можно считать представление о логике в системе знания и о её методологической роли, т.е. общность «образов логики». Если вынести за скобки трактовки различных частных логических вопросов, можно обнаружить, что логика у рассматриваемых философов предстает как система знания, ориентированная на развитие гуманитарного познания, совершенствование способа построения этого знания с выходом на эмпирический субъект. Можно сказать, что философов объединяла общая логическая культура. Рефлексивная форма логической культуры личности как совокупность качеств мыслеречевой деятельности, которые формируются под влиянием внешних идеалов научно-познавательных практик, имеет несомненную культурно-историческую обусловленность. Процессы формирования и реализация логической культуры просматриваются в оптике интеллектуальной истории, истории преподавания логики, истории её присутствия в культурном поле той или иной эпохи. И в данном случае интеллектуальный опыт Введенского и Лосского формировался и применялся именно в таком общем контексте. Оба философа были носителями профессионально-методологической формы логической культуры (см. подробнее об этом [Попова, Пушкарский, Сироткина 2020]), для которой характерно иметь научные разработки в области логики и логического, обнаруживать нетривиальное применение логических теорий и конструировать интеллектуальные практики на базе оригинальных логико-методологических разработок. Всё это было свойственной как Введенскому, так и Лосскому, хотя значение логических вопросов в их концепциях было различным.

В докладе предполагается на примере преемственности стилистических особенностей философского мышления Введенского и Лосского показать, что одним из факторов, скреплявшим, объе-

динявшим, имплицитно сохранявшим русскую интеллектуальную традицию университетской философии стало именно логико-методологическое идейное поле. В данном случае важно, что единство логико-методологической культуры проявляется в интеллектуальном опыте двух русских философов первой половины XX века, принадлежавших по своим взглядам различным гносеологическим традициям — кантианской (А.И. Введенский), интуитивистской (Н.О. Лосский). Осмысление логико-методологического опыта этих философов указывает на эффективность сформировавшегося тогда образа логики и логико-методологического стиля мышления. Этот опыт может быть востребован и сегодня, потому что постановка многих философских проблем, которые решались тогда и теми логико-методологическими средствами, снова выходит на первый план (например, проблема свобода воли, проблема чужого Я, проблема гуманитарной трактовки пространства и времени и т.д.).

Литература

Лосский 1927 — Лосский Н.О. Свобода воли. Париж: Ymca-Press, 1927.

Лосский 1931 — Лосский Н.О. Типы мировоззрений. Введение в метафизику. Париж: Современные записки, 1931.

Лосский 1995 — Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: Республика, 1995.

Попова, Пушкарский, Сироткина 2020 — Попова В.С., Пушкарский А.Г., Сироткина Л.С. Феномен логической культуры в России: прошлое и современность // Вестник РФФИ. Гуманитарные и общественные науки. 2020. №4. Октябрь-Декабрь. С. 55-68.

Пружинин, Щедрина ред. 2013 — Эпистемологический стиль в русской интеллектуальной культуре XIX–XX веков: от личности к традиции / Под ред. Б.И. Пружинина и Т.Г. Щедриной. М.: РОССПЭН, 2013.

Рыбас А.Е.

Институт философии СПбГУ

ИДЕИ В.А. ШТОФФА В КОНТЕКСТЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ НАУКИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА*

Работы В.А. Штоффа, ведущего представителя Ленинградской школы философии науки, представляют собой опыт критической рецепции актуальной научно-философской и позитивистской мысли Европы и США. В монографии «Моделирование и философия» (1966) он сконцентрировал свое внимание прежде всего на исследовании роли моделей и моделирования в научном познании. Предлагая собственную концепцию, Штофф обосновывает ее посредством скрупулезного анализа историко-философского и научно-исследовательского материала и при этом полемизирует с наиболее известными западными философами. Эта полемика представляет сейчас особый интерес, поскольку на основе ее изучения можно говорить как о влиянии европейской философии на отечественных философов, так и о том, что критические замечания советских философов не осталась без внимания на Западе.

В монографии Штоффа всестороннее рассматривается метод моделирования, который трактуется не столько как продукт современной научной мысли, сколько как универсальный метод философского и научного познания. Ссылаясь на то, что этим методом, осознанно или нет, пользовалось мыслящее человечество всегда, на всех этапах своего интеллектуального развития, Штофф указывает на многозначность термина «модель» вследствие привычки использовать этот термин в различных сферах научной и ненаучной деятельности. Изначально свою задачу Штофф формулирует весьма скромно: дать четкое и адекватное определение термина «модель» и затем описать специфику моделирования как метода, средства и формы научного и философского познания. Однако реализация этой задачи потребовала от него затронуть целый ряд смеж-

* Тезисы написаны при поддержке гранта РФФИ № 20-011-00144 «Теоретическое наследие философии в Ленинграде-Петербурге. Вторая половина XX века».

ных тем, в результате чего исследование, посвященное, казалось бы, частному гносеологическому вопросу, превратилось в подробное обоснование особой философской позиции. Так, Штофф, размышляя о месте моделей в реальных и мысленных экспериментах, подробно останавливается на вопросах, касающихся соотношения чувственного и логического, эмпирического и теоретического, выясняет возможность и границы научного описания и объяснения, измерения, наблюдения и эксперимента и предлагает развернутую классификацию моделей — от вещественных до абстрактных, рассматривает проблемы истинности и наглядности научных моделей, показывает, что модельный эксперимент является критерием истинности теории, выступает способом интерпретации и научного объяснения, средством экспериментального исследования и т.д. В результате процесс познания был истолкован преимущественно как опыт моделирования объекта, а научная теория — как такое истолкование объективной реальности, в котором важное место отводилось и субъективному фактору. Тем самым была заявлена новая проблематика, продумывание которой привело к созданию динамической системно-структурной концепции, диалектически связавшей процесс познания и его предметность.

Оригинальность этой концепции обуславливается, как минимум, двумя теоретическими установками, которыми Штофф стремился руководствоваться в течение всей своей научно-философской деятельности. С одной стороны, он развивал ленинскую теорию отражения, считавшуюся в официальном советском марксизме основным аргументом в пользу научности философии, поскольку эта теория была направлена против агностицизма и субъективизма, с другой стороны, он опирался на атрибутивное истолкование материи, предложенное В.И. Свидерским. Понятия «модели» и «моделирования» как раз и позволили Штоффу осуществить синтез теории отражения и атрибутивной концепции материи (которая иногда, вследствие определенной редукции, называется «отологической»). «Под моделью, — писал Штофф, выражая свою точку зрения, — понимается такая мысленно представляемая или материально реализованная система, которая, отображая или воспроизводя объект исследования, способна замещать его так, что ее изучение дает нам новую информацию об этом объекте» [Штофф 1966, 19]. Таким образом, моделирование реализуется на практике не только как создание

субъективно значимой схемы упорядочивания опыта, или потока эмпирических данных, но и как отражение объективной реальности. При выполнении соответствующих условий удобство представления сущего в качестве логически упорядоченной системы не препятствует его познанию, а, наоборот, во многом способствует ему. Отражение в данном случае является диалектическим, т.е. оно мыслится как сложный и противоречивый процесс взаимодействия чувственного и рационального познания, мыслительной и практической деятельности человека, как процесс, в котором человек не пассивно приспосабливается к внешнему миру, а сам воздействует на него, преобразуя и подчиняя его своим целям. Акцент на моделировании как принципе познания помогает Штоффу подчеркнуть активность субъекта, его заинтересованность в познании, которая, в свою очередь, обуславливается не только стремлением построить объективно истинную картину мира (как если бы в ней «не было человека»), но и сугубо человеческими, или же субъективными, причинами и мотивами. Сбрасывать со счетов эти субъективные параметры, делает вывод Штофф, нельзя.

В ряде последующих публикаций («Методологические аспекты материалистической диалектики», 1974; «Проблемы диалектики», 1976; «Диалектика материального мира», 1985) Штофф настаивает на комплексном понимании философии. С его точки зрения, философия — это не только и не столько познание наиболее общих законов материальной и социальной жизни, но и понимание ценностной трансформации полученных сведений об окружающем мире в сознании человека. Функции философии, следовательно, многообразны. Прежде всего, Штофф выделял мировоззренческую и методологическую функции, считая их основными. Мировоззренческая функция многосоставна, она включает в себя онтологический, гносеологический и социологический аспекты. Методологическая функция также представляет собой структуру, элементами которой являются общеметодологический, логико-методологический и аксиологический аспекты. Согласно Штоффу, все функции философии органично сочетаются друг с другом и дополняют друг друга, так что аналитическое исследование какой-либо из сторон философского знания предполагает обращение и ко всем остальным сторонам, а также исходит из понимания предметности

философского познания в целом. В связи с этим вполне логично обращение к социально-культурной проблематике и к герменевтической проблематике человеческого понимания и общения, которое стало доминирующим в поздних работах Штоффа. Так, в статье «О соотношении объяснения и понимания в методологии общественных наук», написанной в соавторстве с Ю.М. Шилковым [Штофф, Шилков 1984], затрагиваются вопросы гуманитарного познания и делается вывод о необходимости учитывать как объективные, так и субъективные, как социально-исторические, так и индивидуально-личностные, как логические, так и эмоциональные, как познавательные, так и коммуникативные факторы.

Литература

Вяккерев 1997 — Вяккерев Ф.Ф. Идеи и концепции Ленинградской онтологической школы // Вече: Альманах русской философии. Вып. 9. СПб., 1997. С. 190–200.

Штофф 1966 — Штофф В.А. Моделирование и философия. М.; Л.: Наука, 1966.

Штофф, Шилков 1984 — Штофф В.А., Шилков Ю.М. О соотношении объяснения и понимания в методологии общественных наук // Философские науки. 1984. № 2. С. 59–67.

Сидорина Т.Ю.

НИУ ВШЭ

ТЕХНИЧЕСКИЙ АПОКАЛИПСИС: ПРОГНОЗЫ РУССКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ

Всогласии с темой предстоящей конференции, я обращаюсь к актуальным (в условиях современных трендов социального развития) вопросам технической перспективы, истокам его рассмотрения в русской философии рубежа XIX–XX вв. в ее сопоставлении с интеллектуальным наследием западноевропейской мысли данного периода.

Говоря о философии техники (и собственно, ее гуманитарной или культурфилософской составляющей как направлении философии XIX–XXI вв.), мы отмечаем, что само это направление зарождалась практически одновременно в отечественной и западноевропейской

(прежде всего в немецкой) философской традиции. В этом ключе мы опираемся на понимание того, что представители русской философской традиции работали в единстве с гуманитарным направлением философии техники на Западе и вместе с ним анализировали причины и последствия социокультурного кризиса, а также рисков, вызванных технократическим трендом.

В русской философской мысли мы находим истоки критического анализа технического развития и его последствий (Вл.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, П.Б. Вышеславцев, Евг.Н. Трубецкой, М.О. Гершензон), впоследствии получившие развитие в концепциях философов рубежа XX–XXI вв.

Позиции русских философов мы можем сегодня рассматривать в качестве основы переоценки вектора технического развития, разработки подходов к противостоянию нарастающей технической экспансии и императивной технократической перспективы прежде всего как экзистенциальной и культурной трансформации, меняющей отношения между человеком и миром.

Гуманитарное направление философии техники (первая половина XX в.) — представляет собой значимое наследие философской и социальной мысли. Особенностью русской рефлексии о технике мы можем назвать эсхатологический подход к интерпретации технического развития и его перспектив, тревогу за человека и его существование, за будущее человечества. В докладе на конференции мы предполагаем рассмотреть обращение к вопросу о технике таких представителей русской философии XX века, как Н.А. Бердяев и Б.П. Вышеславцев, которые анализировали современный им этап технического прогресса, высказывали обоснованные опасения, оценивали возможные последствия, и оказали влияние на современное развитие философии техники в России и на Западе.

Ткаченко И.Н.

независимый исследователь

О РАЗРЕШЕНИИ ПСИХОФИЗИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМЫ АНДРЕЕМ БЕЛЫМ

Рассмотрению психофизической проблемы Андрей Белый посвятил свою статью «О границах психологии», написанную им в 1904 году, но впервые опубликованную только в сборнике «Символизм», вышедшем в 1910 году. Эта статья имела своей целью негативное обоснование символической теории, как и весь данный сборник. Позитивному обоснованию символизма были посвящены его следующие две книги, «Арабески» и «Луг зеленый», которые не должны нас сейчас интересовать. Статья Белого производит впечатление работы, написанной профессиональным психологом, в особенности, если сравнивать ее с современными ей психологическими работами, и представляет несомненный интерес даже в настоящее время. В комментариях к статье, написанных в 1909 году, которые занимают больше места, чем сама статья, он показывает достаточно хорошую осведомленность в психологических и философских вопросах, ссылаясь на большое количество различных источников. Однако пониманию статьи сильно мешает конспективный стиль изложения, вообще говоря, не характерный для автора, в том числе и для других его статей, помещенных в этом же сборнике.

Интерес А. Белого к психологическим проблемам являлся совсем не случайным, если учесть его семейное воспитание и весьма специфическое образование, полученное им на физико-математическом факультете Московского университета, о которых он подробно рассказывает в своих воспоминаниях. Мы должны сначала разобраться в философских основаниях психологических взглядов А. Белого. Несомненно, из всех философов наиболее сильное влияние на него оказал Ф.Ницше, но в данном случае куда большее значение имела философия И. Канта и Г. Риккерта.

Белый обсуждает достаточно актуальный в его время вопрос, не потерявший своей значимости и сейчас: должна ли теория по-

знания основываться на психологии, или, наоборот, психология должна основываться на теории познания? В этом вопросе он отдает безусловное предпочтение гносеологии и занимает выраженную антипсихологическую позицию. Однако в своих воспоминаниях он заявляет, что и психология, и теория знания являлись для него отклонениями от выбранной центральной линии символизма.

В статье «О пределах психологии» Белый обзрывает различные определения бессознательного, предлагавшиеся Лейбницем, Фихте, Гегелем, Шопенгауэром, Гартманом, Фехнером и другими авторами и приходит к отрицательному понятию бессознательного как чистого ничто. С другой стороны, чистый субъект познания также является предельным отрицательным понятием, лишенным собственного содержания. Таким образом, содержание сознания заключается между Сциллой бессознательного и Харибдой чистого сознания, а сознательное и бессознательное являются соотносительными понятиями.

Однако основное содержание работы составляет рассмотрение различных вариантов решения психофизической проблемы, самым обоснованным из которых признается параллелистское решение, которое кажется «наиболее трезвой доктриной», но и оно не является вполне удовлетворительным. Белый рассматривает «ходячие нападки» на параллелизм, связанные с его узким пониманием, которые не затрагивают саму параллелистскую доктрину. Наука принимает параллелизм в самом общем виде, как руководящую нить исследований, а не как теорию, определившуюся в деталях.

В конце концов, психология оказывается всего лишь «ложным маяком», не способным привести к познанию внутреннего мира человека, который открывается нам только посредством символов. Это и есть, собственно, негативное обоснование символизма, ради которого и была написана вся статья.

Разумеется, концепция символического познания еще не означает утверждения кантовского агностицизма как такового, поскольку касается только возможностей рационального познания, которому здесь ставятся пределы. В статье «Критицизм и символизм» Белый высказывает весьма критическое отношение к кантовскому агностицизму. Однако он оставляет в стороне вопрос о том, а какое может быть в данном случае символическое познание?

Литература

- Балановский В.В. И. Кант и К.Г. Юнг о невозможности научной психологии // История философии. Т. 21. № 2. 2016. С. 20–34.
- Белый А. На рубеже двух столетий. М.: Художественная литература, 1989.
- Белый А. Между двух революций. М.: Художественная литература, 1990.
- Белый А. Символизм. М.: Культурная революция; Республика, 2010.
- Белый А. Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. Воспоминания о Штейнере. М.: Республика, 2000.
- Геффдинг Х. Философские проблемы. М.: Творческая мысль, 1905.
- Кант И. Метафизические начала естествознания // Кант И. Собр. соч. В 8 т. Т. 4. М.: Чоро, 1994. С. 247–372.

Раздел III.

**Русская философия
в эмиграции**

Бессчетнова Е.В.

НИУ ВШЭ

РУССКАЯ ЭМИГРАЦИЯ И СВЯТОЙ ПРЕСТОЛ: МАТЕРИАЛЫ ИСТОРИЧЕСКОГО АРХИВА КОНГРЕГАЦИИ ПО ВОСТОЧНЫМ ЦЕРКВЯМ

Много написано об отношениях между Святого Престола с русским миром не только на религиозном или богословском уровне, но и геополитическом и экономическом уровнях.

Настоящее выступление посвящено восприятию в Ватикане русской духовной культуры XX века, то есть будет показано как русский мир воспринимался в Ватикане через творческую деятельность русской эмиграции, и как благодаря русской эмиграции произошел ренессанс интереса Святого Престола к русской культуре.

Русские эмигранты стали частью комплексного культурного феномена интеграции традиции православной художественной культуры и русской религиозной мысли в западноевропейский контекст. Русские философы Вяч.И. Иванов, Ю.Н. Данзас, художники Л.М. Браиловский и Р.Н. Браиловская, искусствовед М. Крашениникова, религиозные деятели Д.В. Кузьмин-Караваев и В.В. Абрикосов, дипломат и религиозный деятель А.Н. Евреинов, переводчик и издатель И.М. Поснова и др. были видными деятелями русского католического зарубежья.

Святой Престол в XX в. с особым интересом относился к деятельности русских философов С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, Н.С. Арсеньева, С.Л. Франка. Для многих художников, архитекторов, писателей и философов поддержка Римско-католической церкви была единственной возможностью для продолжения своей деятельности и сохранения традиции русской культуры и мысли, невозможной на родине в связи с радикальной сменой политического строя и идеологии после Октябрьской революции. Они видели в этом особую миссию по возрождению «Третьего Рима».

Уникальные данные о диалоге Святого Престола и русской эмиграции содержатся в фондах Архивов Ватикана (Апостольском Архиве Ватикана, Историческом архиве отдела по взаимодействию со

странами государственного секретариата Ватикана, Историческом архиве Конгрегации Восточных Церквей Ватикана.

Хранящиеся в Архивах материалы содержат ценную информацию о проекте Русской церкви Ватикана, истории создания Русского католического экзархата, характере взаимоотношения Римско-католической церкви и русской эмиграции в 20-50-е годы XX в., проектах русских эмигрантов по сохранению традиции русской духовной культуры в западноевропейском обществе, об истории постреволюционной России, различных миссионерских и гуманитарных проектах Святого Престола в России, об истории организации помощи русским эмигрантам со стороны Святого Престола, воспоминания и дневниковые записи о дореволюционной России, её интеллектуальной и культурной жизни, рукописи, фотографии, картины, чертежи и др. архивные материалы, способные существенно дополнить наследие русской эмиграции.

В докладе будет представлен обзор фондов архивных материалов, имеющих отношение к наследию русской эмиграции и её контактам с Ватиканом и позволяющих определить обширный социокультурный контекст, в условиях которого стали возможны контакты и сотрудничество русской православной и католической культуры. Будут показаны обстоятельства возникновения многогранной сети взаимодействия между русскими эмигрантами и Святым Престолом, специфика восприятия интеллектуальных, богословских, культурных и художественных экспериментов и ключевых идей первой половины XX в. в среде русской эмиграции при непосредственной её встречи с западноевропейским миром (в частности с католическим миром). Также будет произведена попытка выяснить, в какой степени национальные аспекты социокультурных связей русской эмиграции повлияли на интеллектуальное, культурное и художественное пространство XX в.

Вакулинская А.И.

ФГКП МГИК

РЕАЛЬНОСТЬ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА В ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВОМ УЧЕНИИ ИВАНА ИЛЬИНА

Начало прошлого столетия в России можно назвать периодом расцвета гуманитарной мысли. В конце XIX — начале XX века развитие философии, юриспруденции [Жуков 2019, 134], социологии, психологии не только было на уровне европейских стандартов, русские ученые могли даже предвосхищать те идеи, которые позже начинали набирать популярность за рубежом. Даже в первые годы после прихода к власти большевиков гуманитарная наука продолжала свое развитие по инерции, пока в этот процесс не был оборван построением жесткой советской идеологии [Шпет 2009, 9-188], ради поддержания и внедрения в массы которой было загублено много интересных и перспективных начинаний.

Областью знаний, которая, безусловно, наряду с прочими стала жертвой большевистских гонений, является и философия права. Путь данной научной отрасли и без того не был гладким [Моцелков 2011]. Даже сегодня можно констатировать, что окончательного методологического обособления данной научной области, стоящей на стыке философского и юридического знания, до сих пор не произошло [Марченко 2014, 3–15]. Еще в начале XIX века в работе «Философия права» Гегель указывал на то, что данная отрасль должна стать частью философии. В свое время великому немцу вторил последний на момент конца XIX века русский гегельянец — Б.Н. Чичерин, написавший одноименную книгу. Данную работу Чичерина высоко оценивал будущий глава школы «возрожденного» естественного права П.И. Новгородцев, как вклад в альтернативное юридическому позитивизму видение правовой нормы.

Школа Новгородцева, идеи которой распространялись далеко за пределы юридического факультета Московского императорского университета, объединила целую плеяду русских юристов, которых оправданно можно именовать философами права [Шпет 2010, 223–224]. Для И.А. Ильина, также как и для многих последователей Павла

Ивановича, понятие «естественного права», безусловно относилось к сфере идеального и метафизического, этического. Роль и значение естественного права, в основном, сводились к тому, чтобы служить идеалом, ориентиром жизни индивида/индивидов.

Важным теоретическим моментом, который так или иначе должен был быть разрешен любым философом права, является вопрос о том, как возможно объяснить общедоступность трактовки естественного права, укорененного в этике, когда люди обособлены. Вопрос о нравственно-должном основании, заложенном в человеке, был в свое время пояснен Кантом, а вопрос о тотальности права разрешался Гегелем. Первый синтез их идей встречался в концепции П.И. Новгородцева [Новгородцев 2000]. Данный синтез присущ и Ильину, однако он дополнен феноменологическим подходом (который рассматривается мыслителем значительно шире, чем его трактовал Э. Гуссерль).

В понимании И.А. Ильина «добро есть объективно ценное душевное состояние, осуществляющееся через лично субъективное признание в акте очевидности» [Ильин 2014, 376]. Зло является лишь проявлением добра, которое в свою очередь является предметом воли. Рассмотрение добра как формы должного является задачей морального учения. Известные немецкие моралисты Кант и Фихте рассматривали добро как должное, таким образом отодвигая осуществление добра в бесконечность [Гегель 1978; Новгородцев 2000]. Ильин указывает на то, что в основе такой морали лежит ошибочное указание на то, что высшая форма добра проявляется в долженствовании. По мнению философа, добро мыслится не только как категория долженствования, но и как категория бытия, в связи с чем мораль не может являться высшей ступенью в учении о добре. Обращаясь к истории этики, Ильин указывает на важное место воли, которая понималась «как начало разумное, как сознательное стремление к добру». Воля противопоставляется инстинктивному хотению, целью последнего, является достижение приятного. В сфере нравственного противопоставление воли и хотения снимается; душа обогащается духовным содержанием. Свобода воли в полной мере осуществляется человеком в тот момент, когда он подчиняет свое поведение законам нравственности, являющимися объективной основой человеческой природы (духа).

Само собой разумеется, что не все люди могут обладать совершенной волей, существует право на ошибку, слабость, в силу чего полно-

ценная реализация естественного права в жизни невозможна. Появляется такое понятие как естественное право с изменяющимся содержанием, однако, оно не было характерным для философии права И.А. Ильина. Эмпирически реализовать естественное право мы не можем, но это не значит, что оно не может существовать в сознании людей и продолжать быть ориентиром. В своей концепции Ильин больше сосредотачивается не на том как обосновать реальность права, а на том, как эту реальность сделать осязаемой для индивида, общества. Так как только через человека добро или зло объективируется в мире [Захарцев, Масленников, Сальников 2018, 164–175]. В силу чего он обращается к понятию правосознания, которое нельзя приравнять к уровню осведомленности о нормах права, действующих в том или ином государстве. Правосознания по Ильину — это возможность знать и принимать нормы как ценности, направлять свою волю на их исполнение. Именно в этой сфере, по словам В.Н. Жукова, гносеология права Ильина переходит, в некотором роде в онтологию права [Жуков 2017, 130].

Литература

Гегель 1978 — Гегель Г.В.Ф. О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве // Гегель Г.В.Ф. Политические произведения. М.: Изд. Наука, 1978. С. 185-275.

Жуков 2017 — Жуков В.Н. Русская философия права: от рационализма к мистицизму. М., 2017.

Жуков 2019 — Жуков В.Н. Философия права. М.: Мир философии, Алгоритм, 2019.

Захарцев, Масленников, Сальников 2018 — Захарцев С.И, Масленников Д.В, Сальников В.П. Становление Логоса права в античной философии // Мир политики и социологии. 2018. № 3-4. С. 164–176.

Ильин 2014 — Ильин И.А. Введение в философию права // Философия как духовное делание: [курс лекций]. М.: ПСТГУ, 2014. С. 229–462.

Марченко 2014 — Марченко М.Н. К вопросу об определении понятия и характера философии права // Вестник Московского университета. Серия 11. Право. 2014. № 3. С. 3–15.

Моцелков 2011 — Моцелков Е.Н. История философии права в университетском образовании России (XIX — начало XX в.). М.: МАКС Пресс, 2011.

Новгородцев 2000 — Новгородцев П.И. Кант и Гегель в их учении о государстве и праве. СПб.: Алетейя, 2000.

Шпет 2009 — Густав Шпет, ГАХН и интеллектуальная среда 1920-х гг. // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2006–2007, [т.] 8. / Под ред. М.А. Колерова и Н.С. Плотникова. М.: Модест, 2009. С. 9–188.

Шпет 2010 — Шпет Г.Г. Философская критика: отзывы, рецензии, обзоры / Отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2010.

Волков А.В.

СФИ

ОТ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ОБЩЕСТВ К БРАТСТВУ СВ. СОФИИ: ЭВОЛЮЦИЯ ИЛИ РЕВОЛЮЦИЯ?

Религиозно-философские общества Москвы, Киева, Петербурга и других городов представляют из себя ответ интеллигенции на насущные проблемы церкви и общества в их взаимосвязи. Возникая как отклик на революцию 1905–1907 гг. они обозначают круг вопросов, поставленных интеллигенцией, чающей Небесного Града, и не решённых в церкви.

Московское религиозно-философское общество в разные периоды своей деятельности ставило для себя задачи, соответственно которым можно выделить обобщить преобладающую проблематику: характерная более для раннего этапа деятельности общества апологетика христианства в полемике с атеистической интеллигенцией, более свойственная для зрелого периода деятельности — формирование традиции русской религиозной мысли через портреты крупнейших религиозных учителей интеллигенции, и важная для всех периодов общества тема выявления разных аспектов жизни церкви и ключевой её проблемы — зависимости церкви от государства, также многие доклады были посвящены различным формам религиозного опыта и культуры.

Санкт-Петербургское религиозно-философское общества так же, как и Московское уделяло большое внимание проблемам церкви и порабощённости её государством. Важным аспектом этой темы стало обсуждение церковной реформы, проходившее в последние годы деятельности Общества. Одной из стержневых тематических линий стало обсуждение проблем Нового религиозного сознания прежде всего контексте вопроса о религиозном значении исторической церкви и религиозных задачах, стоящих перед общественностью.

Киевское религиозно-философское общество, более тесно связанное с духовными учебными заведениями, преимущественно рассматривало проблемы религиозного движения в России прежде

всего в отношении интеллигенции к церкви, и необходимого реформирования церкви. Немало времени уделялось и осмыслению основ христианской жизни и веры.

Вполне закономерно в период начала первой мировой войны в обществах идёт активное обсуждение религиозного значения войны, в котором костяк МРФО, за исключением Е. Трубецкого, стоит на позициях религиозного патриотизма, тогда как СПБРФО преимущественно придерживается универсалистских позиций.

Революция февраля, а потом и переворот октября 1917 г. показал острую актуальность религиозных вопросов, и слабость церковной проповеди, не сумевшей остановить атеистического бунта.

Представители религиозно-философских обществ, вынужденно оказавшись за границей ощущают религиозное родство и объединяются в экстерриториальное братство Св. Софии, идея которого и первые попытки его собирания прошли ещё в пореволюционной России.

Братство Св. Софии представляет собой не только остатки просвещённой религиозной общественности, потерпевшей неудачу в своих чаяниях относительно пути России, но оно становится прежде всего центром христианской мысли и наставления христианской молодёжи в эмиграции.

Несмотря на общность религиозно-философского пути собравшейся в братство интеллигенции большинство отвлечённых вопросов о пути христианства остаются в канувшей царской России. Братству остаётся только осмыслить смысл и потенциалы царской власти в России.

Другой линией становится духовное осмысление пути русской эмиграции в контексте «оцерковления» всей жизни. Также эта линия видится особенно актуальной в полемике с католичеством.

Таким образом можно сделать выводы о том, что ключевую проблематику религиозно-философских обществ не удаётся вписать в контекст жизни в советской России и эмиграции. Она оказывается не нужной и не жизнеспособной на страницах новой истории павшей России. Самой большой ценностью, которую удаётся вывести из России оказывается живой опыт веры и ответственности за церковь, который помогает сформировать новые задачи общественной жизни в новых условиях.

Газнюк Л.М.

НИУ БелГУ

ТРАНСФОРМАЦИЯ ИДЕАЛА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФСКИХ ПОИСКАХ Н.А. БЕРДЯЕВА

В современных контекстах социального развития с необходимостью возникает необходимость решения в теоретическом и практическом плане проблемы идеала как социокультурного феномена в дискурсе Модерна и Постмодерна, начиная от онтологического и гносеологического понимания идеала как единства смыслов, задаваемых структурами социума, до социально-философского рассмотрения феномена идеала, становящегося плюральным миром человеческого бытия и социального взаимодействия. Персоналист Н.А. Бердяев отмечал, что в общественном сознании на рубеже XIX–XX веков почти исчез идеал человека. Анализируя исторические типы идеалов человека, Бердяев указывал, что в прошлые эпохи образцом был идеал цельного человека. Так, в античный период был воспет идеал мудреца, содержащий в себе целостное отношение к жизни и духовную победу над страданием и злом жизни, достижение внутреннего покоя. В этом идеале центральное место придавалось интеллекту, знаниям, просветлённости. Кроме того, идеал мудреца был присущ не только народам Древней Греции и Рима, но также и Востоку — Китаю, Индии. Христианский мир сформулировал идеал святого, то есть просветлённого человека, одержавшего победу над своей животной природой. В то же время христианское Средневековье создало образ рыцаря, который жертвенно служит своей вере и идее. Что касается идеального образа человека Нового времени, то Бердяев делает вывод, что такового вообще не существует. Новая история не создала идеала человека. К примеру, идеальный образ гражданина не может быть расценен как образ мудреца, святого или рыцаря, поскольку он слишком связан с политической жизнью общества. В то же время появился ряд профессиональных образов человека, нуждавшихся в определённых идеалах: образ учёного, артиста, политического деятеля, хозяина-предпринимателя, рабочего. И именно последний образ — рабочего — и пытались в советскую эпоху превратить в целостный идеальный образ «товарища», который был призван заменить

образы мудреца, святого и рыцаря. При этом, как отмечает Бердяев, в образе «товарища» совсем гаснет образ человека, искривляется образ и подобие Божие. Следовательно, для Нового и Новейшего времени характерно дробление цельного образа человека на ряд профессиональных образов и идеалов, в которых целостность исчезает. Однако идеал человека, по мнению Бердяева, — это в первую очередь идеал личности. «Идеал общества есть идеал, производный от идеала личности. Духовное общество есть реальность, но реальность, сросшаяся с личностями. Идеальный образ человеческой личности есть раскрытие образа и подобия Божия в человеке. Идеальный образ человека есть образ Божий в нём. И этот образ есть образ целостный, а не раздробленный» [Бердяев 1993, 211]. Бердяев отмечает, что элементы святости и рыцарства должны быть дополнены в человеке новым элементом, в котором человек должен раскрыться во всех своих потенциях — элементом творчества. Идеальным он называет образ человека-творца, реализующего своё призвание в мире и ниспосланные ему Богом дары во имя служения Богу. Человек, по мнению философа, не только не имеет права зарывать свои таланты в землю, но и обязан героически бороться за реализацию своего творческого призвания против социальной обыденности [Бердяев 1993, 210–212].

Как показывает история, человечество иногда ориентировалось на отдельные, крайние и порой совершенно противоположные идеалы своего развития, предпочитая то физическое, то духовное, то свободу, то аскетизм и т.д. Именно поэтому, учитывая «разорванность» идеалов, великие мыслители и характеризуют историю как драматический процесс изменения отдельных абстрактных идеалов, каждый из которых в своём осуществлении находит свою односторонность и тем самым свою несостоятельность и потому уступает место другому. Как идеалы человека, так и общественные идеалы должны пониматься и определяться в гармонии и всесторонности: духовные в сочетании с материальными, внутренние — с внешними.

Однако история идёт своим ходом и, анализируя предпосылки и последствия любых революционных событий, Н. Бердяев отмечал, что каждый народ совершает революции, опираясь на тот духовный багаж, который он накопил в своём прошлом, наполняя революцию своими грехами и пороками. В связи с этим революции проходят на поверхности жизни и существенно ничего не меняют и не открывают, а лишь обнаруживают скрытые болезни народного организма, по-но-

вomu переставляют все те же элементы и представляют старые образы в новом облике. Революция представляет собой разновидность маскарада, во время которого стоит сорвать маски, и можно сразу же увидеть знакомые лица. В то же время новые души рождаются гораздо позже, после глубокого переосмысления опыта революции [Бердяев 1918]. В человеческом уме всегда отслеживалась утопическая жажда идеала. И совершенно очевидно, что бесконечная свобода могла существовать только на территории совершенного общественного порядка.

После революционных событий 1917 года постепенно создавался культ революционной святости, имевший своих святых и свои догматы, даже сомневаться в которых в течение длительного времени не разрешалось. Однако, как отмечал Н. Бердяев, революционная святость не настоящая, поскольку это обманчивая видимость святости. Однако никогда в революционной святости не происходило истинного преображения человеческой природы, второго духовного рождения, победы над внутренним злом и грехом; никогда в ней не ставилась и задача превращения человеческой природы. Человеческая природа оставалась старой, находилась в рабстве у греха и дурных страстей, и хотела достичь новой, высшей жизни чисто внешними, материальными средствами. Традиционная революционная святость есть безбожная святость. Это безбожная претензия достичь святости одним человеческим и во имя одного человеческого. На этом пути калечится и падает образ человека, ибо образ человека есть образ и подобие Божие» [Бердяев 1918].

Таким образом, Бердяев подчёркивал, что, будучи феноменом религиозного порядка, революция 1917 года пыталась одновременно решить вопрос о Боге. В данном случае она носила не антирелигиозный характер, как революция во Франции или, напротив, религиозный — как в Англии. Русское утопическое сознание претендовало не на достижение временных изменений и достижение переходных состояний, а на окончательное решение вопроса об установлении царства Божьего на земле. Однако индивидуальная судьба каждого человека, конечно, не состоит в прямой взаимосвязи с фактом погруженности в революционное сознание, которое в то время претендовало на то, чтобы стать заменой религии. Анализируя революцию как социальный феномен, Бердяев пришел к выводу, что существенной проблемой нравственного сознания того времени было отсутствие личной нравственной ответственности, заключавшейся в слабо развитом чув-

стве долга и чести, а не в осознании нравственной ценности подбора личных качеств. В связи с тем, что человек, таким образом, чувствует свою погруженность в коллектив, такое состояние сознания порождает всевозможные болезненные претензии к своей судьбе, истории, власти, к культурным ценностям, которые недоступны для него. Не чувствуя связи между своими правами и обязанностями, такой человек находится в безответственном претенциозном коллективизме. По мнению Бердяева, именно в такое нигилистическое будущее намеревалась погрузить общество революция 1917 года, сохраняя в качестве ориентира идеал безблагодатного совершенства.

Новые социальные эталоны всегда являются продуктом трансформации предшественников. К примеру, традиционное христианство начинают в экуменистическом пространстве синтезировать с протестантизмом, даже с иудаизмом. Адам Кадмон в модернизированном христианстве Бердяева почти переходит в его новейшую Библию завета святого духа и, находясь на небе, свободный от всех изъянов «ветхого» Адама, создаёт свою модернистскую синкретическую религию или религаре, тип связывания, как восьмой день творения, что манифестируется как приговор, судьба, христология нового человека (по Бердяеву) [Бердяев 1998]. Что это, как не выработка новейших религиозных идеалов, причём не столько наивно-религиозных, сколько творческих? Даже сам восьмой день творения — это уже не креация из ничего, а продолжение божественного проекта, тот топос, в котором человек творит как субститут Бога. Человек традиционно действует как иконописец, но иконописец, лишённый сакрального топоса, субститута. Сама же формула субституции остаётся. Она и даёт место для новейшего идеала, разрабатываемого Н. Бердяевым [Бердяев 1999]. Идеал религиозный становится арт-идеалом или идеалом, если не художественным, то, во всяком случае, артизованным (от арт-искусства) религиозным идеалом.

Литература

Бердяев 1918 — Бердяев Н.А. Духи русской революции // http://www.vehi.net/berdyayev/duhi.html#_ftn1.

Бердяев 1998 — Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. М.: Канон+, 1998.

Бердяев 1993 — Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993.

Бердяев 1999 — Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1999.

Герасимов Н.И.

Дом русского зарубежья.

Музей-квартира А.И. Солженицына

«ФИЛОСОФСКИЙ ПАРОХОД» КАК СЮЖЕТ ДЛЯ МУЗЕЙНОЙ ЭКСПОЗИЦИИ: ПРОБЛЕМА РЕПРЕЗЕНТАЦИИ И ВИЗУАЛИЗАЦИИ

Репрезентация философии как формы интеллектуальной культуры в рамках музейного пространства — задача особой сложности. Положительные примеры часто связаны с сугубо историческим измерением философского знания, когда биография мыслителя выполняет нарративную функцию, а все концепции и идеи декорируют хронологию жизни. Своеобразный «персоналогический» подход способствует раскрытию философского сюжета в его непосредственной связи с автором-мыслителем, но что делать, когда речь идёт даже не об истории интеллектуального сообщества, а о серии исторических событий, которые уже не один десяток лет подвергались и концептуализации, и эстетизации и даже мифологизации? «Философский пароход» 1922 г. и является примером такого рода проблемы, когда говорить о философии в рамках музейного пространства нужно, но очень сложно использовать традиционные способы репрезентации (к которым мы по праву отнесём «персоналогический» подход).

Первая проблема, с которой сталкивается рабочая группа (куратор, дизайнеры, научные консультанты и т.д.), заключается в том, что «философский пароход» является одновременно и историческим фактом, и сюжетом новейшей историософии. Высылка интеллигенции 1921–1923 гг. — огромный пласт трагических событий российской истории, который можно изучать традиционными инструментами исторической науки. С другой стороны, появившееся в 1990 г. (благодаря С.С. Хоружему) понятие «философский пароход» сильнейшим образом приковало внимание общества в 1922 г., конкретно к высылке учёных, литераторов и мыслителей на кораблях «Oberbürgermeister Haken» и «Preussen» — и уже вот это изучать исключительно историческими методами весьма затруднительно. В научных и публицистических публикациях начались дискуссии, а кто,

собственно, из пассажиров был философом? Профессиональных философов было немного. Почему же «пароход» всё-таки «философский»? Чтобы ответить на этот вопрос, можно, конечно, отбросить всякого рода попытки разобраться в исторической памяти общества последних десятилетий и начать интеллектуальную кампанию по де-мифологизации большевистской политики в отношении высылки представителей интеллигенции, но тогда мы упустим другую проблему: почему предложенное С.С. Хоружим понятие так быстро получило поддержку и в публицистике, и в научных исследованиях (вероятно, оно затрагивает куда более глубинные интуиции общества, связанные с изгнанием самой философии из России). Репрезентация «философского парохода», если мы ставим перед собой задачу отразить и историческое, и историософское понимание этого явления, должна предполагать особого рода визуализацию сюжетов, связанных с событиями 1922 г.

Вторая проблема, в общем и целом, заключается в современном эстетическом восприятии музейного контента. Использование традиционных способов демонстрации экспонатов, безусловно, годится для сам по себе экспонат может донести не только информацию, но и эмоционально «зацепить» посетителя. Что делать, если речь идёт о философии? Можно ли ограничиться черновыми записями изгнанников, «замурованными» под стеклом? Вряд ли. Современный музей всё больше и больше развивается в сторону некоего интерактивного пространства, в котором посетители разными способами контактируют и с «физическим», и с «цифровым» контентом. Активное использование «тачпанелей», когда можно взаимодействовать с персонажами и историей «философского парохода» через разного рода анимации, видеозаписи и даже игры, представляется наиболее адекватным решением проблемы эстетического восприятия контента. Почему? Именно так возможно показать то, с чем не всегда можно прямым образом взаимодействовать через рассмотрение экспоната.

В перспективе диалог институтом музея и институтом современного искусства, полагаем, будет только налаживаться. «Философский пароход», возможно, является одним из примеров, когда сотрудники музеев вынуждены уже сейчас размышлять, как в будущем осуществлять такого рода визуализацию и репрезентацию.

Герасимова Е.А.

Дом русского зарубежья.

Музей-квартира А.И. Солженицына

СВОБОДА КАК ДУХОВНАЯ ЦЕННОСТЬ В ТЕКСТАХ И.А. ИЛЬИНА И А.И. СОЛЖЕНИЦЫНА

В 1922 и 1974 гг. происходят аналогичные события, подтверждающие целостность тоталитарного режима Советской власти. 29-го сентября 1922г. из Санкт-Петербурга (Петрограда) вышел пароход «Обербургомистр Хакен» (впоследствии получивший название «Философский пароход»), на борту которого находились лица, насильственно выслаемые с родной земли. Среди них оказались философы Бердяев Н.А., Ильин И. А., Карсавин Л.П., Франк С.Л. и другие. (Следует отметить, что в 1922 г. таких пароходов было несколько). В 1974 г. 12-го февраля был арестован и 13-го февраля насильственно депортирован в ФРГ лауреат Нобелевской премии (1970 г.) писатель А.И. Солженицын. Депортация (изгнание) 1922 и 1974 гг. расходятся по количественному показателю, но государственный подход «большевистского режима» к инакомыслящим оставался неизменным и для тех, кто был подвержен насилию со стороны государства вопрос о свободе (и теоретической и практической) был одним (если только не самым) из животрепещущих. Рассмотрим отношение к свободе как к понятию невольного пассажира «Философского парохода» И.А. Ильина и невольного эмигранта (изгнанника) А.И. Солженицына.

А.И. Ильин, видевший свободу в Российской Империи, писал: «И только тогда, когда пришла настоящая полная несвобода, — цельная до конца, до погибели, — тогда мы поняли сколь свободны мы были в Императорской России и чего мы лишились... — не “мы, русская буржуазия” и “не мы, русская интеллигенция” — а мы, русский народ всех званий, сословий и племен...» [Ильин 1993б, 166]. И далее философ подчёркивает, что «...к началу 20 (авторский текст) века русский народ имел в основном посильную для него свободу, которую он утратил целиком при Советах» [Ильин 1993б, 166]. В отличие от И.А. Ильина, А.И. Солженицын не мог эмпири-

чески сопоставить свободу в России до и при Советской власти, так как родился в 1918 г. (Год рождения И.А. Ильина — 1882), но слушая рассказы старших современников, он пришёл к тому же выводу, что и философ Ильин. Например, в IV части книги «Архипелаг ГУЛАГ» Солженицын повествует о судьбе Анны Петровны Скрипниковой, дочери «майкопского простого рабочего» [Солженицын 2010, 528]. Используя литературную антитезу, он пишет следующее: «Как мы уже знаем из истории партии, при проклятом царском режиме, ей были закрыты все пути образования, и обречена она была на полуголодную жизнь рабыни. И это действительно с ней случилось, но уже после революции. Пока же (при царском режиме) она была принята в майкопскую гимназию» [Солженицын 2010, 528]. Обучаясь в гимназии Анна Скрипникова «усиленно читала отцов Церкви — исключительно для яростного опровержения батюшки на уроках» [Солженицын 2010, 528]. В Российской Империи православие можно назвать официальной идеологией, но несмотря на отрицание данной идеологии Анна Скрипникова заканчивает гимназию с золотой медалью. И Солженицын задаёт риторический вопрос: «А если бы девочка в наше (советское) время так спорила по основам марксизма?». (Впоследствии А.П. Скрипникова несколько раз была арестована за несогласие с официальной идеологией Советской власти, удивляя следователей, которые заявляли, что это недостойно дочери рабочего). [Солженицын 2010, 528 — 529].

Сопоставив свободу в двух государствах, Ильин и Солженицын рассматривают необходимость свободы для России. Ильин определяет: «Впервые за всю свою историю мир увидел тоталитарное государство и испытал, что значит лишиться всякой свободы. <...> В результате этого спор о свободе передвинулся и углубился. Оказалось, что он вращался на поверхности жизни и касался всего лишь некоторых отдельных видов личной свободы, о мере и формах которой можно спорить и теперь... [Ильин 1993б, 164]. Провозглашая, что России необходима свобода, Ильин предупреждает, что «Безмерная свобода есть или ребяческая мечта или соблазн дьявола, а в жизни — то и другое вместе. И потому всякая свобода должна иметь свою меру и форму, и притом у каждого народа — свою особую... [Ильин 1993б, 165]. Оказавшись на Западе, Солженицын увидел эту «безмерную свободу» и указал в «Гарвардской речи», что «За-

щита прав личности доведена до той крайности, что уже становится беззащитным само общество...от иных личностей...» [Солженицын 1995а, 312]. (Кстати, эти его слова в Гарварде сопровождались аплодисментами).

Ильин определяет, что «Свобода есть духовный воздух для человека, но для недуховного человека она может стать соблазном и опасностью. Культура без свободы есть мнимая культура, праздная видимость ее; но некультурный человек обычно воспринимает ее как «право на разнуздание» или как призыв к произволу» [Ильин 1994, 510].

Этот тезис Ильина о «разнузданной свободе», без «меры и формы» Солженицын иллюстрирует в «Слове при получении премии “Фонда Свободы”» [Солженицын 1995б, 306 — 307].

Такая «безмерная свобода» не может быть приемлема для России, да при таком подходе её и не может быть, так как этой свободой будет пользоваться малый процент населения, остальные же граждане (жители) будут или подвергаться манипуляции или смиряться со своим положением. В статье «Как нам обустроить Россию», А. И. Солженицын, указывая о свободе как о духовной ценности ссылается на И. А. Ильина: «Наш философ этого века (XX) Ив. А. Ильин писал, что духовная жизнь народа важнее охвата его территории или даже хозяйственного богатства; выздоровление и благоденствие народа несравненно дороже всяких внешних престижных целей» [Солженицын 2016, 45].

Рассматривая свободу как духовную ценность И.А. Ильин и А.И. Солженицын определяют свободу как понятие, независимо от национальной принадлежности личности. И.А. Ильин разделяет свободу на «внешнюю», «внутреннюю» и «политическую» [Ильин 1993а, 88–109]. Внешнюю свободу Ильин определяет, как свободу «от недуховного и противодуховного давления, от принуждения и запрета, от грубой силы, угрозы и преследования» [Ильин 1993а, 89]. Внутренняя свобода для Ильина «есть способность духа самостоятельно увидеть верный закон, самостоятельно признать его авторитетную силу и самодеятельно осуществить его в жизни» [Ильин 1993а, 89]. Фактически Ильин говорит о самоограничении человеческой личности. Понятие о политической свободе Ильин выделяет курсивом, желая донести до читателей её настоящую, по его мнению, сущность «...по-

литическая свобода предполагает, что человек воспитал и освободил себя самого, и потому она дается ему для того, чтобы он воспитать других к свободе. [Ильин 1993а, 107]. Иными словами, политической свободой может обладать только тот, кто имеет свободу внутреннюю.

И вот как о свободе пишет Солженицын «И истинно понимает свободу не тот, кто спешит корыстно использовать свои юридические права, а тот, кто имеет совесть ограничить самого себя и при юридической правоте. <...>, публично открыть с в о и промахи или проступки. То, что называлось стародавним и теперь уже странным словом — честь» [Солженицын 1995б, 308].

Используя понятия меры и формы, Солженицын даёт заключение о высшей форме свободы. Эта форма «состоит не в лавировке между статьями законов, но в добровольном самоограничении и в полном сознании ответственности — как эти свободы были задуманы нашими предками. [Солженицын 1995б, 308].

Таким образом, философ (И.А. Ильин) и писатель (А.И. Солженицын) фактически составляют одинаковое определение свободы: свобода — это добровольное самоограничение, способствующее самостоятельному и самодеятельному осуществлению в жизни закона, при котором соблюдаются права духовных личностей.

Литература

Ильин 1993а — Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А.. Собр. соч. в 10-ти т. М.: Русская книга, 1993. Т. 1. С. 37–282.

Ильин 1994 — Ильин И.А. Путь к очевидности. // И.А. Ильин. Собр. соч. в 10 т. М.: Русская книга, 1994. Т. 3. С. 381–560.

Ильин 1993б — Ильин И.А. России необходима свобода / И.А. Ильин. Наши задачи. Кн.1 // И.А. Ильин. Собр. соч. в 10 т. М.: Русская книга, 1993. Т. 2. С. 163–168.

Солженицын 2010 — Солженицын А.И. Архипелаг ГУЛАГ. Опыт художественного исследования. Ч. III–IV // А. Солженицын. Собр. соч. В 30 т., М.: Время, 2010. Т. 5.

Солженицын 2016 — Солженицын А.И. Как нам обустроить Россию // Александр Солженицын. Русский вопрос на рубеже веков. М.: АСТ, 2016. С.39 — 94.

Солженицын 1995а — Солженицын А.И. Речь в Гарварде / Александр Солженицын. Публицистика. В 3 т. Ярославль: Верх.-Волж. кн. Изд-во, 1995. Т.1. С. 309 — 328.

Солженицын 1995б — Солженицын А.И. Слово при получении премии «Фонда Свободы» / А. Солженицын. Публицистика в 3-х т. Ярославль: Верх.-Волж. кн. Изд-во, 1995. Т.1. С. 305 — 308.

До Егито Т.М.

ПСТГУ, Московская международная киношкола № 40.

МАРКИЗМ КАК РЕЛИГИОЗНОЕ УЧЕНИЕ В ПОНИМАНИИ Н. БЕРДЯЕВА И В ТВОРЧЕСТВЕ С. ЭЙЗЕНШТЕЙНА

Н. Бердяев в годы юности пережил увлечение марксизмом. Данный опыт позволил ему впоследствии трезво осмыслить это явление в контексте своеобразия русской религиозной культуры. Так в 1938 г. появилась работа «Истоки и смысл русского коммунизма», где философ прослеживает генезис идей марксизма на русской почве.

По мнению Н. Бердяева, марксизм в дореволюционной России долгое время отождествлялся с русским западничеством. Любопытны комментарии философа о психологии первых русских марксистов, которые видели свою основную задачу в воспитании революционного сознания зарождающегося пролетариата.

Рассуждая о сущности марксизма, Н. Бердяев обращает внимание на его двойственность: с одной стороны, власть экономического базиса является конституирующим условием для его восприятия в качестве системы социологического детерминизма, с другой — он является учением об особом избранничестве, о мессианстве пролетариата, который создаст совершенное общество будущего. По мнению философа, последнее обстоятельство выражает истинную суть марксизма. «Это есть секуляризация древнееврейского мессианского сознания. Рычаг, которым можно будет перевернуть мир, найден» [Бердяев 2016, 113]. Н. Бердяев вовсе не склонен к идеализации марксизма, однако, выбранный им историко — теологический ракурс позволяет рассмотреть это философское направление в принципиально ином модусе. Учение Маркса дает основание прочитывать рабскую зависимость человека от экономического фактора как следствие своего рода грехопадения, имевшего место в прошлом. К. Маркс трактует эксплуатацию в качестве первородного греха. Узы рабства могут быть сброшены в будущем. Пролетариат, как новый народ Божий, как новый Израиль способен осуществить прежние мессианские чаянья.

Тот вариант марксизма, который получил свое воплощение в России, Н. Бердяев называет «ортодоксальным марксизмом», отмечая при этом, что это был особый преобразованный на русской почве тип марксизма, сращенного с большевизмом, характерной особенностью которого была революционная тоталитарность.

По мнению Н. Бердяева, русский марксизм нуждался в собственном мифе. Исконный миф о народе подвергся трансформации, превратившись в миф о пролетариате. В процессе этого мифотворчества произошло «отождествление русского народа с пролетариатом, русского мессианизма с пролетарским мессианизмом» [Бердяев 2016, 124].

Творчество С.М. Эйзенштейна, в котором нашли столь яркое выражение идеи революции, предстает частью подобного мифотворческого процесса. Революционная тема в культуре первой трети XX столетия осмыслялась в рамках эсхатологической и апокалиптической проблематики, свойственной также и кинематографу С. Эйзенштейна. Подобно многим современникам, Эйзенштейн увлекается киноавангардом. Смелые эстетические эксперименты не в силах скрыть крайний нигилизм и дегуманистический посыл модернизма: как пишет К. Чухров, «модернизм <...> начал с проблемы человека, <...> понятой как абсолютная негативность. Человек — это буржуазный потребитель, мир отчужден, общество консервативно и традиционно. Поэтому искусство может быть только античеловеческим, внеположным миру, еще более отчужденным, чем отчужденность общественного производства при капитализме» [Чухров 2013, 178]. На этом фоне режиссер обращается к поиску некоего «предела человечности». Фильмы его «революционной трилогии» («Стачка», 1924; «Броненосец “Потемкин”», 1925; «Октябрь», 1927) объединяют общие темы торжества революции и сохранения человеческого достоинства. С другой стороны, уже в этих ранних фильмах С. Эйзенштейна происходит формирование мессианского мифа о пролетариате.

Литература

Бердяев 2016 — Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. СПб.: Азбука, 2016.

Чухров 2013 — Чухров К. Спор о человеческом» в современном искусстве и философии // Judgment Day, или Проблема эстетического суждения. Материалы научной конференции. М.: ИПСИ, 2013.

Михальченко С.И.

Институт экономики, истории и права, БГУ им. ак. И.Г. Петровского

Е.В. СПЕКТОРСКИЙ И ФИЛОСОФЫ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ*

Евгений Васильевич Спекторский (1875–1951) — российский общественвед и деятель высшего образования первой половины XX в. — известен своими философскими, юридическими, историческими произведениями [Михальченко, Ткаченко 2013; Щеглов, Щеглова 1997]. Со многими представителями российской философии он был знаком лично, чему способствовала его активная общественная и государственная деятельность на постах профессора Варшавского университета, профессора, декана юридического факультета и ректора университета св.Владимира в Киеве, а после эмиграции в 1920 г. работа в Белградском и Люблянском университетах в Югославии, пражском Русском Юридическом факультете в Чехословакии, Свято-Владимирской духовной семинарии в США. Главным источником взаимоотношений Спекторского с философами русской эмиграции являются источники личного происхождения: во-первых, написанные им в начале 1940-х гг. мемуары [Спекторский 2020], а во-вторых переписка ученого.

С некоторыми из философов Спекторский познакомился еще в России. Так, например, В.В.Зеньковский был знаком ему еще с киевских времен. Спекторский отмечал его активную работу в Киевском философском обществе в дореволюционный период. «Ученик Челпанова, он отличался от него своей религиозностью и церковностью» [Спекторский 2020, 215]. Активно общаясь с Зеньковским в Киеве в годы революции (поскольку Зеньковский занимал министерский пост в гетманском правительстве Украины), вновь Спекторский пересекся с ним уже в эмиграции. Встречаясь с бывшим сослуживцем и в Белграде, и в Праге, Спекторский отмечал, что «он продолжал быть очень церковным человеком и был в общении с нашей религиозной молодежью». Зеньковский, в свою очередь, отзывался о Спекторском очень тепло, подчеркивая, что «Е.В. принадлежал к числу

* Подготовлено при поддержке РФФИ, проект 21-011-44015.

исключительно интересных собеседников. Его ум быстро схватывал чужие мысли, и его реплики были всегда умны, остры и по существу разговора. Как ученый и философ он мог бы дать больше, чем он дал; быть может, ему мешал несколько заостренный его политизм» [Зеньковский 2014, 283]. Еще в Киеве познакомился Спекторский и с Л. Шестовым, который, не будучи преподавателем университета, состоял в Киевском философском обществе [Спекторский 2020, 216].

Наиболее интенсивное и длительное общение из философов эмиграции было у Спекторского с Г.В. Флоровским. Знакомство их относится к 1919 г., когда они встретились в Одессе при бегстве из России и не прерывалось до самой смерти Спекторского — ставший к тому времени священником Флоровский отпелал его в Нью-Йорке 5 марта 1951 г. [Шмеман, Флоровский 2019, 307].

По свидетельству Спекторского, как и Зеньковский, «Г.В. Флоровский был очень церковный человек со склонностью к вероисповедной исключительности». Когда в Праге в 1924 г. вышла в свет книга Спекторского «Христианство и культура» Флоровский «сильно напал» на автора. Во время чтения Спекторским лекций по истории философии права на Русском юридическом факультете (РЮФ) в Праге Флоровский вел за ним практические занятия [Спекторский 2020, 391]. Н.О. Лосский также преподавал на РЮФ в Праге. Как отмечал Спекторский, в 1920-е годы Лосский «продолжал развивать свое «интуитивное» учение об иерархии «субстанциальных деятелей». Очень религиозный, он был уверен, что исповедует чисто православное мировоззрение. Но, в сущности, у него было некоторое тяготение к теософии. Он противился большевизму и питал симпатию к демократии» [Спекторский 2020, 391].

Еще одним философом, преподававшим в Праге, был И.И. Лапшин, с которым у Спекторского также сложились дружеские отношения. [Спекторский 2020, 392–393]. В Праге Спекторский познакомился лично и с И.А. Ильиным, который приезжал туда в мае 1927 года для чтения лекций о монархии и патриотизме как о «всеобщей суггестивной аккумуляции». Заочно два ученых были знакомы еще с 1907 г., когда Ильин опубликовал резко отрицательный отзыв о первой книге Спекторского «Очерки по философии общественных наук. Вып. 1. Варшава, 1907) [Ильин 1907]. Ильин «оказался превосходным лектором, однако со склонностью к чрезмерному, быть может, расчленению понятий» [Спекторский 2020, 410]. Спекторский называл Ильина своим «приятелем» [Спекторский 2020, 147], а Ильин Спекторского — «прекрасным ученым» [Ильин 1999].

Когда с 1928 по 1930 г. Спекторский возглавлял Русский Научный институт в Белграде, для стажировки в институте был приглашен С.Л. Франк, «сочетавший резко выраженную еврейскую наружность с несомненной преданностью православию [Спекторский 2020, 479].

Спекторский внимательно следил за творчеством Франка, хотя чаще не соглашался с концепциями, содержащимися в его книгах. Так, например, он отмечал, что «недостаточна» для выработки законченной социальной доктрины на православной основе книга С.Л. Франка «Духовные основы общества» (1930), поскольку построена на «спонтанности» и т.п. выражениях западной образованности» [Спекторский 2020, 379].

Таким образом, даже эти неполные свидетельства показывают, что взаимоотношения Спекторского с философами русской эмиграции были достаточно интенсивными. Доказательством этого служат и сохранившиеся в личном фонде Спекторского в Архиве Словении в Любляне письма Н.О. Лосского, Г.В. Флоровского, П.А. Сорокина, П.Б. Струве и других ученых-гуманитариев [Михальченко, Ткаченко 2018] и письма Спекторского Г.В. Флоровскому 1920-1940-х годов, хранящиеся в материалах последнего в архиве Принстонского университета в США [Трибунский 2022]. Введение в научный оборот этих источников, бесспорно, поможет ярче представить историю русской философии в эмиграции.

Литература

Зеньковский 2014 — Зеньковский В.В. Из моей жизни. Воспоминания. М.: Дом русского зарубежья им. А. Солженицына; Книжница, 2014.

Ильин 1999 — Ильин И.А. — вел. кн. Владимиру Кирилловичу. Письмо от 6.XI.1950 // Ильин И.А. Собр. соч.: Письма. Мемуары (1939–1954). М., 1999.

Ильин 1907 — Ильин И. Рец.: Спекторский Е.В. Очерки по философии общественных наук. Вып. 1. Варшава, 1907 // Русская мысль. 1907. №5. С.103-107

Лосский 2008 — Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь. М.: Викмо М; Русский путь, 2008. 400 с.

Михальченко, Ткаченко 2018 — Михальченко С.И., Ткаченко Е.В. Личные фонды русских эмигрантов в Архиве Республики Словении // Вестник архивиста, 2018. №4. С. 1217–1230

Михальченко, Ткаченко 2013 — Михальченко С.И., Ткаченко Е.В. Евгений Васильевич Спекторский // Вопросы истории. 2013. № 1. С. 31–53.

Спекторский 2020 — Спекторский Е.В. Воспоминания. Рязань, 2020.

Трибунский 2022 — Трибунский П.В. Переписка Г.В. и К.И. Флоровских и Е.В. Спекторского (1926–1948) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2022. № 38. С. 226–310.

Шмеман, Флоровский 2019 — Шмеман А., Флоровский Г. Письма 1947–1955 годов/ Публ. П. Гаврилюка Москва : Изд-во ПСТГУ, 2019.

Щеглов, Щеглова 1997 — Щеглов В.В., Щеглова Л.В. Философский портрет Е.В. Спекторского // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1997. №.4 С. 3–12.

Ермишина К.Б.

Дом русского зарубежья. Музей-квартира А.И. Солженицына,

ЕВРАЗИЙСТВО И МАРКСИЗМ: КРИТИКА ИДЕЙ МАРКСИЗМА В РАБОТАХ С.Л. ФРАНКА И Л.П. КАРСАВИНА

С.Л. Франк был выслан из России 29 сентября 1922 г., покинув страну на пароходе «Oberburgermeister Haken». В середине ноября того же года на пароходе «Preussen» покинул Россию Л.П. Карсавин. Они принадлежали одному поколению (Франк 1877 г.р., Карсавин — 1882 г.р.), основной сферой интересов того и другого мыслителя была религиозная философия. Карсавин, обладая сложным характером, стяжал дурную славу еще до эмиграции, а Франк был одним из немногих, кто поддерживал Карсавина и ценил его талант. В эмиграции Франк и Карсавин сблизились с евразийцами, написав для движения несколько ключевых текстов. Франк написал для евразийцев работы «Религия и наука» (Евразийское книгоиздательство, Берлин, 1925) и «Собственность и социализм», которая вышла в пятом «Евразийском временнике». Работа «Основы марксизма» (Евразийское книгоиздательство, Берлин, 1926) была посвящена философской критике марксизма. Франка сближало с евразийцами убеждение в том, что Россия в опыте революции преодолела европоцентризм и пагубный раскол, вызванный реформами Петра I. Россия приобрела трагический опыт, недоступный Европе, сосредоточенной на мещанстве и экономической доминанте. Карсавин сближается с евразийцами около 1924 г., в 1926 г. он становится одним из идеологов движения, лидером правого крыла евразийства. Левые евразийцы отличались от правых тем, что попытались осуществить синтез евразийских идей, марксизма и философии «общего дела» Н.Ф. Федорова. В результате в евразийстве возникло два направления, а важнейшей причиной размежевания стало отношение к марксизму.

Карсавин понимал, что открыто проповедовать в среде евразийцев марксизм рискованно. В 1929 г. он пишет работу «Проект истинной декларации евразийцев или им мое философско-политическое, но общепонятное завещание», в которой дает творческую критику марксизма

и, заодно, некоторых евразийских идей. В конце 1930-х гг. он публикует избранные отрывки из этого текста на литовском языке под названием «Европа и Россия» (Перевод этого литовского текста был опубликован в издании [Карсавин 1992]. Работа Карсавина оставалась малоизвестной для исследователей и впервые была опубликована А.К. Клементьевым только в 2021 г. [Клементьев 2021, 443]. В этом тексте Карсавин изложил мысли, которые высказал в своем курсе лекций в Парижском евразийском семинаре в 1926–1928 гг. Если Франк дает религиозно-философскую критику марксизма, оценивает его положения с точки зрения морально-нравственных и логических критериев (соответствие марксистских положений правилам формальной и общей логики), то Карсавин дает историко-философскую критику марксизма, не затрагивая моральную сферу, а также опыт его практического применения в России. Франк рассматривает марксизм как некую государственную религию, которая насильно насаждалась в Советской России. Он критически оценивает экономическую и социологическую стороны марксизма, показывает важнейшие противоречия его основных положений. Франк приходит к выводу о том, что марксизм был здоровой реакцией на утопический оптимизм и рационализм XVIII века, он отталкивался от положений Руссо о том, что человек по природе добр, показывая, что, напротив, человек есть существо, движимое экономическими и эгоистическими мотивами. Сила марксизма в пророческом обличении пошлого мещанства и розового оптимизма, но слабость в том, что он и есть последовательное развитие этого оптимизма и рационализма. Франк показывает, что в разные эпохи людьми двигали «иные, сильнее страсти» [Франк 1926, 24], так что невозможно одними экономическими причинами объяснить ни религию, ни поэзию, ни многие другие явления. Согласно Франку марксизм утверждает: «знаем мы всю эту поэзию, религию и науку — просто всем кушать хочется и все хотят в конечно счете одного — пограбить», но это есть «жалкий обывательский цинизм» [Франк 1926, 25–26]. Франк дает критику марксизма исходя из критерия «жизненного опыта», а именно, указывая на то, как учение Маркса было применено в России после революции. По Франку, практическое воплощение марксизма показывает всю несостоятельность этого учения, а также то, что оно принесло людям разнообразные беды и лишения. По Франку, марксизм, в сущности, принадлежит прошлому, и вскоре сама жизнь опровергнет и упразднит его, а Россия приобретет ценный, но крайне трагический опыт. Карсавин, напротив, полагает, что за марксизмом — будущее и дает умеренную критику марксизма, показывая не его несостоятельность, но скорее

непоследовательность и неполноту. Карсавин полагал, что «социализм в его марксистской форме является самым мощным идейно-социальным движением современности. Марксизм пока единственное движение, которое органически сливает теорию с практикою» [Карсавин 2021]. Более того, «эпоха мыслит марксистскими категориями и говорит на марксистском языке. В России же за время революции успело подрасти новое поколение <...> почти всецело определенное марксизмом. При таких условиях всякая идеология, которая притязает на какую бы то ни было роль, заранее обречена на неудачу, если не будет считаться с марксизмом» [Карсавин 1992, 443–444]. Карсавин, как и левые евразийцы, был зачарован тем, что философская мысль стала практикой, осуществила давние упования Платона о том, что философы будут управлять государством. Необходимо преодолеть «ходячее пренебрежительное отношение к марксизму, не верить на слово популярной литературе о марксизме» [Карсавин 1992, 444]. Карсавин явно намекает на работу Франка и полагает, что именно он, Карсавин, даст зрелую, подлинно философскую критику марксизма. Как историка его, в первую очередь, интересует историческая критика марксизма, он указывает на схематизм и поверхностность его анализа социальных и духовных явлений, наивность его оценок индустриального общества. Тем не менее он отмечает марксистское «мироделание», активную позицию направленную на преобразование действительности. Текст Франка в пределе обращен к советским людям в России, текст Карсавина обращен к самим евразийцам, особенно к правой группе под руководством П.Н. Савицкого, которых он надеется «воспитать» и «вразумить». Тексты Франка и Карсавина являют противоположные полюса в отношении евразийства к марксизму и показывают разнообразную палитру философских и общественно-политических взглядов, характерную для движения.

Литература

Карсавин 1992 — Карсавин Л.П. Европа и Россия (Наброски евразийской идеологии) // Логос. Российский духовный опыт. Издательство С.-Петербургского университета, 1992.

Карсавин 2021 — Карсавин Л.П. Проект истинной декларации евразийцев или им мое философско-политическое, но общепонятное завещание (публикация Клементьева А.К.) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 36. С. 437–510.

Клементьев 2021 — Клементьев А.К. Материалы к истории деятельности Л.П. Карсавина в евразийской организации (1924-1929) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 36. С. 399–436.

Франк 1926 — Франк С.Л. Основы марксизма. Берлин: Евразийское книгоиздательство, 1926.

Кочергина И.В.

ГБОУ г. Москвы Школа № 57

К ВОПРОСУ О ПРИЧИНАХ ВЫСЫЛКИ КРИТИКА Ю.И. АЙХЕНВАЛЬДА НА «ФИЛОСОФСКОМ ПАРОХОДЕ»

В сообщении анализируются публикации, выступления, политические высказывания критика Юлия Исаевича Айхенвальда, которые привели к его высылке из Советской России осенью 1922 г. на так называемом «Философском пароходе» (подробнее о самой высылке см.: Макаров, Христофоров сост. 2005; Главацкий 2002]).

Прежде всего, это публикации в буржуазных газетах в 1918 г. В докладе дан обзор этих публикаций и сделана попытка их систематизации. Некоторые статьи и заметки 1917-1918 гг., но далеко не все, вошли в книгу Айхенвальда «Наша революция. Ее вожди и ведомые» (М.: Книгоиздательство «Революция и культура», 1918). Критик собирал статьи для издания еще одного сборника, со статьями на литературные темы, однако его издать не удалось. Материалы к этому сборнику хранятся в РГАЛИ (Ф. 1175. Оп. 2. Ед. хр. 9).

Все статьи, эссе и заметки этого времени носят отчетливо антибольшевистский характер; в них нет призывов к организованным выступлениям против советской власти, но есть явно выраженная надежда на то, что советская власть скоро рухнет, что народ сбросит иго большевизма: «Россия должна встать с колен», «стряхнуть с себя наконец тот кошмар, тот черный и кровавый туман, который напустили на нее залетевшие к нам черные вороны» [Айхенвальд 1918, 66]. В заметках и эссе этого времени сквозит ужас перед преступлениями новой власти и сожаления по поводу того, что так неосмотрительно было разрушено многовековое государство.

Айхенвальд был сторонником эволюционного пути развития, а не революционного, и об этом он говорит в большинстве статей и эссе. В центре его аксиологии стоят личность, свобода, творчество, жизнь духа. Его мир был культуро- и литературоцентричен, поэтому в уничтожении культуры и ее носителей критик видел попытки уничтожить сам дух, душу, бытийную основу народа. Большевистский переворот

открыл Айхенвальду глаза не только на природу и практику любой революции, но и вызвал глубокое неприятие сам по себе. Еще большевики только брали власть в свои руки, а критик уже писал: «Чем бы ни закончилось движение большевиков, оно означает то, что Россия занимается самоубийством...» [Айхенвальд 1918, 49]. Неприятие большевизма у него было непримиримым и последовательным, о чем свидетельствуют его публикации с 1917-го вплоть до середины 1922 г.

Как писал впоследствии в некрологе Борис Зайцев, Айхенвальд «вскоре после убийства Гумилева прочел восторженный доклад о Гумилеве и Ахматовой» [Зайцев 1928], что было в период революционного террора смелым поступком само по себе. Яркое высказывание против атмосферы диктатуры содержалось и в короткой заметке критика о праздновании юбилея Ф.М. Достоевского [Айхенвальд 1921]. В январе 1922 года Айхенвальд и другие деятели литературы подписали письмо правления Всероссийского союза писателей, содержащее протест против цензурного произвола [Переписка web]. Наконец, самым известным выражением позиции Айхенвальда по поводу установившегося режима является книга «Поэты и поэтессы» [Айхенвальд 1922], вызвавшая гневную статью Л.Д. Троцкого «Диктатура, где твой хлыст?» [Троцкий 1922], в которой и содержался прямой призыв к высылке несогласных из среды интеллигенции. В докладе уделено место краткому разбору эссе из этого сборника.

К сообщению будет приложена библиографическая роспись статей и заметок Ю.И. Айхенвальда, опубликованных в периодике в 1917–1918 гг. (с марта 1917 г. по июнь 1918 г.).

Литература

Айхенвальд 1918 — Айхенвальд Ю.И. Наша революция. Ее вожди и ведомые. М.: Революция и культура, 1918.

Айхенвальд 1921 — Айхенвальд Ю.И. Особое мнение // Вестник литературы. Пг., 1921. Год III. № 10 (34). С. 1–2.

Айхенвальд 1922 — Айхенвальд Ю.И. Поэты и поэтессы. М.: Северные дни, 1922.

Главацкий 2002 — Главацкий М.Е. «Философский пароход»: год 1922-й: историографические этюды. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002.

Зайцев 1928 — Зайцев Б.К. Ю.И. Айхенвальд // Возрождение. Париж, 1928. № 1299. С. 3.

Макаров, Христофоров. 2005 — Высылка вместо расстрела: депортация интеллигенции в док. ВЧК-ГПУ, 1921–1923 / сост. В.Г. Макаров, В.С. Христофоров. М.: Русский путь, 2005.

Переписка web — Из переписки А.В. Луначарского и П.И. Лебедева-Полянского // <http://lunacharsky.newgod.su/pisma/iz-perepiski-a-v-lunacarskogo-i-p-i-lebedeva-polanskogo> (дата обращения: 04.04.2022).

Троцкий 1922 — Троцкий Л.Д. Диктатура, где твой хлыст? // Правда. М., 1922. № 121.

Ложкин Е.А.

Институт философии РАН

А.Б. ПЕТРИЦЕВ: ФИЛОСОФСКИЙ ПУТЬ ПОЛИТИКА И СОЦИАЛИСТА В ИЗГНАНИИ

Судьбы многих пассажиров «философских пароходов» давно служат объектом пристального изучения историков, политологов и философов. Однако вполне исследованной являются лишь верхушка интеллектуальной элиты, в то время как ее основная часть остается малоизученной. Но именно представители этой группы оказывали наиболее значительное воздействие на умы российских обывателей, играя, зачастую, связующую роль между интеллектуальной элитой России и обществом. Одним из таких ярких, но в настоящее время практически неизвестных представителей творческой интеллигенции, является Афанасий Борисович Петрицев — публицист крупнейшего журнала «Русское богатство» и член Народно-социалистической партии, высланный из Советской России в 1922 г.

Приверженность социалистическим идеалам сочеталась в его мировоззрении с необходимостью либеральных реформ и конституции. В этом смысле Петрицев, как и все либеральное народничество, в пик радикальным эсерам и эсдекам, говоря языком Тургенева, был «постепеновцем» в социалистической среде. Обоюдоострая критика реакционной правительственной политики и радикально-революционного социалистического лагеря в период между революциями 1905 и 1917 гг. представляет собой выражение самобытного гуманистического и либерально-социалистического направлений русской мысли.

Размышляя об опасностях свершившейся в 1905–1907 гг. революции, Петрицев безусловно разделял недостаточно проговоренную проблему о психологической близости и опасности для России радикально настроенных левых и правых сил. Не принимая в полной мере идей, заложенных авторами «Вех», Петрицев в то же время оставался противником большевизма с социалистических позиций. Столь же отрицательным было его отношение к размышлениям авторов сборника «Смена вех». Проводимая им апологетика состояла в защите социализма от двух крайностей: «красного» и «белого» большевизмов.

В начале 1922 г. в Петроградском Доме литераторов прошел диспут на тему «Вехи» и «Смена вех», в котором приняли участие будущие авторы сборника «О смене вех». Петрищев принимает участие в сборнике публикацией «Чужие земляки». Заняв непримиримую позицию по отношению к «Смене вех», он выстраивает аргументацию против сменовеховства на основе апологетики социалистической сущности установившейся советской власти. В июне 1922 г. Петрищев публикует статью «Евразийство», выступая с критикой концепции Н.С. Трубецкого, изложенной им в работе «Европа и человечество». Этой статьей открывается продолжительная череда критических по отношению к евразийству публикаций. Являясь сторонником и наследником социалистических идей XIX столетия, Петрищев критикует радикальный антиевропеизм Трубецкого.

По его мнению, явления большевизма, евразийства, сменовеховства и иных течений имеют единый источник. Они все, по-своему, являются обратной стороной соответствующих им идей. Рассуждая о соблазне евразийства, Н.А. Бердяев подчеркивал: «И евразийцы неверны русской идее, они порывают с лучшими традициями нашей религиозно-национальной мысли. Они делают шаг назад по сравнению с Хомяковым и Достоевским и в этом они духовные реакционеры. Они партикуляристы, противники русской всечеловечности и всемирности...» [Бердяев 1925, 135]. Большевизм проделал разворот от социализма, а евразийство отреклось от русской идеи, в итоге те и другие встретились в своем отрицании, найдя в нем общую почву. Разворот большевиков от социализма к антиевропеизму удостоверяет евразийцев в том, что сам большевизм питается отнюдь не «водой» марксизма, а «вином» евразийства.

Эмигрантский период творчества публициста представляет собой последовательную трансформацию взглядов от либерально-социалистических идеалов к христианскому либерализму. В рассуждениях о развитии большевизма Петрищев все более сближался с либеральным лагерем русской эмиграции. Оставаясь социалистом, он осознавал, что новая граница между политическими идеологиями лежит в отношении к культуре. В своей политической борьбе за Россию идеологи «свободы» должны осознать свои общие основы и выступать единым фронтом перед лицом идеологии «несвободы» различных оттенков, осознавая, что «в борьбе с большевизмом очень легко обольшевичиться».

Литература

Бердяев 1925 — Бердяев Н.А. Евразийство // Путь. 1925. № 1. С. 134–139.

Макарова А.Ф.

МГУ им. М.В. Ломоносова

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ О «БОЛЕЗНЯХ» РУССКИХ ЭМИГРАНТОВ

Пассажира «философского парохода» Николай Александрович Бердяев, оказавшись в 1922 году в Западной Европе, стал различать в русских эмигрантах некоторые типические черты, о которых он критически писал в «Самопознании», в статьях «Духовные задачи русской эмиграции», «Иллюзии и реальности в психологии эмигрантской молодежи» и в нек.др. Доклад будет посвящён рассмотрению этих типических черт и соотносению их, во-первых, с характеристиками современников этих эмигрантов, оставшихся в Советской России (в том числе через бердяевскую уже зарубежную «оптику»), во-вторых — с чертами более поздней русской эмиграции, включая современную. Важной частью доклада будет описание образа русского эмигранта, который Н.А. Бердяев счёл бы достойным, а также анализом его собственной эмигрантской позиции по отношению к России, к СССР и к тождественности этих двух феноменов.

«Я увидел, что эмиграция в преобладающей массе так же ненавидит и отрицает свободу, как и русский коммунизм», — вот основная интуиция Бердяева, не позволявшая ему не только слиться, но и благополучно общаться с кругами русской эмиграции. Проблема эмигрантской «свободофобии» характерна, по свидетельству Бердяева, и для политически ангажированных, и для религиозно (или церковно) взыскующих кругов русской эмиграции. Духовная и политическая реакция, по мнению философа, глубоко проникла в эмигрантское сознание и особенно — в сознание молодёжи. С отказом от свободы связаны и другие пороки русской миграции — отсутствие умственных интересов, нежелание знать русскую мысль, клерикализм, поклонение авторитету — они вызывали яростное отторжение в текстах Бердяева, а также проявлялись в личных отношениях. Особое место к критике русской эмиграции занимает православная церковь — точнее, поведение возведших православие

едва ли не в политическую идентичность; и «фарисейство», и «садукейство» эмиграции представлялись Бердяеву опасными болезнями — в которых, впрочем, не было принципиально нового. Новая же одержимость эмиграции — борьба с большевизмом и с «Советией», тотально производимая даже там, где не было объекта этой борьбы; в отношении к этой «болезни» Бердяев применяет вполне медицинскую терминологию — «маниакальность», «психопатологический комплекс». Отметим, что евразийцы, «утвержденцы» и «младороссы» получают от Бердяева более высокую этическую оценку, подводя нас к теме достойного образа русского эмигранта: прежде всего, это человек, эмпатически переживающий судьбу своей родины и чувствующий глубокую сопричастность и собственную ответственность за происходящую катастрофу; во-вторых, эмигрант как носитель русской культуры и её «посол» может бороться за выход из провинциальной замкнутости (для Бердяева здесь особо звучала экуменическая тема); в-третьих, требуется духовная работа над аффектом «отречения» от России; кроме того, по-особому обостряется проблематика национального/национализма, исторического творчества, возвращения и т.д.

Призыв Бердяева «Нужно пережить судьбу русского народа как свою собственную судьбу» становится вновь актуальным ровно через 100 лет, во время новой волны эмиграции, связанной с новой катастрофой. Какие уроки эмиграции «философского парохода» остаются актуальными сейчас — обсудим в финальной части доклада.

Матвеева И.Ю.

РГИСУ

Н.А. БЕРДЯЕВ О РЕЛИГИОЗНОМ УЧЕНИИ Л.Н. ТОЛСТОГО: ОТ РЕЗКОЙ КРИТИКИ К ГЛУБОКОМУ ПОНИМАНИЮ*

Несмотря на споры и разногласия русских мыслителей эпохи рубежа веков, в отношении религиозно-философского учения Толстого они проявляли невиданное единодушие — царствовал критический подход. Одним из наиболее резких критиков религиозно-философских представлений Толстого стал Н.А. Бердяев. Важными этапами в истории критики толстовского учения нужно считать 1908 г. (80-летие Толстого) и 1910 г. (уход и смерть Толстого), своеобразным итогом огромного ряда критических работ стал сборник «О религии Толстого» (Путь, 1912). Сблизившись с московским кругом религиозных философов (С.Н. Булгаков, Е.Н. Трубецкой, В.Ф. Эрн, П.А. Флоренский), которое произошло в 1908 г., Бердяев публикует в сборнике статью «Ветхий и Новый завет в религиозном сознании Л. Толстого». Бердяев не признает, что Толстой раскрывает в своем учении подлинный смысл христианства, он видит не христианского, а «ветхозаветного» Толстого.

Еще более резко Бердяев пишет о Толстом в работе «Духи русской революции» (1918), вышедшей в известном сборнике «Их глубины». Здесь он бескомпромиссно связывает Толстого и его религиозное и моральное учение с революцией, по сути, делает Толстого ответственным за русскую революцию (позже этот ход мысли во всей полноте развернет И.А. Ильин в книге «О сопротивлении злу силой» (1925)). Однако в критике Толстого в этой работе господствует эмоциональный тон: Бердяев одновременно обвиняет писателя и в крайнем индивидуализме, антиобщественности, и во враждебности к личности, погруженности в «природный коллективизм». Толстой, в изображении Бердяева, одновременно одержим «морали-

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 21-18-00153, Санкт-Петербургский государственный университет).

стическим рвением» и является крайним нигилистом. Хотя одним из главных тезисов позднего Толстого является призыв к людям перейти от животной жизни к жизни духовной и разумной, Бердяев не видит в религиозном учении Толстого ничего, кроме «всеобщей животности» и пренебрежения духовной жизнью. Толстовская мораль подготовила, по утверждению Бердяева, «самоубийство» русского народа в революции, лишила его силы, оставив лишь эгоизм и злобу. Особенно ярко Бердяев критикует толстовский анархизм, отрицание государства, в нем он видит ниспровержение культуры и творчества Толстым, усматривает в нем проповедь «животности» и крайний нигилизм.

Страстность обличения, которую проявляет Бердяев в своем критическом подходе к представлениям Толстого, носит почти иррациональный характер, хотя и соответствует общему тону работ о Толстом названного периода. Можно предположить, что Бердяев в эмиграции пожалел об этих слишком резких и несправедливых суждениях. Посмертная публикация последнего капитального труда Толстого «Путь жизни» и особенно издание его поздних дневниковых записей, показали сложность и неоднозначность мысли великого писателя. В 1920-1930-е годы многие русские мыслители, которые раньше весьма резко осуждали толстовское учение, начинают относиться к нему более взвешенно и внимательно, усматривают в нем не только отрицательные, но и положительные идеи.

Бердяев был самым резким и непримиримым критиком Толстого, поэтому изменение его позиции оказывается особенно показательным. В одной из последних своих книг, в «Русской идее» (1946), Бердяев подробно описывает толстовский анархизм и толстовский принцип «непротivления злу насилieм» и теперь его отношение к ним скорее положительное и «понимающее», чем критическое и отрицающее.

«Очень легко критиковать толстовское учение о непротivлении злу насилieм, — пишет Бердяев, — легко показать, что при этом восторжествует зло и злые. Но, обыкновенно, не понимают самой глубины поставленной проблемы. Толстой противопоставляет закон мира и закон Бога. Он предлагает рискнуть миром для исполнения закона Бога. <...> Никто, за исключением отдельных святых или чудаков, даже не пробует строить свою жизнь на евангельских началах, и все

практически уверены, что это привело бы к гибели жизни, и личной, и общественной, хотя это не мешает им теоретически признавать абсолютное значение за евангельскими началами, но значение внежизненное по своей абсолютности. Есть Бог или нет Бога, а дела мира устраиваются по закону мира, а не по закону Бога. Вот с этим Л. Толстой не мог примириться, и это делает ему великую честь, хотя бы его религиозная философия была слабой и его учение практически неосуществимым. Смысл толстовского непротивления насилию был более глубоким, чем обычно думают. Если человек перестанет противиться злу насилием, т.е. перестанет следовать закону этого мира, то будет непосредственное вмешательство Бога, то вступит в свои права божественная природа. Добро побеждает лишь при условии действия самого Божества» [Бердяев 2016, 185–186].

Теперь Бердяев не сводит религиозное учение Толстого к чистому, формальному морализму, он совершенно справедливо видит в нем существенный мистический элемент: человек, который сможет жить по закону непротивления, тем самым мистически преобразит свое бытие, перейдет в иную реальность, где будут иные законы жизни, поскольку через него реально начнет действовать Бог. И именно это «действие самого Божества» станет гораздо более эффективным способом противодействия злу, чем физическое насилие, естественное в физическом материальном мире, но теряющее свой смысл в мире духовном, в котором окажется религиозно преобразенный человек.

Точно так же и анархизм Толстого, который раньше Бердяев изображал исключительно темными красками, теперь становится естественным выражением глубокой духовной (т.е. позитивной) тенденции русского национального характера. Теперь Бердяев различает «анархию», как господство хаоса и разрушения и «анархизм», как позитивную тенденцию к свободной организации общества, и именно анархизм видит целью построений Толстого. «Очень ошибочно отождествлять анархизм с анархией. Анархизм противоположен не порядку, ладу, гармонии, а власти, насилию, царству кесаря. Анархия есть хаос и дисгармония, т. е. уродство. Анархизм есть идеал свободной, изнутри определяемой гармонии и лада, т. е. победа Царства Божьего над царством кесаря. За насильническим, деспотическим государством обычно скрыта внутренняя анархия и дисгармония.

Принципиально, духовно обоснованный анархизм соединим с признанием функционального значения государства, с необходимостью государственных функций, но не соединим с верховенством государства, с его абсолютизацией, с его посягательством на духовную свободу человека, с его волей к могуществу. Толстой справедливо считал, что преступление было условием жизни государства, как она слагалась в истории. Он был потрясен смертной казнью, как и Достоевский, как и Тургенев, как и Вл. Соловьев, как и все лучшие русские люди» [Там же, 187].

Теперь Бердяев не противопоставляет религиозно-философские взгляды Достоевского и Толстого, как он это делал ранее и как это делали практически все представители философии Серебряного века, а видит глубокое сходство в наиболее принципиальных положениях их учений, в том числе и в «анархизме», т.е. в представлении о том, что государство в истории должно постепенно уступить место свободной организации общественной жизни совершенных людей.

К сожалению, тот урок понимания Толстого, который в поздних трудах преподавал Бердяев, не побоявшийся пересмотреть и отвергнуть свои прежние оценки, остается не вполне усвоенным в нашей исследовательской традиции. По-прежнему выходят статьи и книги, содержащие одномерный и однозначный взгляд на творчество и деятельность Толстого. Очень часто современные авторы ссылаются в своей критике на мнение Бердяева, как на непререкаемую истину, а потому необходимо осмыслить представления философа о Толстом в их динамике и развитии.

Литература

Бердяев Н.А. Русская идея. Миросозерцание Достоевского. М., 2016.

Прончев К.Г.

МГУ им. М.В. Ломоносова

ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ С.А. ЛЕВИЦКОГО В КОНТЕКСТЕ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ XX ВЕКА

Формирование в 20-х годах XX столетия русской эмиграции как устойчивого социально-культурного явления возымело целый ряд следствий, среди которых — становление ряда новых направлений в отечественной философской мысли, более тесное знакомство и взаимодействие её представителей с западной интеллектуальной средой. Философия русской эмиграции, если позволить себе рассматривать ее как некое целостное образование, была укоренена в отечественной дореволюционной философской традиции; при этом, веяния эпохи требовали адаптации умозрительной теории к запросам современных политической, социально-экономической и культурной реалий.

Серьезное значение в этой связи имеет философская, политико-социальная мысль, а также практическая политическая деятельность Сергея Александровича Левицкого. Уроженец Либавы [Сапов 2003, 10], он эмигрировал в Прагу, где в 1941 в стенах Немецкого университета защитил докторскую диссертацию на тему «Познание и свобода. Вклад в метафизику познания» [Lewitzky 1941]. В период с июля 1945 г. по 1949 г. Левицкий с семьей жили в лагере для беженцев Менхегов в Западной Германии, где и прожил до конца жизни. В США мыслитель вел преподавательскую деятельность в Джорджтаунском университете.

В период II мировой войны Левицкий вступил в ряды Народно-Трудового Союза российских солидаристов (НТС), что отразилось как на его собственной философии, так и на идеологической программе объединения.

Опубликованная Левицким в 1946 г. работа «Основа органического мировоззрения» содержит мысли, ставшие основополагаю-

щими для представителей движения. Ключевую роль в утверждении принципов организации на крепком философском основании сыграл именно Левицкий, что отмечено его сподвижниками [Редлих 1972, 7]. Персоналистическая переориентация движения — заслуга Левицкого. У К.Г. Гинса, одного из родоначальников отечественной теории солидаризма, этот мотив отсутствовал; под влиянием эпохи Союз стоял перед угрозой прагматизации и примитивизации идеологической программы. Между тем, теоретико-идеологической поддержкой НТС не исчерпан весь комплекс разработок мыслителя: «тот факт, что Левицкий — философ-солидарист, не обязывает всех солидаристов разделять всю его философию» [Редлих 1972, 6].

Философия Левицкого именовалась им самим «идеал-реализм», что подразумевало рассуждение «о реальности как идеального мира идей, так и о реальности «реального бытия» — мира явлений, как материальных, так и психических» [Левицкий 1946, 78]. Отвергая различные формы отвлеченно-рационалистической и позитивистской философской мысли, Левицкий, вслед за Лосским, постулировал органическую целостность мира, каждая часть которой состоит в непосредственной связи с остальными. Источник бытия и Абсолютная ценность — трансцендентный Бог, в центре мироздания (как в онтологическом, так и в аксиологическом отношении) расположен человек. На сущностном уровне человек обладает свободой: «Корень идеи свободы — в самосознании «Я», в сознании его отличности от «мира объектов» <...> Свобода составляет внутреннюю природу «Я», его сущность. Сознание «Я» и есть самосознание свободы» [Левицкий 1984, 98]. В объективной иерархии ценностей свобода занимает центральное место, но не верховное: личности предписано реализовывать свою свободу на путях служения абсолютным ценностям. Этим обусловлено различие отрицательной и положительной свободы.

На данном философском фундаменте основывались политические воззрения Левицкого. Идеалы социализма и либеральной демократии отвергались им, как угрожающие личной свободе, хотя и разными путями: «Один из парадоксов современного мира заключается в том, что обладающие свободой недостаточно ценят ее и, стремясь сохранить ее механическими путями, теряют самый пафос свободы. В то же время лишенные свободы стихийно тянут-

ся к ней, но не находят достаточно мужества, чтобы активно бороться за достижение свободы» [Левицкий 1961, 228]. Поскольку подлинная свобода личности утверждается в служении высшим ценностям, те же основания должны быть заложены в основание политического устройства, возможность чего Левицкий усматривал в солидаризме. Цель солидаристского строя — «приложение основ христианской морали к социальной жизни человечества» [Левицкий 1947, 6], что предполагает соглашение принципов неотчуждаемости личностной свободы и служения ближнему и высшим ценностям.

Таким образом, сообразуясь с имеющимся материалом из истории отечественной и зарубежной философии, а также систематизируя плоды самостоятельного рассуждения, Левицкий явился продолжателем традиции русской религиозной философии, внося собственный вклад в различные сферы знания, а также принимая активное участие в политической деятельности русского зарубежья.

Литература

Левицкий 1961 — Левицкий С.А. Еще о трагедии свободы // Мосты. 1961. №6. С. 218–229.

Левицкий 1946 — Левицкий С.А. Основы органического мировоззрения. Франкфурт-на-Майне: Посев, 1946.

Левицкий 1947 — Левицкий С.А. Солидаризм как социальное мировоззрение // Посев. 1947. №9 (58). С. 6–7.

Левицкий 1984 — Левицкий С.А. Трагедия свободы. Франкфурт-на-Майне: Посев, 1984.

Редлих 1972 — Редлих Р.Н. С.А. Левицкий. Философ-солидарист. Франкфурт-на-Майне: Посев, 1972.

Сапов 2003 — Сапов В.В. Мировоззрение свободы (о жизни и творчестве С.А. Левицкого) // Левицкий С.А. Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаризме. М.: Посев, 2003. С. 9–24.

Lewitzky 1941 — Lewitzky S. Erkenntnis und Freiheit. Ein Beitrag zur Metaphysik der Erkenntnis. Prag, 1941.

Савинцев В.И.
БФУ им. И. Канта

СТРАХ, СТРАДАНИЕ, ОДИНОЧЕСТВО КАК МОДУСЫ ВРЕМЕНИ В ПЕРСОНАЛИЗМЕ Н.А. БЕРДЯЕВА

Проблема времени в персонализме Н.А. Бердяева не раз становилась предметом изучения историков философской мысли [Копалов 1998; Савинцев 2001; Серова 2019; Соболева 2020; Slaatte 1988]. Исследователей привлекали внимание такие темы как: темпоральная триада философа, соотношение времени и вечности и, особенно, конвергенция и дивергенция бердяевской концепции с таковыми у М. Хайдеггера и А. Бергсона. В рамках последней темы нередко утверждалась мысль об отсутствии у русского философа выраженного академического подхода и характерной для неклассической западноевропейской мысли новизны [Пэттисон 2013]. Сам же Бердяев не раз выражал свое критическое отношение к темпоральным новациям Хайдеггера и Бергсона, акцентируя внимание на несхожести истоков темпоральных интуиций. Каковы же составляющие концепции времени у Бердяева?

Согласно его персоналистской модели не личность пребывает во времени, но время есть форма личностного бытия. Таким образом, среди всех форм времени главным оказывается «экзистенциальное время». В некоторых случаях Бердяев использует понятие «временность» как показатель состояния личностной ориентации в мире. Временность с одной стороны, показатель падшести мира, его «отягощенности» грехом, а с другой, — способ самореализации в истории (временность упорядочивает, расставляет по местам, предваряет осмысление произошедшего). Временность не позволяет раскрыться человеку в его бытии без остатка, она оборачивается для личности страхом, страданием, одиночеством. Рассмотрим эти модусы экзистенциального времени.

«Страх, — пишет русский философ, — неразрывно связан с временем, с тем, что будет будущее, что есть угроза от изменения во времени. В будущем может быть страдание и уже наверное будет смерть, самое страшное для жизни» [Бердяев 1993]. Бердяев, по крайней

мере, усматривает два аспекта связанности страха с временностью бытия. Во-первых, страх возникает у человека при соприкосновении с будущим (ничто), во-вторых, страх есть реакция человека на «угрозу» вторжения «этого мира» в индивидуальное существование. Как же толкуются эти положения?

В первом случае, истолковывая страх, Бердяев во-многом следует западноевропейской экзистенциалистской традиции, в рамках которой страх (angst) рассматривается как форма столкновения личности с необъяснимостью нового (будущего), которое, в отличие от классических темпоральных схем, не детерминировано настоящим. Во втором случае Бердяев толкует о смерти. При этом русский философ не имеет ввиду физическую кончину. Трагизм смерти — в том, что она выступает разрушительной силой для творчества: физический уход естественен для мира. Уход же личности трагичен своей невосполнимостью. Состояние страха, переживаемое человеком при общении с миром, тесно связано с другим проявлением временности бытия — «страданием». Страдание переживается, согласно русскому философу, в ощущении несоответствия условий человеческого существования и «мира объектов», куда человеческое существование «выброшено». Бердяев пишет: «Мучительное, причиняющее страдание противоречие человека заключается в том, что он есть существо в нераскрытой глубине своей бесконечное и устремленное к бесконечности, существо, ищущее вечности и предназначенное к ней и вместе с тем, по условиям своего существования, конечное и ограниченное, временное и смертное» [Бердяев 1993, 291]. Русский мыслитель различает два типа страдания — «темное» и «светлое». «Темное» возникает у человека при взаимоотношении с миром объектов. Здесь, как считает философ, наиболее характерно проявляется страдание от осознания несовершенства собственного тела. Телесная оболочка ограничивает «бесконечные устремления» человека к вечной жизни. «Светлое» же страдание в своем проявлении приоткрывает человеку абсолютную жизнь. Согласно Бердяеву, центральная спасительная идея для человечества отражена в истории жизни Христа — абсолютной и экзистенциальной личности. Отраженная историческим сознанием жизнь Иисуса выступает для философа своеобразной провиденциальной моделью выхода человечества, через страдание, из состояния «падшести».

Еще одним бердяевским экзистенциалом временности является одиночество. «Пространство и время нашего объективного мира, —

пишет философ, — есть источник одиночества и вместе с тем призрачного преодоления одиночества» [Бердяев 1994]. Временность мира не позволяют человеку ощутить полноценность настоящего, поскольку будущее уже времени себя, оно уже сигнализирует человеку, что через некоторое мгновение жизнь будет иной, что близкие люди и привычные вещи потеряют свой прежний статус и уйдут в прошлое. Этот мир, который, казалось бы, создан для человека, каждым своим событием во времени демонстрирует человеку ограниченность его возможностей. Такое положение дел вызывает чувство одиночества, оставленности. «Я» не у себя дома, — поясняет философ, — не в мире моего собственного существования. И люди воспринимаются мной, как принадлежащие к другому, чуждому, не моему миру. Мир и люди для меня объекты, принадлежат к объективированному миру, с которым я не только связан, но к которому я привязан» [Бердяев 1993, 268].

Итак, в пределах персоналистской и религиозно экзистенциалистской концепции Бердяева время (временность) — форма отношения личности к миру объектов. Здесь несущественны классические характеристики о необратимости, асимметрии, детерминированности прошлым будущего и т.д. Экзистенциальное время проявляется в своих модусах, среди которых ведущими являются: страх, страдание, одиночество.

Литература

Бердяев 1993 — Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 254–358.

Бердяев 1994 — Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт Философии одиночества и общения // Философия свободного духа. М.: Республика, 1994.

Копалов 1998 — Копалов В.И. Время и вечность в философии истории Н.А. Бердяева // Духовные ценности и национальные интересы России. М., 1998. С. 22–29.

Пэттисон 2013 — Пэттисон Дж. Эсхатология и онтология: Хайдеггер и Бердяев // Николай Александрович Бердяев / под ред. В.Н. Поруса. М.: РОССПЭН, 2013. С. 405–424.

Савинцев 2001 — Савинцев В.И. Философия времени: Н. Бердяев, А. Бергсон, М. Хайдеггер // Проблемы русской философии и культуры: Сб. науч. тр. Калининград: Изд-во КГУ, 2001. С. 24–35.

Серова 2019 — Серова Н.В. Темпоральность экзистенциального человека: о значении неклассического понимания природы времени в философии М. Хайдеггера и Н.А. Бердяева // Вестник Томского государственного университета, 2019. № 447. С. 88–95.

Соболева 2020 — Соболева М.Е. Онтология времени: Бердяев и Хайдеггер // Вопросы философии. 2020. № 3. С. 137–148.

Slaatte 1988 — Slaatte H.A. Existence and Destiny: Nicolas Berdyaev's Philosophy of Time. New York, 1988.

Толок Е.С.

БИТИ НИЯУ МИФИ

О ТРАГИЧЕСКИХ СУДЬБАХ РУССКИХ ФИЛОСОФОВ «СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА»

(С. Булгаков и П. Флоренский)

Начало XX века в России, насыщенное революционными настроениями и событиями, было связано с осознанием общественностью социального кризиса и неизбежности краха монархии. Сложность политической ситуации накладывала свой отпечаток и на творческую интеллигенцию, остро чувствующую и прогнозирующую будущее России. Если изначально идея революционного преобразования общества была воспринята творческой интеллигенцией восторженно, то позже, размышляя о революции, она даёт ей совершенно противоположную оценку, объясняя своё негативное отношение начавшимся «красным террором», бессудными административными расстрелами и арестами, ограничением свободы печати, варварским отношением к старой культуре. Большинство откровенных противников революции вынуждены были покинуть Россию. Эта акция, получившая название «философский пароход» и ставшая своеобразным символом русской эмиграции, в значительной степени обеднила общественную жизнь России, её науку и культуру, однако спасла жизнь самим изгнанникам. По разным оценкам из страны в тот период времени выехало от 2,4 до 4,5 млн. человек. Те же представители творческой интеллигенции, которые остались в России, но так и не подчинились диктату тоталитарного господства, отправлялись в специальные лагеря.

Одним из ярких представителей русской философии «серебряного века» был С.Н. Булгаков, трагически переживавший падение самодержавия, видевший, что жизнь становится вульгарной и низкой и понимающий, что нет уже прежней России. С конца 1917 года С. Булгаков был занят исключительно участием в работе Священного Собора Русской Православной Церкви. После Октябрьской революции 1917 года по поручению Собора составил воззвание, целью которого должно было стать осуждение перед лицом народа высту-

пленения большевиков и поругания ими святынь Кремля. Философ призывал народ оставить навязываемые ему безумные мечты лжеучителей, призывающие к всемирному братству путём всемирного междоусобия. В 1918 году С. Булгаков принимает священнический сан, а в 1919 году переезжает в Крым, где преподаёт политэкономии и богословие. В 1923 году был выслан из России. Преподавал сначала в Праге, а в 1924 году переехал в Париж. В эмигрантские годы мыслитель сосредоточивается на богословской проблематике, нашедшей своё отражение в таких произведениях, как: «Купина Непопалимая» (1927), «Друг Жениха» (1927), «Лестница Иакова» (1929), «Агнец Божий» (1933), «Утешитель» (1936), «Невеста Агнца» (1945). Посмертно вышли книги «Апокалипсис Иоанна» (1948) и «Философия имени» (1953). За годы эмиграции С. Булгаков приходит к выводу, что единственно правильная верность своей родине — это жизнь в церкви.

Идеи С. Булгакова дополняют философию ещё одного русского мыслителя религиозного возрождения — П.А. Флоренского, оказавшего определённое влияние на русскую богословскую, философскую и литературную мысль. В 1906 году под влиянием событий первой русской революции П. Флоренский выступил с проповедью «Вопль крови», осудив казнь лейтенанта П.П. Шмидта и расстрелы людей, не имущих куска хлеба, за что подвергся аресту и был выслан в Нижний Новгород, где работал в Нижегородской радиолаборатории. Вскоре философа вернули из ссылки и предоставили возможность эмигрировать в Прагу, которой П. Флоренский не воспользовался, посчитав, что остаться в России — его нравственный долг. В начале 1933 года после ряда доносов и публикаций разгромного характера был снова арестован и осуждён на 10 лет заключения. Был выслан по этапу в восточносибирский лагерь «Свободный», затем в БАМЛАГ, где занимался изучением возможностей строительства объектов в условиях мерзлоты. Ходатайство правительства Чехословакии в 1934 году об освобождении Флоренского и переезде его с семьёй в Чехословакию правительство СССР отклонило. В 1934 году спецконвоем П. Флоренский был отправлен в Соловецкий лагерь особого назначения, где он занимался решением проблемы добычи йода из морских водорослей и сделал ряд научных открытий. В 1937 году НКВД Ленинградской области был

приговорён к высшей мере наказания и расстрелян. Его смерть, писал С.Н. Булгаков, исполняет душу потрясающей скорбью, как одно из самых мрачных событий русской трагедии. Из всех моих современников, которых мне суждено было встретить за мою долгую жизнь, он есть величайший, и величайшим является преступление поднявших на него руку.

Несмотря на трагичность первых десятилетий XX века, творческая интеллигенция неустанно акцентировала внимание российского общества на необходимости приобретения общемировых ценностей при сохранении национальных особенностей России. И на этом трудном пути её не останавливали ни собственные потери, ни откаты власти от продвижения к новому уровню цивилизации. Как справедливо отмечает Л.А. Коган, в одном были едины русские философы: в своей беззаветной любви к Родине, в заботе о её духовном возрождении, о нравственном здоровье общества.

Литература

Зеньковский В.В. История русской философии. Ростов-на-Дону: Феникс, 1999.

Маслова И.С. Русские мыслители о судьбе России, русской идее, истоках русской революции // Булгаковские чтения. 2008. № 2. С. 227–236.

Сарычев А.Г. Русская революция 1917 года и вызовы для XXI века // Вестник ВГУ. Серия: История. Политология. Социология. 2017. № 2. С. 10–20.

Чумаков А.Н. «Философский пароход»: 100 лет без покаяния. М.: Проспект, 2022. 456 с.

Раздел IV.
**Философия
и литература**

Баршт К.А.

ИРЛИ РАН

ИСТОРИОСОФИЯ А.М. БУХАРЕВА И ПРОЕКТ А.А. ГРИГОРЬЕВА И Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО ПО СОЦИАЛЬНО- ЭТИЧЕСКОМУ ПРЕОБРАЗОВАНИЮ РОССИИ

В 1860-е годы важнейшим событием в общественной жизни России стали печатные выступления архимандрита Феодора (Александра Матвеевича Бухарева, 1822–1871), книги «О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской», «О Новом Завете Господа нашего Иисуса Христа» и др., в которых выдвигалась программа социально-религиозного и культурного преобразования России на основе идеи возвращения общества к подлинному, а не повсеместно принятому «фарисейско-языческому» христианству, на основе идеи любви и братства. На этой основе Бухарев предложил оригинальную концепцию человеческой истории, в которой от первых веков после Р.Х., наполненных тем, что он называл «апостольским православием», европейская цивилизация начала отход от заповедей Христа, апофеозом чего стала инквизиция и общая ксенофобия, вплоть до нашего времени, когда создается нечто вроде «фарисейско-языческого православия» (А.М. Бухарев) или «церкви атеистов» (Ф.М. Достоевский), уже не требующих от человека никаких моральных усилий на пути к богочеловеческому идеалу, но лишь правильному исполнению обрядов и церковного календаря.

В центре писаний Бухарева, получивших жесткое осуждение Священного Синода, была мысль о повсеместном и общепринятом искажении Христова Завета, массовом отходе общества от «апостольского православия» и требование отказа от фактического следования современными христианами нормам не столько Нового, сколько Ветхого Завета, от укоренившихся в обществе фарисейских и языческих моделей. Описывая в своем исследовании условия перехода от Ветхого Завета к Новому, Бухарев прозрачно намекает, что в нынешние времена сохранилось слишком много от Ветхого

Завета, носителями нравственного кодекса которого являются уже не ветхозаветные евреи, но современные христиане, что этот переход стоило бы осуществить снова, выводя человечество к ценностям истинного нравственного состояния, чтобы в обстановке «свободной духовности и открылся оный в апостольской Церкви» [Бухарев 1861, 134]. Различие между нравственно чистым «апостольским православием» и жизнью современной ему православной Церкви терзало душу Бухарева. Эту мысль А.М. Бухарев проводил во всех своих книгах, в частности, «О Новом завете», центральным историсофским трудом его, запрещенным церковной и светской цензурой и вышедшим лишь после его смерти, было его «Исследование Апокалипсиса», в котором он выстроил концепцию неминуемой гибели России в случае отказа от построительства подлинно христианской культуры, в которой органически соединились бы новозаветные социально-этические принципы и реальная повседневная жизнь людей. Эти идеи горячо поддерживал А.А. Григорьев, выступивший в защиту Бухарева от репрессий в статье «Оппозиция застоя. Черты из истории мракобесия», которую он опубликовал, под редакцией Ф.М. Достоевского в журнале «Время» (1861). В ней Григорьев подверг анализу и поддержал социально-историческую концепцию Бухарева, вместе с братьями Достоевскими выстроив на ее основе идеологию «почвенничества» как проекта по спасению России от грядущей катастрофы, которая, по их мнению, неминуемо произойдет в случае, если русское общество не выстроит подлинно христианскую культуру. Этот взгляд на историю России позже поддержал С.Н. Булгаков, поставивший Бухарева в один ряд с самыми выдающимися гениями земли русской, наравне с Серафимом Саровским и А.С. Пушкиным. Идеи Бухарева широко разошлись во многих философских трудах рубежа веков, включая и творческую деятельность пассажиров «философского парохода». В докладе будет проведен анализ основных идей Бухарева в сопоставлении с реакцией на них современников и с рядом более поздних откликов, включая роман Достоевского «Братья Карамазовы» и наследие В.С. Соловьева.

Литература

Бухарев 1861 — Бухарев А.М. О Новом Завете Господа нашего Иисуса Христа. СПб., [6. изд.]. 1861.

Джабраилов Р.И.

НИУ ВШЭ

«МИР» ЛЬВА ТОЛСТОГО И НИКОЛАЯ СТРАХОВА: МЕЖДУ ФИЛОСОФИЕЙ И ЛИТЕРАТУРОЙ

Данный доклад посвящен исследованию понятия «мир» в переписке двух мыслителей России второй половины XIX века, во многом определивших образ мышления относительно того, что мы понимаем под «окружающей средой», «природой» и «литературным миром». Лев Толстой и Николай Страхов общались с момента начала переписки, то есть с 1870 года и вплоть до смерти одного из корреспондентов в 1896 году. История этой переписки, вылившаяся в один из важнейших философских процессов русской мысли XIX века, является значимым явлением не только в истории отечественной, но и мировой мысли и частью общемировой истории философии. Основными источниками, как уже было сказано выше, станут переписка Толстого Л.Н. и Страхова Н.Н. (в двух томах), а также работы исследователей, занимающихся непосредственно рассмотрением философско-научных основ учений яснополянского графа и его белгородского коллеги. Основными методами в данном докладе будут историко-философский, сравнительно-исторический, герменевтический и метод комплексного системного анализа.

Особенностью данного доклада является также и возможность его междисциплинарного подхода не только в рамках социально-гуманитарного, но и естественно-научных отраслей наук. Обусловлено данное утверждение тем посылом, что Толстой и Страхов, затрагивая проблему «мира» как такового, затрагивают и ряд проблем, которые можно отнести и к истории философии и к философской антропологии. Из последней вытекает, если мы прямо говорим о взаимосвязи окружающего нас мира и месте в нем человека, что человек не столько находится в мире, сколько формирует сам этот мир, то есть микрокосм предшествует макрокосму. В случае с Толстым такая ситуация просматривается наиболее наглядно: до-

статочно обратиться к одному из известнейших его произведений «Война и мир», где изначально категория «мир» несет в самой себе сразу два посыла: «мир» как отсутствие войны и «мир» как вселенная, универсум (если мы говорим о связи русской и западноевропейской мысли). Второй мотив удивительно органично соответствует страховкой методологии и онтологии, которую он описал в своем фундаментальном труде «Мир как целое», вышедшем в 1872 году. В этом труде будут поставлены те проблемы, которые будут решаться последующими поколениями русских мыслителей (особенно сильное продолжение данная концепция получит в трудах Владимира Соловьева, стоявшего у истоков русского религиозного возрождения, и мыслителей-космистов, которые, сами того не зная, продолжают развивать страховский идеал «цельного знания» как в религиозно-философском, так и в естественно-научном русском космизме. Здесь уже можно говорить подробнее о содержании работы, название которой вынесено в заголовок: мир Толстого — это в первую очередь состояние, могущее проецироваться из реальной жизни в книжный мир, и наоборот. У Страхова в силу оставленного нам наследия такая связь вряд ли может быть усмотрена (несмотря на его критические статьи, в которых он анализировал не только толстовские художественные произведения, но и саму литературу других отечественных писателей того времени. Также необходимо ответить, что Толстой в первую очередь остается именно писателем, а не философом в русской культуре (несмотря на разработанные им идеи «опрощения» и «непротивления злу силою»), в то время как Страхов еще до знакомства с графом писал специальные труды по философии Гегеля. «Ставить понятия и развивать их» — вот почти дословная страховская тактика при работе с философскими определениями, куда категория «мир» со всеми своими тонкостями прекрасно встраивается.

Итогом данного доклада можно считать следующий вывод: в переписке Толстого и Страхова два мыслителя не смогут сойтись в трактовке понятия «мир», хотя при постановке вопроса о том, в чем проявляется мир и где мы можем узреть его части и прийти к целому, корреспонденты приходят к определенным результатам. Страхов, отталкиваясь от своей «органицистской диалектики», рассматривает проявления природы в мире и саму природу как часть универсума,

определяющего человеческую жизнь, в то время как Толстой усматривает «мир» в религиозной и мирской средах, где деятельность человека носит как «положительный» (творчество во благо всех людей), так и отрицательный характер (войны и насилие по отношению к каждому человеку).

Литература

Антонов Е.А. Философия науки Н.Н. Страхова // Научные ведомости. Серия Философия. Социология. Право. 2010. № 14 (85). Выпуск 13. С. 17–24.

Л.Н. Толстой и Н.Н. Страхов: Полное собрание переписки. Том I. Группа славянских исследований при Оттавском университете и Государственный музей Л.Н. Толстого, 2003.

Переписка Л.Н. Толстого со Н.Н. Страховым (1870–1894). С предисловием и примечаниями Б.Л. Модзалевского. Издание Общества Толстовского Музея. С.-Петербург, 1914.

Зелинский А.Н.

Москва

ГЕОСОФИЯ РУССКОЙ ЕВРАЗИИ

« **С**илою неустрашимых факторов Русский Мир призван к объединительной роли в пределах Старого Света». Слова эти принадлежат одному из самых выдающихся деятелей, создателей и идеологов евразийского движения русской исторической мысли, Петру Николаевичу Савицкому. «Русский Мир» — это Русская Евразия, как «евразийское море континентальных пространств», как степной пояс Евразии, идущий от предгорий Карпат на западе, через причерноморские и туркестанские степи, до западных отрогов Большого Хингана на расстояние около 7 тысяч километров. Этот широтно-пространственный вектор, проходящий в районе 50-й параллели северной широты, мы именуем «Русско-евразийской осью истории», или, как мог бы сказать мой учитель Л.Н. Гумилев, «пассионарной осью Евразии». Это континентальное пространство условно можно назвать «Малой Русской Евразией» в отличие от Великой Евразии Гумбольдта, объединяющей Европу и Азию в одно географическое целое.

Этот евразийский ареал, через который в незапамятные времена шло волнами арийское завоевание Индии, был веками местом этногенеза скифов, тюрков и монголов, создававших на этих пространствах подобия своих «кочевых империй». Самой крупной из них стала к 1300-му году гигантская империя внука Чингисхана, китайского императора Хубилая, раскинувшаяся на краткое время от Средиземного моря до Танкинского залива, и не имевшая по масштабам прецедентов в мировой истории.

При Иване Грозном взятием Казани (1552 год) началось движение русских на восток. При первых Романовых, в царствование Алексея Михайловича, русские достигают Тихого Океана, а в начале XVIII в. — Аляски. Россия становится империей de-facto, которую Петр Великий оформляет de-jure.

Не в кабинетах «высокоумствующих» ученых рождалась Русская Евразия. Она выковывалась с потом и кровью русских землепроходцев, которые, преодолевая все лишения и, зачастую, без государственной поддержки, неуклонно двигались на Восток (Ex Oriente Lux). Они и были первыми «истинными евразийцами», заложившими основу самой большой в истории многовековой сухопутной империи.

Не покушаясь на верования и обычаи инородцев, Русско-византийское Московское Православие начало евангелизацию Евразии, которая, перехлестывая собственно евразийские границы, достигает в конце XVIII века при Екатерине Великой Алеутских островов, Аляски и Калифорнии, а также, создавая новые епархии Русской Церкви в Японии и Китае. Евангелизация и христианизация Евразии была прервана «российской катастрофой» 1917 года, имевшей глобальные трагические последствия. Но христианские задачи по ее осуществлению остались прежние, особенно в новой реальности апостасийного и апокалиптического XXI века. От силы державного русского духа зависит теперь их осуществление. Не в этом ли заключен главный духовнообразующий провидческий смысл понятия «Геософия», введенного в науку в середине 20-х годов XX века П.Н. Савицким?

Кантор В.К.

НИУ ВШЭ

ФИЛОСОФСКИЙ ПАРОХОД: ИЗГНАНИЕ, СТАВШЕЕ ЭМИГРАЦИЕЙ

Изгнание русской постреволюционной интеллектуальной элиты стоит сегодня поставить в контекст бегства из России постсоветской шоу-элиты, чтобы оценить трагизм и мужество пореволюционных изгнанников. Стоит начать с того, что никто из изгнанников не был богат, не ждали их и деньги за границей. Не было особняков, их отъезд был равен казни (большевики называли изгнание высшей мерой, заявив, что вернувшихся ждет смертная казнь). Они не хотели покидать Родину (по словам Степуна, нельзя уезжать от постели больной матери). В изгнании они жили в бедности, но думали и писали о России, любили ее, как любят женщину, несмотря на ее измену. Они пытались поддержать и хранить духовный опыт русской классики. Изгнание превратилось в эмиграцию, которая не имела разрешения. Можно было вернуться, только изменив себе (таких нашлись единицы). И они не возвращались. Зато возврат их текстов в постсоветское время стал торжеством свободной мысли России.

Картавцева С.В.

НИУ ВШЭ

К ВОПРОСУ О ВЛИЯНИИ РУССКОГО ФОРМАЛИЗМА НА ФРАНЦУЗСКИЙ СТРУКТУРАЛИЗМ

По утверждению А. Пятигорского, во второй половине прошлого века филологическая философия пришла на смену философии лингвистического поворота [Сосюр 1999]: третий позитивизм Венского кружка совершил наиболее радикальную попытку создать логически совершенный язык, избегающий метафизичности и заблуждений, возникающих вследствие неточности естественного

языка. После того, как “преодоление метафизики логическим анализом языка” не увенчалось успехом, так называемая “филологическая философия” выступила на первый план, предлагая альтернативную стратегию философской работы с языком: “филология — это универсальный текст о текстах, а философия — универсальный текст о мышлении, филологическая философия несет в себе некий парадоксальный импульс: она опирается на текст как на свой первичный материал, но вместе с тем выходит за рамки текстуального” [Автономова 2009, 361–362].

Фигура Романа Якобсона — уникальное явление как для исследований языка, так и для философии: работавший с ОПОЯЗом, связанный с авангардными русскими футуристами, он сначала эмигрировал в Чехословакию, где присоединился к Пражскому лингвистическому кружку, а затем во Францию, где оказал решающее влияние на формирование структурализма, инспирировав Леви-Стросса на применение методов структурного анализа языка к антропологии.

Общество изучения поэтического языка или русский формализм — объединение филологов и теоретиков литературы, существовавшее в первых десятилетиях XX века, и получившее широкое мировое признание только во второй половине 50-х г. Новаторство формалистов, в первую очередь, заключается в определении самостоятельной роли произведения как сконструированного посредством суммы функций — “приемов”: “работа поэтических школ сводится к накоплению и выявлению новых приемов расположения и обработки словесных материалов и, в частности, гораздо больше к расположению образов, чем к созданию их” [Шкловский 1921, 7]. Формализм обращается к произведению как таковому с точки зрения механики того, как оно сделано, — разложение на приемы, композицию, грамматические структуры — разнообразие приемов, поддающихся анализу, укрепило статус литературного произведения как самостоятельного объекта исследования.

Формализм определяется через его интерес к приему, через вопрос, какими способами достигается тот или иной поэтический эффект. И эта задача магистрально заявлена в названиях исследований самих формалистов — “Как сделан “Дон Кихот”” Шкловского, “Как сделана “Шинель” Гоголя” Эйхенбаума — однако, формализм

не уникален в таком вопрошании — уже романтическая герменевтика ставила вопрос о средствах художественного выражения. Ключевое отличие в том, что, в конечном счете, заинтересованность в форме была необходима для интерпретационных целей — поэтические механизмы оценивались как средства передачи смысла произведения. Через формализм же структуралисты приходят к окончательному отказу от произведения в пользу структуры [Пятигорский 1995, 30].

Таким образом, доклад покажет, как формалистские понятия приема, автоматизации, динамической синхронии и др. повлияли на формирование проблематики и методов французской традиции структурализма и постструктурализма.

Литература

Автономова 2009 — Автономова Н.С. Открытая структура: Якобсон — Бахтин — Лотман — Гаспаров. М.: РОССПЭН, 2009.

Пятигорский 1995 — Пятигорский Л. Краткие заметки о философском в его отношении к филологическому // *Philologica*. 1995. № 14. С. 127-130.

Соссюр 1999 — Соссюр Ф. де Курс общей лингвистики. Екатеринбург: Урал, 1999.

Шкловский 1921 — Шкловский В.Б. Как сделан «Дон Кихот» // Развертывание сюжета. Петроград: ОПОЯЗ, 1921. С. 22-34.

Колесниченко Ю.В.

МИСАО, МГОУ

ОСТАВШИЕСЯ НА БЕРЕГУ: М.М. БАХТИН И К.С. МАЛЕВИЧ В ВИТЕБСКЕ

Культурологическое значение «Философского парохода» как явления переоценить трудно. Но трудно переоценить и значение *философского берега*, на котором остались жить и работать, а также строить новую жизнь, новую мысль не менее замечательные представители отечественной и мировой культуры. Меккой этой новой культуры стал в 1920-х годах город Витебск. В период ранне-советской власти именно в Витебске «рождался центр новой философии живописи и интеллектуального труда» [Малевиц 2012, 75].

«Известное биографическое событие — «витебская» дружба М.М. Бахтина и К.С. Малевича — продолжает волновать современную гуманитарную мысль. Несмотря на представленность этой темы в русскоязычной литературе [Шатских 1995], остается множество вопросов относительно схожести высказываемых ими в те годы философских идей.

Представляется, что в момент революционного излома, исторической трансгрессии — исчезновения объективного бытия — у человека появляется настоятельная потребность позволить себе свою личность как Абсолют, как новую точку отсчета в бытии, чьей стяживающей точкой становится мера ответственного поступка. Ранние — белорусские — тексты М.М. Бахтина («Невельский» — «Искусство и ответственность», а также «Витебский» — «К философии поступка») — главные философские творения автора, его «философская антропология». Белорусские тексты К.С. Малевича также отличаются предельной философичностью, к которой ни первый (из упомянутых), ни второй автор более в своих теоретических работах не возвращались. В Витебске обоими был достигнут философский предел.

Философские работы М.М. Бахтина архитектурны («высший архитектурный принцип бытия» [Бахтин 1994, 66]) супрематически белые, прозрачные, «просквозают» себя световыми лучами высшего сверценностного смысла. Образность Бахтинского мышления позволяет глубоко приникнуть в суть философских размышлений/переживаний автора на вышеуказанные темы, прочувствовать вместе с автором личностную насыщенность бытия. Бытие Бахтина не просто личностно, оно чрезвычайно красиво (эстетично), оно участно (этично), инициативно, образно благодаря своим фундаментальным личностным свойствам.

Философия раннего Бахтина есть философия ответственной личности как новой субстанциональности, особая нематериальная, беспредметная субъективность, не замыкающаяся на себе самой, но центрирующая в себе свое ценностное отношение вовне, лишь в себе определяющая свою жизненную (социально-направленную) позицию [Колесниченко 2018]. Философские смыслы бахтинских текстов назидательны, транспарантны, плакатны, риторически поданы (освоенный и присвоенный перифраз — дань стилистической

революционной эпохе). Вопреки принятому в филологических кругах конвенциональному «академическому отнесению/определению» [Тамарченко 2011], «ранний» Бахтин «невельского и витебского времен» в философском плане, как это видится нам, не принадлежит эпохе символизма и «постсимволизма». Представляется, что именно в точке обнуления времен (особый топос субъекта — существование в моменте революционного изменения) его раннее философское творчество соотносимо с авангардизмом по своему живописному стилю и тону, по глубине смыслового разлома отечественной антропологической традиции. Хронологическая позиция «ранней» (и «единственной») философии М.М. Бахтина венаходима, всецело принадлежит уникальному топосу пореволюционного «Витебского времени» как особого культурного феномена. «Витебское время» есть месторазвитие отечественной культуры нового социального бытия (1917-1922 — исторический период становления Российской Советской Республики).

Малевич «витебского времени» видел мир беспредметным. Он отказывает материи как субстанции в вещиности, призывая принимать мир очеловеченным. Он разбирает прежний мир вещей на составные части (архитектоны), осуществляя его новую сборку на иных парадигмальных основаниях — на основе наличия «человека творящего» в бытии. Для Малевича больше нет мира вещей и мира людей. Есть их космическое единство, в котором человек есть постигающая и творящая это единство основа. Философ считал, что своей супрематической живописной работой — *Белым квадратом* (на белом фоне) — «им был достигнут «абсолютный нуль»» [Джакомо 2018, 8], то есть нулевая степень нуля, в которой, как известно из классического определения этого феномена, любая функция имеет *неустрашимый разрыв*. Выход за пределы нулевой степени бытия обеспечивается особой эвристической оптикой, а именно, оптикой мнимостей и обратной перспективы — некоей эвристической аксонометрии (по П. Флоренскому, соответствующей правилу *разлома пространства* и выворачивания тела через самого себя [Флоренский 1922, 53]). «Происходит прорыв за пределы возможностей человека. Появляется убежденность, что новый образ улавливает (как икона) визуальную реальность ноумена. Поэтому картина требует уже не эстетического переживания, а понимания того, что она

стремится проникнуть в самую суть бытия и видимой материальной субстанции» [Тарасов 2006, 340]. Такой картиной был «Белый квадрат».

Представляется, что Бахтин и Малевич в своем творчестве революционного периода находятся по разные стороны точки бифуркации в бытии: самоочевидны *еще*-личностная субстанциональность у Бахтина и *уже*-вселенское (космическое) человечество у Малевича [Малевич 1995]. Иеротопические свойства «Белого Квадрата», равно как и «К философии поступка» определяют эти произведения как супрематический вид квази-религиозного личностно-христианского, жертвенного искусства, полагающего себя, по определению, в аскетичной («минималистичной») форме.

Пред-авангардистская картина мира (М. Бахтин), основанная на личной парадигме, именно в периоде исторического авангарда (К. Малевич) Витебского периода теряет свою приоритетную, доминантную позицию, «ломается» в свое коллективное, уступая появлению нового организующего антропологического принципа, основанного на сущностно новом концепте Человека как существа природно-космического, своего рода «субъекта — человечества» [Лезгина, Марков, Шилков 1989, 52]. В связи с этим, именно в космизме «духовно-душевная работа личности идет параллельно с трансформацией смертного и страстного естества человека, а изменение социума — с регуляцией стихийных природных сил» [Гачева, Семенова 2014, 541]. Авангардистская картина мира, до предела обнажая амбивалентную природу (индивидуально-соборную) личности, свидетельствует о ее перерождении в антиномию, а впоследствии — в свое другое, то есть в коллективизм как такой. «Бог не скинут» и «К философии поступка» есть, таким образом, самая ранняя философская саморефлексия революционного ответственного вновь-бытия, исчерпавшая себя с окончанием этой исторической эпохи. Но «Витебское время сделало свое великое дело» [Малевич 2012, 75].

Литература

Бахтин 1994 — Бахтин М.М. К философии поступка. Работы 20-х годов. Киев: Next. 1994.

Гачева, Семенова 2014 — Гачева А.Г., Семенова С.Г. Русский космизм // Русская философия: Энциклопедия. 2-е изд. / Под. общ. ред. М.А. Маслина. М.: Книжный Клуб Книговек, 2014. С. 540-542.

Джакомо 2018 — Джакомо Ди.Дж. Малевич: живопись и философия от абстракционизма до минимализма. СПб: Алетейя, 2018.

Колесниченко 2018 — Колесниченко Ю.В. Личность в русской философии: биография идеи. М.: Энциклопедист — Максимум. 2018.

Лезгина, Марков, Шилков 1989 — Лезгина М.Л., Марков Б.В., Шилков Ю.М. и др. Сознание как категория материалистической диалектики. Ленинград: ЛГУ, 1989.

Малевич 1995 — Малевич К.С. Бог не скинут. Искусство, церковь, фабрика / Малевич К.С. Собр. соч. В 5 т. Т. 1. Статьи, манифесты, теоретические сочинения и другие работы. 1913–1929. М.: Гилея, 1995. С. 236–265.

Малевич 2012 — Малевич И.А. Казимир Малевич. Восхождение на крест судьбы. Минск: Харвест, 2012.

Тамарченко 2011 — Тамарченко Н.Д. Бахтин // Новый филологический вестник. 2011. № 4(19). С. 7–18.

Тарасов 2006 — Тарасов О.Ю. Рама и образ: Риторика обрамления в русском искусстве. М.: Прогресс-Традиция, 2006.

Флоренский 1922 — Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. Расширение области двухмерных образов геометрии (Опыт нового истолкования мнимостей). М.: Поморье, 1922.

Шатских 1995 — Шатских А.С. Событие встречи. Бахтин и Малевич // Диалог. Карнавал. Хронотоп, 1995. № 3. С. 16–33.

Кравченко В.В.

МАИ

ПОСЛЕ ОТБЫТИЯ ПАРОХОДА: РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В СОВЕТСКОЙ ТЮРЬМЕ

**Книга «Новейший Плутарх»
как уникальный русско-философский практикум
в условиях Владимирского централа**

Не все русские философы и ученые принудительно или добровольно покинули Россию на пароходах и поездах в 1922 г. Многие представители дореволюционных направлений русской философской и научной мысли продолжали работать в советской России, подвергаясь идеологической ругани, политическим преследованиям и жестоким репрессиям. О невероятной духовной стойкости, творческом героизме и научной принципиальности целой плея-

ды российско-советских философов, — А.Ф. Лосева, Л.П. Карсавина, Л.Н. Гумилева, А.Л. Чижевского и многих других, — прошедших невероятные испытания в советских тюрьмах, сегодня хорошо известны. Их книги признаны философской классикой.

В истории русской философии советского периода существует одно необычное произведение, которое редко упоминается и недостаточно изучено в философском ключе. Эта книга создана узниками Владимирского централа, как ни странно, в жанре литературной пародии, под названием «Новейший Плутарх. Иллюстрированный биографический словарь воображаемых знаменитых деятелей всех стран и времен». Авторы книги встретились в камере, вошедшей в историю под названием «академической»; каждый был осужден на 25 лет. Ими оказались: философ-поэт Д.Л. Андреев, физиолог-медик В.В. Парин и историк-музейщик Л.Л. Раков.

Три ярких представителя высокой русской культуры создали уникальный творческий коллектив, закономерно отражавший, кроме всего прочего, специфику русской философии начала века — совместное творчество философов, ученых-естественников и гуманистариив, наделенных выдающимися писательскими дарованиями.

Лев Раков предложил со товарищам известную в символистских кругах литературную игру по созданию биографий несуществующих исторических персонажей и деятелей литературы и искусства. В результате материала набралось на целую «энциклопедию», которую назвали «Новейший Плутарх. Иллюстрированный библиографический словарь воображаемых знаменитых деятелей всех стран и времен от А до Я». Выйдя из тюрьмы в 1954 г., Раков собрал все сохранившиеся статьи, напечатал их на пишущей машинке в трех экземплярах, сам проиллюстрировал часть статей и отослал по экземпляру каждому соавтору. Книга была впервые опубликована в 1987 г. [Парин, Андреев, Раков 1991]

Несомненно, создание этого литературного «проекта» можно рассматривать не просто как некое развитие культурных практик символистских кругов русской интеллигенции начала XX в. в страшных условиях Владимирского централа. В обезличивающей и подавляющей личностю тюремной атмосфере рафинированные русские интеллигенты поддерживали творческий настрой, насыщенный интеллектуальный тренинг. Спасительная творческая практика в тюрьме

оказалась не просто повторением, но и развитием традиционных литературно-художественных практик. Создание шуточных и остро-сатирических текстов и карикатур — широко известное направление в русской литературе. «Новейший Плутарх» органично вписывается в русло ироничного русского литературно-философского дискурса, начиная с житейской мудрости Козьмы Пруткова и шуточных пьес философа-поэта Вл.С. Соловьева. Л. Раков, скорее всего, вспоминал свое давнее тесное общение с Михаилом Кузминым, превратив «салонную игру» в шарады — в «духовное бегство», психотерапевтическую творческую практику выживания в условиях заключения. При этом литературно-философское творчество участников «проекта» было напрямую связано с вековыми религиозно-философскими практиками, характерными для русского менталитета, основанными на аскетизме (раскольничество, сектантство, юродство), в которых напряженное духовное делание изначально предполагает сознательный отказ от земного комфорта ради концентрации внимания на внутренней сущности человека.

Таким образом, в лагерном творчестве соавторов «Новейшего Плутарха» соединились не только научные, русские салонные и общекультурные практики, но также литературно-философские и религиозно-духовные традиции. Концентрируя внимание именно на них, необходимо отметить, что все авторы книги отличались глубиной и разносторонней эрудицией, потому историко-философские факты, а также философские темы и проблемы интерпретировались в статьях не только Д.Андреевым, как это можно было бы ожидать, но также и его соавторами.

Видимо, это было частью игры, когда физиолог Парин писал статьи о неких философах Гальбидии и Поркутелле, а философ Андреев — о воздухоплавателе Генисаретском и стоматологе Иззагардинере. Или Андреев, будучи религиозным философом и лингвистом, писал о полководце и политическом деятеле Талибане и архитекторе Умберти, а писатель-искусствовед и военный историк Раков — о конструкторе сверхскоростных локомотивов Жанэне, адвокате Красовиче и мыслителе Цхонге...

Обратим внимание на то, что в последней из упомянутых статей Л.Ракова, по утверждению жены Андреева, А.А.Андреевой, «... юмористически выводится сам Даниил» [Андреева 1998, 221], что

подтверждается двумя дружескими карикатурами Ракова — шаржа на соавтора и его идею города всех религий, а также аргументами, приведенными Петром Казарновским, автором обширного комментария к этой статье (во втором издании книги, снабженном обширным комментарием). Цхонг, имя вымышленного духовного реформатора и правителя некоей страны Карджакапты, явно напоминает реформатора тибетского буддизма Цзонгкапу (Чже Цонкапу), основателя секты «желтошапочников», упоминавшегося в трудах Е.П. Блаватской и Н.К. Рериха, учениями которых в юности увлекался Андреев. Комментатор прямо пишет: «...текст Л. Ракова — дружеский шарж, в котором под видом установлений президента утопической Карджакапты сквозят любимые идеи Даниила Андреева [Парин, Андреев, Раков 2016, 424]. Уточним, самые различные идеи философа-мистика: от представления об истории человечества как единого мистического потока, устройства идеального государства, будущего объединения всех религий и создания школ для этически одаренных детей — до хождения босиком, вегетарианства и увлечения йогой.

Не стоит удивляться тому, что Лев Раков так глубоко проник в философские идеи Андреева — именно в тюрьме русский мыслитель написал книгу «Русские боги» и набросал черновики своего главного философско-мистического и метаисторического произведения «Роза мира». Д. Андреев читал свои стихи сокамерникам, все бурно их обсуждали; также приятели спорили по поводу метафизических взглядов Андреева, вели серьезные философские беседы.

Феномен «Новейшего Плутарха» является одним из свидетельств того, что русская философия, включая и ее религиозно-мистическую составляющую, продолжала существовать в советской России, а не только в русском зарубежье, правда, вытесненная за колючую проволоку тюрем и лагерей, а также в подполье духовной жизни страны.

Сегодня фигура Д.Л. Андреева нечасто упоминается в ряду русских философов; исследованием его творчества занимаются преимущественно культурологи, религиоведы и литературоведы. Однако хочется надеяться, что с углублением исследований в области русской мистической философии его творческое наследие будет по достоинству оценено.

Д. Андреев физически остался страдать на земле новой советской России, но творчески продолжал развивать философское наследие «русского духовного возрождения». Он на своем виртуальном «пароходе» осуществил одинокое «плавание к Небесному Кремлю», встретив в пути сочувствующих и творческих собеседников и соавторов.

Литература

Андреева 1998 — Андреева А.А. Плавание к Небесному Кремлю. М.: Урания, 1998.

Парин, Андреев, Раков 1991 — Парин А.В., Андреев Д.Л., Раков Л.Л. Новейший Плутарх. Иллюстрированный библиографический словарь воображаемых знаменитых деятелей всех стран и времен от А до Я. М.: Московский рабочий, 1991.

Парин, Андреев, Раков 2016 — Комментарии // Андреев Д.Л., Парин В.В., Раков Л.Л. Новейший Плутарх. Иллюстрированный биографический словарь воображаемых знаменитых деятелей всех стран и времен. М.: Аграф, 2016.

Мелих Ю.Б.

МГУ им. Ломоносова

«ФИЛОСОФСКИЙ ПАРОХОД» КАК ПОЗНАВАТЕЛЬНАЯ КАТЕГОРИЯ

Методологический плюрализм в истории

В докладе представлена содержательная разработка понятия «Философский пароход», именующего событие высылки в 1922 г. из России группы интеллигенции, резко критикующей власть, всего 10 человек. Введенное С.С. Хоружим в 1994 г. определение этому событию «Философский пароход» в настоящее время стало именем собственным для пассажиров парохода, которые не всегда были единомышленниками, но их объединяла как предыдущая философская и социальная деятельность, так и совместная деятельность в эмиграции, которую можно охарактеризовать как «соборная работа национального самоосмысления» [Хоружий 1994, 208].

Доклад состоит из трех разделов:

Предыстория становления «Философского парохода» именем собственным: она отражает возникновение противостояния между теми, кто проделал путь «От Марксизма к идеализму» и теми, кто стал собирать всех «Под знаменем марксизма», не оставляя пространства для диалога.

Анализ методологического плюрализма в исторической науке: в поле зрения критики марксистов попали все, кто предлагал *немарксистские теории* истории и общества, ставя тем самым под сомнение легитимность власти. В 1920 году выходит брошюра Л.П. Карсавина «Введение в историю (Теория истории)», это обзорная работа, в которой наиболее влиятельным учением в области теории истории дается неокантианская концепция Г. Риккерта, отрицающая детерминизм и каузальность в истории и тем самым представляющая основную угрозу марксизму. С.Л. Франк в своей работе «Очерк методологии общественных наук» (1922) отмечает свою непосредственную близость к ней. Бурную дискуссию вызвал сборник «Освальд Шпенглер и Закат Европы» (1922) Н.А. Бердяева, Я.М. Буکشпана (единственного из авторов этого сборника, не высланного в 1922 г., однако расстрелянного в 1939 г.), Ф.А. Степуна и С.Л. Франка. Особое место занимает и «Христианский социализм» о. С. Булгакова. Все в последствии делают ударение на поиске русской или евразийской идей, мировоззрения, истории.

Трактовка социальных групп как исторических коллективных индивидуальностей: для определения цельности высланной социальной группы с характерными для нее чертами самосознания, поведения, стремлений и чувств (настроений) применяются введенные Л.П. Карсавиным понятия «социально-психический субъект истории», «историческая коллективная индивидуальность», «коллективная личность», «соборная личность». Трактовка Карсавиным социальных групп как исторических коллективных индивидуальностей вводится им в «Философии истории», изданной в Берлине в 1923 г. «Историческая коллективная индивидуальность» определяется «как совокупность определенного, хотя и неизвестного нам точно числа индивидуумов, распределенных во времени и пространстве. Всякий историк, всякий “социолог”, всякий общественный деятель и даже всякий обыватель говорят о семье, роде, классе, обществе ..., как о некотором целом» [Карсавин 1993, 90]. Таким

образом, цельность является отличительной чертой коллективной личности, которая, кроме этого, должна иметь и общую функцию. Такой функцией является «соборная работа национального самоосмысления».

Пассажиров Философского парохода объединяет не только общая судьба высылки и эмиграция, но гораздо большее, С.Л. Франк в письме к вдове Н.А. Бердяева Евгении Юдифовне после его кончины пишет: «Я знал его и был дружен с ним 45 лет. Можно сказать, вся жизнь прошла в каком-то общении с ним, и хотя я часто и во многом расходился с ним во взглядах, я не только всегда любил и почитал его (как и он относился ко мне неизменно дружески), но и всегда чувствовал духовную солидарность в самом основном — в свободном искании правды, в независимости от общепринятых мнений, духовного консерватизма, основанного на оппортунизме и духовном малодушии и робости» [Франк 1997, 275]. Нетрудно представить, что эти характеристики относятся ко всем пассажирам «Философского парохода».

Рассмотрение события, поименованного как «Философский пароход», посредством вышеуказанных понятий позволяет более широко и продуктивно познавать историческую, социальную и культурную реальность. Представляется, что понятие коллективной личности может применяться и к другим социальным группам, тем самым выводя методологию гуманитарного познания за пределы изучения фактов и статистических данных.

Литература

Карсавин 1993 — Карсавин Л.П. Философия истории. СПб: Комплект, 1993.

Франк 1997 — Франк С.Л. Письмо к Е.Ю. Рапп. 46, Corringham Rd, London № 11. 31 марта 1948 // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 г. Отв. ред. М. А. Колеров. СПб.: Алетейя, 1997. С. 275–276.

Хоружий 1994 — Хоружий С.С. Философский пароход // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. С. 189–208.

Сиземская И.Н.

Институт философии РАН

ФИЛОСОФИЯ И ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ТВОРЧЕСТВО: «ВСЕ ВО МНЕ И Я ВО ВСЕМ»

Становление русской философии, сразу заявило о себе обращением к *историософским идеям* (смысл истории, предназначение человека, его ответственность перед человечеством, моральные основы мироздания), которые, по определению В.В. Зеньковского, являются результатом *миронаблюдения*, в котором интеллектуальные поиски соединяется с созерцаниями души. Такое единение дает удивительное переплетение объективного и субъективного в освоении мира, открывая человеку *глубинные* основы его бытия, выводя его на путь истинного знания нем. Это принципиально меняло смысловую направленность философской рефлексии: она признавалась как функция ума, который не только понимает, но и *ведает*, наполненный и движимый энергией чувства — «не в отмену логике, а в наполнение ее живой предметностью». Концепты и истины философской мысли наполнялись ценностными смыслами человеческой жизни, включались в сферу разума без оглядки на цензуру со стороны «гасио». Со временем концептуальным основанием учения о познании стала идея, что выводы рационального мышления являются *условными*, как «относящиеся единственно к его ограниченной точке зрения» (Киреевский).

В отечественной философской мысли эта идея укоренилась много ранее, чем о ней задумались на Западе. Более того, совмещение художественного и философского способов осмысления мира стало ее продуктивной особенностью, ее своеобразным генетическим кодом, а с этим — главным вектором развития отечественной духовной культуры, который Г.В. Флоровский определил как «*философское беспокойство*». Последнее играло роль своеобразного путеводителя в ее поисках, помогая облекать абстракции разума в живую плоть зримых образов и понятных смыслов, обогащая философские умозрения интуитивными прозрениями, а художественные образы философскими смыслами. В итоге в русской

философии вплоть до середины XIX века (до появления «классических» философских систем) наиболее значительные философские идеи высказывались не в систематическом изложении, а в свободных литературных формах (эссе, очерк, повесть, критическая статья, «Письмо к ...»). Отступление отечественной философии от привычной для Запада академической формы компенсировалось плодотворным союзом с литературным творчеством. Более того, ее последующее развитие доказало, что сциентизм не есть единственная тенденция развития философской мысли. В определенном смысле это был протест русской духовной культуры против рационализма как универсальной формы отношения к миру. Протест, заявленный раньше, чем он прозвучал на Западе, и надолго определивший ее национальные черты. Со временем эта идея нашла всестороннее обоснование в учении о всеединстве Вл. Соловьева и Е.Н. Трубецкого, в идеал-реализме Н.О. Лосского, в трактовке дополняемости веры и знания Л.П. Карсавина. В результате мысль (понятие) и художественное восприятие (образ) были подведены под «общий знаменатель», а вопрос, может ли философия создавать картины мироздания, на что она не без основания претендует, только средствами логического мышления, получил отрицательный ответ. Утвердилось убеждение, что постижение смысла бытия — цель, которую она ставит — может быть достигнуто только при условии единения ее усилий с возможностями художественного восприятия мира. Ибо дело не только в том, что между истинным художником и подлинным мыслителем существует духовное сродство, а в том, что оба рода творчества «истекают в конечном итоге из одного источника» (С.Л. Франк). Этим источником является культура как способ *человеческого* отношения к миру. В особенностях последнего и заложено основание внутреннего согласия философии и художественного, в частности литературного, творчества.

Сложившийся союз чувственного и интеллектуального опыта открыл для отечественной философской мысли свой путь рассмотрения философских проблем и способ философствования. Его кредо В.В.Зеньковский сформулировал предельно кратко, но емко: «не примат “реальности” над познанием, а включенность познания в наше отношение к миру, в наше “действие в нем”». Интеллектуальная история России накопила немало примеров нерасторжимости философских изысканий и художественного творчества, их

взаимной дополняемости, названной И.А. Ильиным “интимной близостью”». Этому факту есть свои объясняющие причины. Одна из них (возможно, главная) связана с утвердившимся *способом* философствования, в основании которого лежало признание, во-первых, целостности человеческого бытия (внутреннего единства всех его проявлений), а во-вторых, экзистенциального включения человека в познавательный процесс как условия достижения истины. Ибо только в таком случае субъектом познания становится человек, не только думающий, но и наделенный нравственным сознанием, способный «стягивать» в своих теоретических построениях добро и зло, свободу и необходимость, человеческое и божественное, небесное и земное, жизнь и смерть. Эта методологическая установка, с одной стороны, спасала философские построения от диктата жестких концептуальных схем, с другой стороны, инициировала художественное творчество к постоянному поиску смыслов человеческого бытия. В итоге философия и все жанры литературного творчества сосуществовали и развивались в согласии и взаимопонимании.

Со второй половины XIX века рефлексия по поводу рассмотренной проблемы становится одним из векторов развития отечественной общественной мысли. Таковой она остается и в наши дни, о чем свидетельствует неослабевающий интерес к ней со стороны философов, литературоведов, культурологов, писателей, поэтов.

Литература

Андреевский С.А. Литературные чтения. Баратынский, Достоевский, Гаршин, Некрасов, Лермонтов, Лев Толстой. Изд. 2-е. СПб.: тип. А.С. Суворина, 1891.

Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 254–435.

Гадамер Х.Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991.

Зеньковский В.В. Философские мотивы русской поэзии // Поэзия как жанр русской философии. Антология / сост. И.Н. Сиземская. М.: ИФ РАН, 2007. С. 29–57.

Ильин И.А. Одинокий художник. Статьи. Речи. Лекции. М.: Искусство, 1993.

Касавина Н.А. Экзистенция в культуре. М.: Весь мир, 2022.

Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Полн. собр. соч. В 2 т. Т. 1. М.: Путь, 1911.

Мандельштам О.Э. Об искусстве. М.: Искусство, 1995.

Мережковский Д.С. В тихом омуте. Статьи и исследования разных лет. М.: Советский писатель, 1991.

Неретина С.С., Никольский С.А., Порус В.Н. Философская антропология Андрея Платонова. М.: ИФ РАН, 2019.

Поэзия русских философов XX века / сост. М. Сергеев и Л. Столович, вступ. статья Л. Столовича. Бостон: M-Graphics Publishing, 2011.

Сиземская И.Н. Философские измерения художественного творчества // Философские науки. 2020. № 3. С. 7–23.

Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990.

Перцов П.П. (сост.) Философские течения русской поэзии. Избранные стихотворения и критические статьи С.А. Андреевского, Д.С. Мережковского, Б.Н. Никольского, П.П. Перцова и Вл. Соловьева. СПб.: тип. М. Меркушева, 1896.

Франк С.А. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996.

Шаламов В.Т. Все или ничего. Эссе о поэзии и прозе / Составитель и автор предисловия С.М. Соловьев. СПб.: Лимбус Пресс, 2016.

Тахо-Годи Е.А.

МГУ им. М.В. Ломоносова, ИМЛИ им. А.М. Горького РАН,
Библиотека-музей «Дом А.Ф. Лосева»

ЗА ЧТО ЮЛИЙ АЙХЕНВАЛЬД СТАЛ ПАССАЖИРОМ ФИЛОСОФСКОГО ПАРОХОДА?

Имя Юлия Исаевича Айхенвальда (1872–1928) прежде всего вызывает ассоциации с литературной критикой Серебряного века, с его любимым критическим жанром — жанром «силуэта» [Айхенвальд 1994], его имманентным методом, который зачастую понимают исключительно как метод субъективного импрессионизма, что не вполне верно, если мы вникнем в эстетическую систему критика [Тахо-Годи 2021]. Однако еще в меньшей степени осознается ответ на вопрос: почему и каким образом литературный критик Ю.И. Айхенвальд, писавший «силуэты» русских поэтов и писателей вдруг оказался в 1922 году на «философском пароходе»? В лучшем случае тут вспоминается речь Ю.И. Айхенвальда памяти расстрелянного Николая Гумилева, которая возмутила Льва Троцкого, откликнувшегося на это событие статьей «Диктатура, где твой хлыст?» в газете «Правда», после чего Ю.И. Айхенвальд вскоре оказался за решеткой, а потом и выслан из страны.

Но на самом деле Ю.И. Айхенвальд имел гораздо больше оснований для того, чтобы стать пассажиром «философского парохода».

Прежде всего необходимо напомнить, что Ю.И. Айхенвальд изначально получил профессиональное философское образование в стенах Новороссийского университета, был участником первого Всемирного философского конгресса 1900 года, ученым секретарем Московского психологического общества и секретарем редакции журнала «Вопросы философии и психологии», напечатавшим на его страницах десятков рецензий на сложнейшие философские труды. Отсюда его переводы Артура Шопенгауэра, издание собрания сочинений немецкого мыслителя, предисловия к различным трудам по философии и эстетике, общение с философами-современниками — Г.Г. Шпетом, Ф.А. Степуном, С.Л. Франком и др. [Тахо-Годи 2022].

Однако, конечно, не только причастность к философскому цеху давала Ю.И. Айхенвальду право чувствовать себя вполне полноправным пассажиром на «философском пароходе». Дело в том, что после октября 1917 года Ю.И. Айхенвальд активно включился в публицистическую борьбу с новой властью. Критика эта шла с позиций кадетской партии, к идеологии которой Ю.И. Айхенвальд был близок. Недаром в 1918 году в московском издательстве «Революция и культура» выходит его сборник «Наша революция: Ее вожди и ведомые» [Айхенвальд 1918], включающий статьи 1917–1918 годов по самым актуальным проблемам эпохи.

Вычеркнутая из истории почти на столетие книга Ю.И. Айхенвальда «Наша революция: вожди и ведомые» не просто механическое собрание его газетных выступлений 1917–1918 годов и даже не просто публицистическая хроника исторических событий. Вполне очевидно, что книга выстроена сюжетно. Она открывается главкой «Под знаком войны и революции», которая задает главные темы книги — войны, революции и судьбы России, а вместе с тем вопросы о вере в человека, в человечество, в гуманизм, и шире — в смысл самой жизни (этому посвящена следующая главка «Репутация человечества»). Если война порождает пессимизм, чувство пораженчества, хаос и революцию, то сама русская революция оказывается традиционным русским бунтом, «бесмысленным и беспощадным».

Люди «бунтуют трагически некстати, невпопад, не во время, и, бунтуя, не щадят самых основ России, не щадят и себя, одновремен-

но убийцы и самоубийцы» [Айхенвальд 1918, 49]. Устойчивый быт русской Обломовки, спокойно спавшей столетия в своих дворянских гнездах, в один миг погружается в самоубийственный водоворот: «Изумительная техника наших дней, все эти “прямые провода”, мгновенные услуги телеграфа и телефона, да еще коварные или медвежьи услуги “Викжеля”, молниеносные автомобили, бронированные вагоны, экстренные поезда смерти, ядовитые газы, удобные ручные бомбы: как все это способствует бегу истории, как все это ускоряет вращение трагического кинематографа, мелькание живых теней на экране современности!..» [Айхенвальд 1918, 61].

Романтические революционные мечтания о свободе — слова, веры, труда, творчества — рушатся исторической реальностью. Образы А.Н. Радищева, К.Ф. Рылеева, А.И. Герцена, М.В. Петрашевского, Веры Фигнер совсем иначе видятся в свете современности, как и прежние изображения революционеров в произведениях русских писателей — будь это герои Льва Толстого или Бориса Зайцева. На место революционеров-романтиков являются революционеры-ремесленники, удушающие жизнь в России.

Третья главка книги «Крушение революции» логически приводит читателя к последней, озаглавленной «Конец революционной романтики». Ю.И. Айхенвальд констатирует появление новых явлений революционной эпохи: жертв революции — буквальных (убитых генерала Н.Н. Духонина, Ф.Ф. Кокошкина, А.И. Шингарева) и моральных — возникновение духовных эмигрантов.

По мнению Ю.И. Айхенвальда, страшна не физическая эмиграция из страны, когда Россию покидают люди, не являющиеся ее патриотами. «Тени славянофилов должны содрогаться» [Айхенвальд 1918, 43] от другого — от того, что не только русские интеллектуалы, но и обычные люди «перестали верить в Россию», что физически находясь на родине, «русские граждане душою уезжают из России» [Айхенвальд 1918, 43].

Как представляется, без учета публицистического опыта Ю.И. Айхенвальда 1917–1918 годов нельзя понять ни то, почему Ю.И. Айхенвальд был выслан из страны и оказался на «философском пароходе», ни то, почему он сам, физически оказавшись за пределами отечества, так стремился сохранять с Родиной свою неразрывную духовную связь, жить ее горестями и страданиями.

Литература

Айхенвальд 1918 — Айхенвальд Ю.И. Наша революция: Ее вожди и ведомые. М.: Революция и культура, 1918.

Айхенвальд 1994 — Айхенвальд Ю.И. Силуэты русских писателей / Предисл. В. Кейдана. М.: Республика, 1994.

Тахо-Годи 2021 — Тахо-Годи Е.А. «Естественный символизм» Юлия Айхенвальда (к вопросу об эстетическом методе) // Русская литература и журналистика в предреволюционную эпоху: формы взаимодействия и методология анализа: коллективная монография / отв. ред. и сост. А.А. Холиков, при участии Е.И. Орловой. М.: ИМЛИ РАН, 2021. С. 188–203.

Тахо-Годи 2022 — Тахо-Годи Е.А. Об А.Ф. Лосеве, Н.В. Самсонове, французском эстетике Ш. Лало и литературном критике Ю.И. Айхенвальде // Эстетика и герменевтика. Сборник к 60-летию кафедры эстетики МГУ: сборник статей / Отв. ред. Е. А. Кондратьев. М.: МАКС Пресс, 2022. С. 26–31.

Троицкий В.П.

Библиотека-музей «Дом А.Ф. Лосева»

КОГДА УШЕЛ «ФИЛОСОФСКИЙ ПАРОХОД»: К ХАРАКТЕРИСТИКЕ ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЫ А.Ф. ЛОСЕВА

Становление и, как теперь выясняется, первая фиксация философской системы А.Ф. Лосева пришлось на время, непосредственно предшествующее высылке русских интеллигентов осенью 1922 года, — высылке, удачно получившей в нашей историографии величание «философского парохода» [Хоружий 1994]. Стало быть, значительный (если не сказать — критически огромный) философский ресурс трагически выбыл тогда из России, и что же, вправду мы задаваться вопросом, что же осталось или, велением судьбы, совершалось «взамен»?

Недавние исследования материалов, отложившихся в Архиве РАН (московское отделение), позволили в деталях проследить первоначальную историю Института научной философии в Москве, из которого в дальнейшем, как известно, вырос современный Институт философии РАН, а также выяснить участие молодого тогда А.Ф. Лосева в процессе конкурсного отбора его будущих сотрудников — [Троиц-

кий 2014; Оболевич, Тахо-Годи, Цыганков 2022]. Процедура выборов развернулась в интервале от 21 ноября 1921 года до 12 июня 1922 года; вероятно, положительные отзывы на заявленные работы А.Ф. Лосева давали при этом философ С.Л. Франк и А.В. Кубицкий, известный античник [Троицкий 2022, 118]. Заметим, однако, что А.Ф. Лосев так и не был избран [Троицкий 2022, 119–122], несмотря на поддержку указанных лиц и еще, по всей видимости, И.А. Ильина. Нетрудно сообразить, что в это время уже подходили сроки «философского парохода», уготованного как раз для Ильина и Франка.

Из тех же архивных материалов хорошо видно, какие именно заявки на избрание мог предъявить А.Ф. Лосев. Фактически [Троицкий 2022, 123], это были вполне готовые тексты книг «Античный космос и современная наука» (опубл. в 1927 г.) и «Диалектика числа у Плотина» (опубл. в 1928 г.), а также существенная часть громадной книги «Очерки античного символизма и мифологии» (опубл. в 1930 г.). Право же, не заметить эти труды было тогда, так скажем, чрезвычайно трудно.

Интегральную (и емкую) характеристику для творческого облика А.Ф. Лосева периода первого «восьмикнижия» 1920-х годов нашел Р.О. Якобсон, определив его как «русского диалектика» [Троицкий 2022, 29]. Впрочем, и сам А.Ф. Лосев не скрывал своего главного ориентира на античную диалектическую мысль Платона, Плотина и Прокла, не раз характеризуя собственную философскую систему как *православно понятый неоплатонизм*, а собственный метод как *феноменолого-диалектический*. А еще для него — и это прослеживается буквально по всему корпусу работ тех лет, — было принципиально важно теоретическое осмысление проблем и задач, поставленных т.н. «Афонским спором» и самим культурным феноменом *имяславия*. Эти проблемы и задачи, напомним, были остро актуальны, поскольку встали во весь рост с началом XX века как перед богословской, так и перед философской мыслью России.

Между прочим, все названные особенности философской системы А.Ф. Лосева (неоплатонизм, диалектика, имяславские и феноменологические мотивы) хорошо почувствовал и оценил в своем эмигрантском «далёко» С.Л. Франк, составляя рецензию для парижского журнала «Путь» на первые две книги московского философа, «Античный космос и современная наука» и «Философия имени» (обе

датированы 1927-м годом). Теперь мы знаем и понимаем, что рецензент знал о поисках и начинаниях А.Ф. Лосева отнюдь не понаслышке. Тем ценнее для нас та общая оценка, которой завершается заметка С.Л. Франка: «Своими книгами автор несомненно сразу выдвинулся в ряд первых русских философов и <...> засвидетельствовал, что и внутри России жив дух истинного философского творчества, пафос чистой мысли, направленной на абсолютное» [Франк 1927, 90]. Философия в России — осталась.

Осталось прибавить, что в ряде наших работ были предприняты попытки общей оценки философской системы А.Ф. Лосева с позиций современного *системного подхода* [Троицкий 2022, 251–275], а также для выявления в ней своеобразных логических конструкций, которые могут быть названы *рефренами* и *фракталами* [Троицкий 2011].

Литература

Оболевич, Тахо-Годи, Цыганков 2022 — Оболевич Т., Тахо-Годи Е.А., Цыганков А.С. Институт научной философии в творческой биографии А.Ф. Лосева // Вопросы философии. 2022. № 5. С. 122–139.

Троицкий 2011 — Троицкий В.П. Рефрены и фракталы в «периодической системе начал» А.Ф. Лосева // Философские проблемы биологии и медицины. Вып. 4: Фундаментальное и прикладное. М.: Изд. Принтберри. 2011. С. 341–343.

Троицкий 2014 — Троицкий В.П. А.Ф. Лосев и Институт научной философии (1921–1922 гг.) // Лосев А.Ф.: творчество, традиции, интерпретации. М.: Водолей, 2014. С. 412–424.

Троицкий 2022 — Троицкий В.П. Разыскания о жизни и творчестве А.Ф. Лосева. Русский Прокл. М.: Ленанд — URSS, 2022.

Франк 1927 — Франк С.Л. Новая русская философская система // Путь. 1927. № 9. С. 89–90.

Хоружий 1994 — Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. С. 189–208.

Щуплов П.А.

СПбГУ

О «МИСТИЧЕСКОМ АНАРХИЗМЕ» РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИОННОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ

Философема «мистический анархизм» была введена в полемический оборот литератором Г.И. Чулковым в философском эссе «О мистическом анархизме» в 1906 году. В этой работе можно найти рассуждения о преображении материального мира, о свободе совести, о смысле исторического процесса... Возникновение рассматриваемой философемы было навеяно автору интеллектуальной атмосферой «ивановских сред» — литературно-философских встреч, имевших место на «башне», что находится на Таврической улице в Петербурге. В «Ивановских средах» принимали участие многие видные представители творческой интеллигенции, среди которых — философы и поэты, писатели и художники, то есть многие из тех, кого сегодня принято считать классиками Серебряного века.

Жизнь рассматриваемого нами концепта совпадает с периодом Первой русской революции 1905–1907 годов, будучи при этом выражением духовных исканий русской творческой интеллигенции времени перемен. Как синкретическое философское мировоззрение «мистический анархизм» сочетал идеалы народничества и хлыстовства, социализма и христианства, и это причудливое сочетание давало декадентский эффект. Искания «мистических анархистов» имеют эсхатологическую направленность, что, по наблюдению Николая Бердяева, в принципе свойственно русскому бессознательному. Таким образом, «мистический анархизм» есть метафора, выражающая направленность религиозных исканий русской революционной интеллигенции первого десятилетия XX века («центром» этих исканий до «Ивановских сред», на которых выкристаллизовался феномен «мистического анархизма», могут считаться предшествовавшие «средам» Религиозно-философские собрания). Однако само явление выходит далеко за обозначенные пространственно-временные рам-

ки, и поэтому настоящим «мистическим анархистом», можно назвать «неисправимого идеалиста» Н.А. Бердяева.

В работе Георгия Чулкова «мистический анархизм» постулируется как воля, направленная на сочетание *внешнего* и *внутреннего* по принципу *подобное подобным*. Здесь можно найти стремление к снятию противоречий, здесь идеал социальной справедливости органично сочетается с идеалом мистически-всесторонней личности. Движущей силой этого мировоззрения является воля к *единству*, врагом которого провозглашается не просто *власть*, но «власть множественности», которая должна быть подчинена единой воле, направленной на преодоление фундаментальной двойственности человеческого.

Среди представителей русской интеллигенции многие могут быть причислены к «мистическим анархистам» — особенно те, кто сознательно противопоставляли нравственное начало в человеке (которым традиционно считается совесть) государству и Церкви. Например, Н.М. Минский считал, что, будучи источником божественного в человеке, т. е. высшей нравственной инстанцией, совесть способствует мистическому постижению бытия, и поэтому является свободной и доминирующей в человеческой конституции априори. Поэтому свобода совести постулируется как естественное право и высшая человеческая ценность.

В определенном смысле философа «мистического анархизма» есть авторская концептуализация интеллигентских настроений Петербурга начала XX века. «Мистическими анархистами» в более широком смысле являются представители русской революционной интеллигенции, среди которых может оказаться, например, легендарный поэт-декадент и подвижник А.М. Добролюбов, религиозный мыслитель и поэт-мистик Н.М. Минский, Д.С. Мережковский, В.И. Иванов, Н.А. Бердяев... Несмотря на то, что выдвинутая Чулковым концепция подвергалась разоблачительной критике со стороны «коллег по цеху», все-таки она может считаться состоявшейся. Дискуссии в среде символистов вокруг выдвинутой Георгием Чулковым в 1906 году концепции продолжались по 1908 год. Символично, что в изданном в 1908 труде «Не мир, но меч. К будущей критике христианства» Д.С. Мережковский писал: «Только будущий анархист, человек последнего бунта, последнего отчаяния есть первый из людей, который услышит и примет благовестие новой религиозной надежды».

Раздел V.

**Философский век
в России:
к 100-летию
философского парохода**

Ерыгин А.Н.
ИФиСПН ЮФУ

ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ: И.А. ИЛЬИН — М.К. ПЕТРОВ

В русской философии истории XX века имел одно из ключевых значений, пожалуй, образ корабля. Еще со времен Петра I Россия начала становиться морской державой, и победа в Северной войне в значительной мере была обусловлена победой русского флота. Образ корабля с тех пор становится если не доминирующим, то одним из наиболее значительных символов и в русской мысли — в литературе и философии. Наметилась тенденция, которая достигла своего апогея в XX в.: в 1922 г. русская мысль была упакована на «философском пароходе» и отправлена в Европу (чем, по сути дела, и закончился знаменитый петровский демарш), а в 66-м году была выдвинута концепция палубы, на которой по сути дела и родилась философия или европейский способ мысли (М.К. Петров).

Среди участников, высылаемых за границу великих мыслителей был человек, который в 1918–22-м годах перешел от русского гегелизма XIX в. к идее самостоятельности русской философии (И.А. Ильин). Интересно, что свою знаменитую книгу о Гегеле, укладывающую в его рассмотрение учение о конкретности Бога и человека, Ильин, подобно Петрову, начинает с постановки вопроса о роли Слова в генезисе философской мысли. Любопытно также, что строгое рассмотрение гегельянства было ограничено у Ильина вне философии истории. Что, видимо, и давало ему право говорить о спекулятивном характере философской мысли у Гегеля.

Напротив, в середине 60-х гг. М.К. Петров начал рассмотрение интимных причин генезиса философии с философии истории. Еще в диссертации конца 50-х гг. (в Институте философии в Москве) Петров попытался вывести философское мировоззрение чисто детерминистским путем, по-марксовски, из социального бытия того времени, что создавало неразрешимую проблему. Только в 66-м г. в Ростове, работая над второй диссертацией (по науковедению) удалось сократить формационную теорию до понятия о человеке-государ-

стве (капитан пиратского корабля, типа Одиссея). По этой гипотезе сокращение государства до размеров человека-государства впервые в истории создало реальность, допускающую ворваться и взорвать область мировоззрения. Причем, лингвистическим образом, предположив, что бытийное устройство мира выражается словесно, синтаксически Петров увидел в слове и синтаксисе то самое устройство мира, которое и стало фундаментом философствования у греков. К этому времени оно уже находилось не в свободном полете действующих людей-государств, а в их слаженных коллективных действиях в эпоху полиса. В этих социальных условиях («В доме своем я один повелитель») и при переходе от линейного письма к алфавитному (причем с использованием гласных звуков) создались условия для превращения лингвистики в философию. Таким образом, именно корабль стал рычагом для этого нового европейского способа мысли.

Золотухина Е.В.

ИФиСПН ЮФУ

ИДЕЯ ЕВРАЗИЙСТВА В РОССИИ: 90-Е ГОДЫ XX ВЕКА

Русская философия, создаваемая мыслителями на русском языке и обсуждающая российские проблемы, с ходом времени никуда не исчезает, а лишь принимает новые формы, нередко продолжая и развивая возникшие ранее воззрения. Так, сегодня оказалась востребованной тема евразийства, которое можно назвать неоевразийством, что, впрочем, принципиально не меняет дела. Известно, что в 20-е годы евразийские идеи развивали Николай Трубецкой, Петр Савицкий, Сергей Эфрон и др., авторы, стремившиеся превзойти противостояние славянофильства и западничества, чтобы рассмотреть Россию как особый тип цивилизации, образно говоря, «сердце» Евразийского континента, обладающее собственными традициями и идеологией. Впоследствии их идеи были в новых исторических условиях творчески продолжены в 90-е года XX века такими, в частности, авторами, как Александр Панарин и Александр Дугин. А. Панарин, создав много интересных историософских текстов, ушел

в иной мир в 2003 году, а А. Дугин продолжает активно работать и сегодня, укрепляя и развивая свою геополитическую философию.

Крушение Советского Союза и попытка России вписаться в социально-политический и культурный контекст западного мира актуализировали в 90-е годы тему цивилизационной судьбы России, ее исторических перспектив, и, конечно, дали толчок к поиску метафорической модели, выразившей бы специфику России, а также к прогнозам и проектам ее будущей судьбы. Оба автора исходят из возникшей еще в 18 веке метафоры противостояния цивилизаций Моря (западный мир, атлантисты) и цивилизаций Суши (Россия и Восток, евразийцы), которые отличаются по архетипическим установкам, ценностям, способам действия, характеру религиозности и морали. Если цивилизации Моря выступают как торговые, подвижные, новационные, космополитические, либеральные, индивидуалистические, то цивилизации Суши — как тесно связанные с землей и материальным производством, оседлые, традиционные, патриотические, консервативные, общинно-коллективистские. Различение «евразийцев» и «атлантистов» проходит через самые разные страны, партии, группы, и далеко не всегда очевидно. Разумеется, и А. Панарин, и А. Дугин представляют в своих концепциях евразийский полюс, который в период 90-х — начала 2000-х годов они видят как временно потесненный, проигравший историческую борьбу цивилизаций, однако имеющий огромный запас сил и способный на успешный геополитический и мировоззренческий реванш. Обоснование и предсказание победы Суши над Морем, России как евразийской державы над социально-экономическим и культурным доминированием атлантистского Запада — красная нить исследований обоих авторов.

Очень интересным является тот анализ постмодернистской экономической культуры и духовной жизни, который дан в работах обоих авторов и связывается как с возникновением информационного общества, так и с господством финансового капитала. И у А. Панарина, и у А. Дугина дается, хотя нередко образно и эмоционально выраженное, комплексное исследование современного процесса глобализации, его форм, социал-дарвинистского пафоса, виртуально-иллюзионной природы. Читая тексты обоих авторов, можно получить достаточно внятное представление о логике экономических и культурных событий, которые мы можем наблюдать за последние

тридцать лет. Речь идет о «доминировании принципов Моря», о захвате финансово-спекулятивным капиталом, не привязанным к месту, традициям и ценностям, ведущего положения по сравнению с материальным производством, и о распространении «пиратско-кочевого принципа» в том числе на социокультурные ценности и религиозную веру: распространение скепсиса и иронии, пересмешничества, цинизма, зачисление в «архаику» всего, что люди относят к священному («борьба с метанарративами»), отказ от любой стабильности, включая гендерно-половую принадлежность. В этом смысле современная «культура отмены» и импровизация «иногo прошлого» — проявление знаково-символической игры, которой «цивилизации Моря» стремятся с помощью СМИ заменить реальную человеческую жизнь.

И, если особенностью текстов А. Дугина являются широкое обращение к учению традиционализма и поиск архетипических основ мировоззренческого философствования Востока и Запада, породившего сциентизм и материализм, то особенностью текстов А. Панарина выступает постоянное сравнение «революционеров-коммунистов», рушивших традиции и «революционеров-либералов», которые, на взгляд автора, превзошли в деле разрушения своих предшественников-большевиков. А. Панарин считает, что и те, и другие — порождение «цивилизации Запада», отметающей значимое прошлое, однако и те, и другие, должны в конечном счете отступить, поскольку историческая логика возвращает людей к стабильности, связывает их с конкретным жизненным ареалом и его устоями, отменяя безличную «глобализацию», где выигрывает только финансовый вор, конвертировавший реальные блага и ценности в пустые знаки и символы.

Думается, и книги А. Панарина, и работы А. Дугина, которые продолжают выходить, нуждаются в осмыслении, полемике и достойной оценке, так как это — современная русская философская мысль.

Литература

Дугин А.Г. Основы геополитики. Геополитическое будущее России. Мыслить Пространством. М. Арктогея-центр, 2000.

Дугин А. Основы евразийства М.: Арктогея центр, 2002.

Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование. М.: Алгоритм, 2000.

Панарин А. С. Искушение глобализмом. М.: Эксмо, 2003.

Бакулов В.Д.
ИФиСПН ЮФУ

Силенко С.В.
ИФиСПН ЮФУ

АНАЛИЗ АБЕРРАЦИЙ ПРАВОСОЗНАНИЯ РАДИКАЛЬНОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ПРАВА НАЧАЛА XX ВЕКА

Говоря о русской интеллигенции, он неожиданно рассердился, я смутно догадывался о смысле глобальной претензии: он имел в виду интеллигенцию начала века, дружно идущую («веховцы» как исключение только подчеркивали общее правило) к катастрофе «под знаменем» позитивизма.

— Ну а ваше мировоззрение разве не интеллигентское? — вступился я за интеллигенцию.

— Толстой был интеллигентом, сказал он резко.

— Ленин был интеллигентом, а у меня свое — лосевское.

*Ерофеев Вик. Последний классический мыслитель.
Предисловие к книге: Лосев А.Ф. Страсть к диалектике:
Литературные размышления философа.*

Взятая в качестве эпиграфа цитата из предисловия к книге «Страсть к диалектике», Алексея Федоровича Лосева, (последнего классического русского философа, как справедливо восклицает Виктор Ерофеев на цитируемой странице далее), не только раскрывает нам собственную позицию мыслителя относительно русской интеллигенции, но может пониматься и как указание на глубокое проникновение в сущность феномена, выявление его характерологических черт.

Рассмотрение и изучение такого феномена, как «русская интеллигенция» предполагает учет, а по возможности и соотнесение двух исследовательских позиций.

В одном случае мы имеем дело с изучением определенного реального сообщества. Сообщества, правда, очень специфического, интегрирующей основой которого выступают не экономические, политические, социальные факторы, характерные для анализа социальных групп, сообществ как компонентов социальной структуры социума. Напротив, перед нами сообщество политико-моральных установок, идей, определенных ценностно-мировоззренческих установок, духовных ценностей и т.п. Наиболее точно его можно охарактеризовать, по нашему мнению, как «сообщество идей». Но тем не менее здесь в фокусе исследовательского внимания у нас фиксируется определенная социальная реальность.

В другом случае, мы имеем дело с феноменом определенным образом выраженным и осмысленным в русской литературе, искусстве в целом. Это выражение и осмысление не менее важно, не менее точно и глубоко раскрывает нам сущность этого сложного гетерогенного явления.

Обратимся к первой ситуации — анализу русской интеллигенции как социального явления и его правосознания как одного из важнейших определяющих его атрибутов.

Прежде всего, осмысление аберраций правосознания радикальной интеллигенции может быть адекватно понято, если рассмотреть его в более широком контексте метаморфоз правосознания в России в период появления русской интеллигенции во второй половине 19 столетия.

Какие же аберрации правосознания в целом были выявлены и зафиксированы теоретико-философским и философско-правовым анализом? Амбивалентность, контрастность, инверсия правового с социально-этическим и проч. Свое яркое воплощение данные аберрации нашли в идеях об отмирании государства и права, замене правового регулирования моральным, *постулате о примате политики над правом, власти над законом*. Право в данной ситуации рассматривается с утилитарно-прагматической стороны — как средство, орудие, инструмент, способ всего лишь оформления политических решений. Как следствие возникают представления о второстепенности закона и права, убежденности в возможности его нарушения во имя высших социальных идеалов, исповедуемых прогрессивной (по самоопределению) частью общества — революционно настроенной интеллигенцией.

С конца XIX столетия философы, публицисты, праведы пытались понять, в чем причина такого правосознания интеллигенции, почему право как регулятивный элемент социальных отношений и охраняемый силой государственного принуждения, истолковывается ее представителями исключительно на основании моральных убеждений, как говорилось, «по совести»? Какое влияние на правопонимание оказывает внутренняя свобода человека? Как в одном человеке может уживаться противоположная двоичность в установках? Ведь не на пустом месте возникло сочетание «икона и топор», обозначавшее одновременное сосуществование в сознании человека сильной духовной веры и внутренней мощи.

Глубокое понимание амбивалентности правосознания русской интеллигенции конца XIX века показал социолог, философ, правед Б.А. Кистяковский. В работе «В защиту права (интеллигенция и правосознание)», опубликованной в знаменитом сборнике «Вехи», он ярко и убедительно показывает особенности понимания права русской интеллигенцией. Сам Б.А. Кистяковский в противоположность своим оппонентам, видит в праве прежде всего ценность не духовную, а напротив, ценность формальную, дисциплинирующую свободу человека. Б.А. Кистяковский выделяет внешнюю и внутреннюю свободу человека и подчеркивает, что низкий уровень правосознания русской интеллигенции является результатом отсутствия внутреннего отношения человека к праву как к особой ценности. Философ выводит в качестве определяющей аберрации в правосознании русской радикальной интеллигенции восприятие ее представителями права не в качестве правового убеждения, а в виде принудительного, навязанного силой закона [Кистяковский 1991, 359]. Такая характерологическая черта правопонимания русской интеллигенции представляет собой наглядное проявление контрарности правосознания. Действительно, в сознании человека правовые нормы являются внутренними элементами наравне с нормами этики. Безусловно, пропуская правило через собственное восприятие, человек формирует собственное понимание необходимого исполнения и следования этому правилу. И, конечно же, пережив это правило, от человека исходит результат — должное либо ошибочное толкование и исполнение правового предписания. Данными рассуждениями Б.А. Кистяковский подчеркивает, что право, в особенности в его

формально-обязывающем выражении, должно стать руководством к действию, пронизывать сферы его жизни, стать неотъемлемой частью регулятивного механизма социальных отношений. В этом случае аберрации и дефекты русского правосознания, его контражность и амбивалентность сгладятся, и духовные начала личности будут только способствовать формированию позитивного, лишенного метаморфоз правосознания такой важной части русского общества, как интеллигенция.

Итоговыми для философско-правового изучения правосознания в России в целом и радикальной интеллигенции в частности, стали работы выдающегося русского философа Ивана Александровича Ильина, непосредственного участника «философского парохода». В выдающейся философско-правовой работе «О сущности правосознания» [Ильин 1994] И.А. Ильин особое внимание уделяет феномену русского правосознания.

Автор уделяет особое внимание свободе личности как неотъемлемой составляющей правосознания. В этом контексте выделяются внешняя свобода — свобода убеждений, воззрений и веры, свобода от внешнего воздействия запрета и навязывания интересов, а также внутренняя свобода, в которой должна проявляться способность духа самостоятельно распознать правильный закон, признать его силу и исполнить его необходимым образом. Аберрированное понимание русской интеллигенцией соотношения этих свобод порождает явление амбивалентности правосознания. И.А. Ильин отмечает, что внешняя свобода личности невозможна без внутренней, в противном случае постигший только внешнюю свободу человек способен превратить ее в духовное рабство. Только самостоятельный духовно человек может обладать нормальным и здоровым, позитивным правосознанием.

Литература

- Лосев 1990 — Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. М.: Советский писатель, 1990.
Кистяковский 1991 — Кистяковский Б.А. В защиту права // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991.
Вехи : материалы к библиографии, 1993–2007. Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2008.
Ильин 1994 — Ильин И.А. О сущности правосознания // Ильин И.А. Собрание сочинений. Т. IV. М.: Русская книга, 1994. С. 149–415.

Астапов С.Н.

ИФиСПН ЮФУ

**«АНТИНОМИЯ ГРЕХА»
В РЕЛИГИОЗНОЙ АНТРОПОЛОГИИ
Б.П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА**

Философия Б.П. Вышеславцева методологически строится на противоречиях, точнее антиномиях. В разных работах Вышеславцев формулирует разные антиномии: рациональности и иррациональности человеческих поступков, должествования и свободы, организации (системности) и бесконечности личности, служебности власти и её господства и др. Особенную сферу антиномического выражения представляют, по Вышеславцеву, отношения человека с Богом. В сфере этих отношений главной антиномией он называет противоречие между трансцендентностью Божества и его присутствием в мире. Производными от неё оказываются невидимость и зримость Бога, его неизобразимость и изобразимость, именуемость и именуемость, а также тварность и нетварность человека, утрата и сохранение им в результате грехопадения образа Бога.

Указывая на святоотеческие сочинения, Б.П. Вышеславцев отмечает важное для христианской сотериологии различие в природе человека между образом и подобием Бога: если подобие Богу человек в результате грехопадения утратил, то образ сохранил. Этой доктрине следуют православие и католицизм. Лютеранское же богословие учит, что человек до грехопадения — образ Божий или первичная праведность. В грехопадении праведность была потеряна, весь человек оказался испорченным грехом, и весь образ Божий в нём уничтожился. В первой четверти XX в. это учение было актуализировано К. Бартом.

Вышеславцев ставит в заслугу теологии Барта то, что она принципиально выясняет значение греха в антропологии. Но, по мнению русского мыслителя, тотальность греха — это только тезис «антиномии греха». Ему противостоит не менее сильный антитезис: образ и подобие Божие никогда не могут исчезнуть, даже в величайшем грехе.

В пользу антитезиса у Вышеславцева есть два довода. Первый состоит в том, что грех предполагает «онтологическое богоподобие» человека: только свободное и разумное существо может грешить, а значит даже самый отъявленный грешник сохраняет качества богоподобия: личностное начало, свободу и разум. Точнее говоря, это те качества, которые составляют образ Бога, поэтому очень важна святоотеческая диалектика образа и подобия, недоступная протестантскому сознанию. Второй довод выражается антиномией «потерянное в сущности всегда присутствует». Это означает, что утрата не означает полного уничтожения, хотя кажется таковым. Об утраченном остаются воспоминания и сожаление утраты, а значит, остаётся образ утраченного. По мысли Вышеславцева, образ Бога в человеке проявляется, в зависимости от глубины греховности, либо в форме отчётливого сознания своей греховности, либо в форме бессознательной вины, либо в форме сатанинского «духа противоречия», парадоксально сохраняющего отображение праведности как того, чему этот дух противоречит.

Вышеславцев не предлагает логическое решение «антиномии греха», демонстрируя, что логически можно лишь следить за перетеканием одной антиномии в другую: антиномия тварности перетекает в антиномию богоподобия, антиномия богоподобия — в антиномию греха, антиномия греха — в антиномию «данного» и «заданного» в человеке. Путь решения «антиномии греха» — экзистенциальный. Это путь достижения совершенства в уподоблении Богу. Такое совершенство может быть достигнуто только самим человеком посредством собственного усилия в подражании Богу. Однако Вышеславцев не отрицает ведущего значения для спасения, как освобождения от греха, божественной благодати и в ряде работ указывает на трагизм бытия человека, состоящий в отталкивании человеком себя от Бога и, вместе с тем, поисках его, стремлении к добру, но бессилии осуществить его в поступке, конфликтах между телом и душой, сознательным и бессознательным, одержимостями души и её здоровым содержанием.

Дидык М.А.

ИФиСПН ЮФУ

Янковская Н.В.

МАОУ школа № 115

ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ КОМПАРАТИВИСТИКА В ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ Л.П. КАРСАВИНА

Сегодня, когда мир оказался в пограничной ситуации культурного слома, когда будто бы глобальный мир четко провел границы разделения культурной целостности проблема взаимного сосуществования представляется наиболее значимой в преодолении всемирного разрушения. Осмысление в этом контексте проблемы «Восток — Запад — Россия» стоит особенно остро и из специалистски-узкого выходит на уровень междисциплинарности в области социально-гуманитарного знания. Актуальной задачей русской философской мысли и россиеведения на современном этапе является не только выявление философского наследия из исторического прошлого, но и его включение в современный проблемный историко-философский и философско-культурологический компаративистский дискурс. Это подразумевает, как историографическое освоение наследия западноевропейских и русских мыслителей, так и критическое переосмысление известных цивилизационно-исторических схем, традиционно служащих «системой координат» для понимания места России в мировой истории и для объяснения особенностей отечественного историко-философского процесса.

В этом контексте «Европейский способ мысли» представляет основную площадку для компаративистского анализа не только культурно-исторических форм и цивилизационно-исторических типов, но и различных сфер и предметностей.

Своеобразием философско-исторического и философско-культурологического подхода Л.П. Карсавина стало, по сути, его обращение к сравнительной проблематике.

Одним из наиболее выдающихся произведений русской философии истории, в канун событий «философского парохода» была «Философия истории» Карсавина. Примечательно, что, будучи истори-

ком он начинал свои исследования в архивах Италии, когда пытался понять феномен католицизма будучи сам ярчайшим представителем отечественного религиозного сознания, глубоким поклонником православия. На рубеже 10–20-х гг. он уже философ истории, замахнувшийся на философию истории Гегеля.

Следует отметить, что за целое столетие после Гегеля никто не пытался повторить его подвиг. Причем, начинает философию истории весьма неожиданно. Если Гегель видел в ней высшую форму исторической мысли, то Карсавин видит в ней, прежде всего, философию как науку о прошлом, настоящем и будущем человечества, т.е. акцентирует внимание на философии.

Философия истории решает три задачи: она является и теорией исторического бытия, и теорией исторического знания; во-вторых, она рассматривает эти специфические основания в единстве бытия и знания, т.е. берет историю в целом, из этого, в-третьих, вытекает познание конкретного исторического процесса и его истинный смысл.

Пытаясь на этом пути понять искомый им образ католицизма в его противостоянии православию, он был вынужден перейти к понятию философии культуры. И здесь его исследования оказываются во многом пересекающимися с исследованиями О. Шпенглера. Однако, если Шпенглер строил умозрительную картину мировых культур, попадающих в орбиту внимания европейской философской культуры, единственно являющейся философско-исторической (в силу чего образ чужих культур с неизбежностью становится условным), Карсавин вырабатывает образ философии культуры автономный и независимый от философско-исторической позиции человека-исследователя, правда, в этом случае приходится опираться на другой Абсолют, но Божественный, а не человеческий.

Резюмированным выражением цивилизационной компаративистики в философии истории как философии культуры Л.П. Карсавина выступает работа «Восток, Запад и Русская идея», увидевшая свет в том самом 1922 году.

Значение идей Л.П. Карсавина вполне актуально и значимо как в теоретическом проблемно-содержательном исследовательском контексте в целом, так и практическом использовании компаративистской рамки, позволяющей внести вклад в сравнительное философствование европейского способа мысли.

Сердюкова Е.В.

ИФиСПН ЮФУ

ИДЕЯ СЛАВЯНСТВА В ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВЕ Н.О. ЛОССКОГО*

Значительный период эмиграции Н.О. Лосского непосредственно связан с философскими кругами Праги и Братиславы (1922–1945 гг.). В этот период жизни Н.О. Лосский активно публикуется, с 1937 года начинает преподавательскую деятельность в Карловом университете, с 1942 г. по 1945 г. преподает в Словацком университете. Это весьма плодотворный период творчества Н.О. Лосского, когда создаются работы «Свобода воли», «Интуиция, материя и жизнь» (опубликована на французском языке в 1927 году), «Ценность и бытие», «Типы мировоззрений», «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция», «Бог и мировое зло», «Условия абсолютного добра. Основы этики» (первое издание книги вышло в Братиславе в 1944 г.) и др. Н.О. Лосский много путешествует, читает лекции, выступает с докладами на международных научных мероприятиях, в том числе знакомит европейскую общественность со своими трудами и достижениями русской философии. Так, в 1923 году Лосский едет в Лондон и читает лекции в Русском Народном университете, в 1924 году принимает участие в международном философском съезде в Неаполе, в 1925 году Лосский — лектор в Польском философском институте, в 1927 году — читает курс по истории новой философии в Свято-Сергиевском православном богословском институте в Париже и т.п. С начала 20-х годов XX века Лосский начинает погружаться в изучение русской философии, в то же время активно взаимодействует с чешскими, затем и со словацкими философскими кругами, находит единомышленников и вступает в полемику со сторонниками позитивизма. В свет выходят статьи «Современная философия в Чехословакии» и «Этические и религиозные учения Т.Г. Масарика» (1930 г.), в 1931 году в Праге выходит статья «Метафизическое восприятие человеческой личности в духе

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–011–00948 «Культурный трансфер между Россией и Францией в контексте феномена русского зарубежья: новые архивные материалы».

учения В. Гоппе» (на русском так не была опубликована). Особое влияние на словацкие философские круги оказала его теория интуитивизма, которая породила интересный спор между сторонниками интуитивного реализма и сторонниками критического реализма (полемика Н. Лосского со словацким философом Игорем Грушовски). Ученик Лосского Й. Диешка полагал, что идеи Н.О. Лосского стали популярными в Словакии в том числе и потому, что они опирались на религиозную веру, а общество нуждалось в христианстве.

Лосский пытался найти те черты, которые не разъединяют, а объединяют русскую, чешскую, словацкую и польскую философии. В первые два десятилетия в славянских странах активно обсуждался вопрос о необходимости проведения конгресса философов славянских стран, остро ставился вопрос и о национальном своеобразии философии славянских народов. Было намечено проведение первого съезда в Праге в 1914 году (Лосский даже был избран в состав временного международного оргкомитета со стороны русских философов), но Первая мировая война не позволила осуществиться этому проекту. Второй польский философский съезд (1927 г.) стал той площадкой, на которой с новой силой зазвучала идея славянской философии. Как отмечает Т. Оболевич, Лосский был назначен координатором делегации русской эмиграции. В этой связи Н.О. Лосский писал С. Франку: «В Варшаве, вероятно, во время Пасхи 1926 г. состоится съезд польских философов, на который будут приглашены гости из всех славянских стран. Вы будете в числе приглашенных. Думаю, что нам, русским, следует явиться в большом числе и уже сейчас думать о докладе. Скажите об этом также И.А. Ильину. Карсавину я писал в том письме, которое, по-видимому, пропало» [Лосский 1997, 263–264].

В 1933 году Лосский едет в Стэнфорд, среди курсов он также читает курс по славянской религиозной философии. Благодаря сохранившимся текстам лекций становится очевидным, что Лосский находит единое онтологическое ядро русской, чешской, словацкой и польской философии, которые он объединяет в славянскую философию — это христианское миропонимание и идея конкретности: «характерная черта мировосприятия и восприятия Бога, присущая славянским народам, есть конкретность. Выдающиеся типичные представители славянства не довольствуются отвлеченным мышлением о Боге и мире. Они стремятся постигнуть Бога и мир не только умом, но и сердцем, сочетая воедино все свои способности — и логическое мышление, и чувственное восприятие, и нравственное сознание, и

эстетический вкус. Отсюда получается гармоническое восприятие мира и Бога, истина, которая вместе с тем есть и нравственная правда и красота» (Лосский Н.О. Тексты лекций [неопубликованные материалы], Paris : Institut d'études slaves]).

Литература

Лосский 1997 — Лосский Н.О. Письма к С.Л. Франку и Т.С. Франк (1925, 1945–1950) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник... / Отв. ред. М.А. Колеров. СПб.: Алетейя, 1997. С. 262–274; 263–264.

Оболевич Т. Участие русских философов во втором польском философском конгрессе в 1927 г. // Философский журнал. 2015. Т. 8. № 2. С. 128–145.

Плащиенкова З. Вклад Н.О. Лосского в развитие философской мысли в Словакии // Вече. 2015. № 27-2. С. 114–125.

Зимовец Л.Г.

СГУ

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ЭСХАТОЛОГИЗМ Н.А. БЕРДЯЕВА

Мы живем во время радикальной смены культурных парадигм, время переходное во многих смыслах, это время поиска нового самосознания как для европейского, так и для русского мира. Ощущение тревоги, гибельности этого мира, как и прежде, воплощается в эсхатологических и апокалиптических ожиданиях. В эпоху непрерывных кризисов и катастроф особенно актуальны те авторы, которые занимались постижением фундаментальных вопросов философии истории, пытались обнаружить и постичь сокровенный смысл истории, понять сущность и природу кризисных явлений в мире. К числу их принадлежит Н.А. Бердяев. Сегодня, как никогда, понимаешь, насколько остро, почти физически Н.А. Бердяев ощущал приближение нашего времени. Порой даже кажется, что каком-то смысле он наш современник более, чем своего поколения. Эсхатологизмом, апокалиптичностью, предчувствием катастрофы и конца света пронизаны многие сочинения Н.А. Бердяева. Это проецируется и на его философию истории, его понимание истории и христианства. В этом он созвучен со многими историками христианства: Луази, Швейцером, Блумгартом.

Однако, Бердяев исповедует особый эсхатологизм: «Эсхатологизм, к которому я пришел, совсем особенный и требует больших разъяснений. Он мало общего имеет с монашески-аскетической эсхатологией и во многом ей противоположен. Монашеский аскетизм был соглашательством с миром и его эсхатологизм пассивно-послушный. Я же исповедую активно-творческий эсхатологизм, который призывает к преобразению мира» [Бердяев 2011, 301]. Ему гораздо ближе позиция Н. Федорова, его опыт активного понимания Апокалипсиса, признание того, что конец мира зависит также и от активности человека. Бердяев всегда понимал условность всех апокалиптических пророчеств, всегда боролся с настроениями подавленности и страха, такими характерными для исторического христианства, призывал к активности, к дерзновению и творческому дерзанию. Для эсхатологии Бердяева неудача истории менее всего означает бессмысленность истории, внутреннюю ее ненужность и пустоту. Действительно, история и все историческое по своей природе таково, что никакие совершенные осуществления во временном их потоке — невозможны: «История есть неудача духа...» [Бердяев 1995, 159]. Но тот великий опыт, который наследует человечество в истории, имеет глубочайший смысл и вне осуществления и реализации; он раскрывается за пределами истории. Посюсторонняя неудача истории не означает какой-то предельной потусторонней неудачи, а указывает лишь на то, что человечество призвано к высшей реализации своих потенций. «История мира и история человечества имеет смысл лишь в том случае, если она кончится» [Бердяев 1995, 274]. В истории без конца «всякое настоящее оказывается средством для будущего. Бесконечный прогресс означает прогресс смерти» [Бердяев 1995, 274]. «Творческий акт в своей первоначальной чистоте направлен на новую жизнь, новое бытие, новое небо и новую землю» [Бердяев 2011, 459]. «Богу совсем не нужны покорные и послушные рабы, вечно трепещущие и эгоистически занятые собою. Богу нужны сыны, свободные и творящие, любящие и дерзновенные» [Бердяев 2007, 643]. Как видим само творчество наполняется здесь эсхатологическим содержанием. Сокрушительной критике подвергает Бердяев мифологему прогресса, которая утверждает течение бесконечного времени и неуклонное совершенствование в этом времени. Н.А. Бердяев неоднократно подвергал критике и историческое христианство, отстаивая при этом, превосходство изобретенного им «эсхатологического христианства». «Переход от исторического христианства, которое отходит в прошлое, к христианству эсхатологическому, которо-

му только и принадлежит будущее, должен означать не возрастание пассивности, а возрастание активности, не возрастание страха, а возрастание дерзновения. Пассивные и подавленные апокалиптические настроения принадлежат старому историческому христианству, а не новому, эсхатологическому» [Бердяев 2011, 308].

Эсхатологизм Н.А. Бердяева близок Православию, но чужд святоотеческой мысли, он выражает сомнение в существовании ада, им отрицается догмат о вечности адских мук, он не доверяет Священному преданию церкви, отрицает богодухновенность Священного Писания. С точки зрения Н.А. Бердяева, не благодать Божия в силу ее «объективации», а творчество человека явится главной преобразующей силой нового бытия. Василий Зеньковский отметил, что «впитав в себя отдельные черты Православия, Бердяев не находил для себя нужным считаться с традицией Церкви... Этот суровый приговор не лишает ценности отдельные мысли, яркие *bons mots*^{*}, не устраняет той искренней и подлинной моральной взволнованности, которая пронизывает писания Бердяева, но это, конечно, слишком мало для философа...» [Зеньковский 2011, 735].

Литература

Бердяев 2011 — Бердяев Н.А. Самопознание // Бердяев Н.А. Самопознание. Русская идея. М.: АСТ: Астрель; Владимир: ВКТ, 2011.

Бердяев 2007 — Бердяев Н.А. Смысл творчества. М.: Аст Москва: Хранитель, 2007. С. 628–654.

Бердяев 1995 — Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Царство Духа и Царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 164–287.

Зеньковский 2011 — Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Раритет, 2001.

Мурадьян О.А.

ИФиСПН ЮФУ

МИРОВАЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ И ПРОБЛЕМА ТВОРЧЕСТВА: Н.А. БЕРДЯЕВ — М.К. ПЕТРОВ

Двадцатый век в жизни общества ознаменовался такими ключевыми событиями, что его по праву можно называть для всего мира веком экзистенциального кризиса или веком погра-

ничных ситуаций. В этом ключе не утихают споры и вопросы о том, как двигаться дальше, если ты попал в этот кризис, как развивать себя и прикладывать свои знания в ту область, которая наиболее актуальна в обществе, но еще и интересна самому респонденту. Иными словами, мы выходим на проблемы, связанные с темой творчества, которую так подробно исследовал один из пассажиров «Философского парохода» Н.А. Бердяев, чьи идеи отлично встраиваются в контекст мыслей еще одного философа XX века — М.К. Петрова, что позволяет рассмотреть тему творчества более широко и максимально продуктивно для будущего восприятия этого процесса мировым сообществом.

Действительно, творчество это и процесс, и продукт, поэтому очень сложно однозначно его воспринимать и оценивать. Н.А. Бердяев посвятил этой теме работу «Смысл творчества», которая уже своим названием говорит о том, что для творческой активности человека необходимо понимать, чем она является и как ее развивать. В свою очередь М.К. Петров, встраивает вопросы осознания творчества во многие свои работы, так как именно оно помогает разобраться с проблемами восприятия науки, образования и воспитания, которые так важны для автора. Очень интересно, что и Н.А. Бердяев и М.К. Петров говорят о том, что творчество — это тайна, оно необъяснимо, неуловимо, творчество — это то, что расширяет горизонты познания.

Главное, что хотелось бы прежде всего понять — это источник творчества. Здесь оба автора разными путями приходят к свободной личности. Так Н.А. Бердяев отмечает, что «акт творческой свободы прорывает детерминированную цепь мировой энергии» [Бердяев 2007, 70]. Творчество идет изнутри, а не из мировой необходимости, поэтому творение происходит из самого творца, а не из природного мира. Сходная мысль звучит и у М.К. Петрова, который вводит понятие творчества младенца от 2-х до 5, где ребенок создает новые формы слов, исходя из самого себя. Познание мира, представляет собой ключ к открытиям, необходимый человеку, которому не дано изначально все знание. «Целостность ритуала позволяет интегрировать устойчивые моменты мира в его объективное единство, понять мир как целостную и упорядоченную систему, часть которой нам известна, а часть остается за пределами познанного как “мир открытий” — возможность бесконечного расширения наших

знаний о мире» [Петров 1997, 332]. Этот мир открытый также недетерминирован, поэтому и многогранен.

Естественно различие данных авторов в восприятии сущности свободы через религиозно-экзистенциальный аспект у Н.А. Бердяева и научно-производственный у М.К. Петрова, но в то же время мы видим удивительное сходство в ключевых моментах, а главное, значимости самого процесса для реализации человечества в целом.

Иными словами, мы приходим к тому, что творчество предполагает не только наличие образца, закона, конкретной схемы выполнения, но и нестандартных подходов к решению, а также самому процессу, эмоциональности восприятия, наличия определенных знаний и специфики предмета творчества, а главное, желание творить и быть востребованным в этой деятельности. Именно поэтому сравнительный анализ идейных позиций двух представленных авторов, помогает расширить горизонты мировой интеллектуальной традиции в вопросах творчества новым путем.

Литература

Бердяев 2007 — Бердяев Н.А. Смысл творчества. М.: Аст Москва: Хранитель, 2007.
Петров 1997 — Петров М.К. Античная культура. М.: РОССПЭН, 1997.

Тихонов А.В.
ИФиСПН ЮФУ

О ТЕМЕ ПЛАТОНИЗМА В РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Разговор о платонизме в русской философии целесообразнее всего начать с перечисления некоторых идей и персоналий, представляющих собой явление осмысления платонизма в русской философской традиции.

Памфил Юркевич в 1866 году выступил с речью на заседании Императорского Московского университета, которая была посвящена пониманию «разума» Платоном и пониманию «опыта» И. Кантом. Он говорил, что идея Канта о субъективности нашего опыта была развита им таким же образом, каким Платон развил ее же в диало-

ге «Теэтет», имея в виду рассуждение Платона о познании, которое не может быть ограничено чувственными данными. Действительно, если априорное (субъективное) знание было так важно для Канта, то необходимо обратить внимание на то, как Кант относится к Платону в этом вопросе. Кант считает, что Платон очень близко подошел к области априорного, когда он говорил о бессмертии души в «Федоне», а также в «Федре», когда он говорил о «небесной области».

Михаил Корелин в работе «Падение античного мирозерцания. Культурный кризис Римской империи» оперирует такими категориями как «разум», «вера», «язычество», «христианство», «борьба», «союз», представляя их обозначениями общих явлений, или даже — собственных сущностей. М. Корелин утверждает, что в неопифагореизме и неоплатонизме сама философия понимается как «истолкование божественного откровения». Человек стремится к истине Божественной, но она не дается ему напрямую: ведь в этих учениях есть посредники в виде второстепенных богов. Так же он фиксирует тот факт, что от человека требуется некая «внутренняя подготовка». Его вывод заключен в том, что здесь монотеизм примиряется с политеизмом.

Итак, Плотин предоставляет место для монотеизма. Политеизм в него входит, примиряется с ним — любое божество занимает место в том или ином мире. Ямвлих же еще более разветвил систему для удобства интеграции в нее языческих богов. Корелин подчеркивает тупиковость платонизма: у неоплатоников была только одна мысль о непостижимости Бога, а у христиан — Библия. Хотя олимпийские боги и стараются быть вовлеченными в философскую систему неоплатониками, их мораль — односторонняя. Моральный идеал неоплатоников в целом заключен в углубление в созерцание идеального начала в себе и вне себя, предполагая полную чуждость внешнего мира. Для Корелина это выглядит слишком по-философски.

Петр Кропоткин в «Этике», писал, что учение Платона является «идеалистической» ревизией «морального учения Сократа», а суть платоновского идеализма заключается в том, что «Платон стремится найти фундамент морали вне мира — в Идее, а Идея заложена в структуре мира живого, но Идея не полностью выражена в мире, Идея не может быть полностью видна через мир живого». Этика Сократа, по мнению Кропоткина, является смысловым звеном учения Платона.

Эрнест Радлов в работе о древнегреческой этике высказал позицию, согласно которой «истинными основателями греческой фило-

софии морали были софисты, ибо они первыми поставили вопрос о критике основ самой этики».

Для отечественного философа и исследователя греческой философии конца XIX — начала XX вв. (1856–1938) Гилярова А.Н. платонизм есть целая «идеология», раскрытая в учении Платона и повлиявшая на развитие западной мысли настолько, что без нее невозможно даже представить любое рационалистическое философское учение. Платонизм развивается в любых учениях «идеального реализма», в том числе и в учениях Канта и Гегеля. Суть платонизма — сама метафизика, приобретающая «поэтический» вид; это идеализм, в котором эстетическая и эротическая составляющие являются определяющими. Платон выступает источником достоверных сведений, не уступая в этом вопросе Аристотелю. Платон ценен в изучении софистов: все, что он сообщил — достоверно. Истина же заключена, по мнению Гилярова, в соединении платонизма и «учения о развитии», в котором философия понимается как личностное мировоззрение.

Одним из главных трудов, создавших «общеизвестность» и понятность философии Платона, является книга ученика Гилярова Асмуса В.Ф. «Платон», в которой учение Платона излагается в рамках традиционной для определенной философской школы борьбы «материализма» и «идеализма». Это изложение разворачивается в парадигме противостояния «линии Платона» (Платон является основателем «идеализма») и «линии Демокрита». Платон в предложенном изложении решает проблемы «диалектики», представляет «утопию» в учении об обществе и государстве.

Литература

Гогтишвили Л.А. Платонизм в Зазеркалье XX века, или Вниз по лестнице, ведущей вверх // Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.

Гиляров А.Н. Платонизм как основание современного мирозерцания в связи с вопросом о задачах и судьбах философии // Платон: pro et contra. Платоническая традиция в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: РХГИ, 2001.

Светлов Р.В. «Русский Платон». Платонизм в русской культуре // Платон: pro et contra. Платоническая традиция в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: РХГИ, 2001.

Асмус В.Ф. Платон. М.: «Мысль», 1969.

Лябищев А.А. Линии Демокрита и Платона в истории культуры. СПб.: Алетейя, 2000.

Бондаренко И.Ю.

РКК

К ВОПРОСУ ИЗУЧЕНИЯ ЯЗЫКА КАК КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОГО ЯВЛЕНИЯ

Язык как явление — это основа, условие и продукт культуры. В ряду явлений «язык», «культура», «наука» древнейшим является язык. Следовательно, язык как объект изучения — это междисциплинарная научная проблема, имеющая культурно-историческое содержание.

Культура всегда личностна (создаётся личностью), поэтому язык как культурно-исторический объект может рассматриваться, по крайней мере, с трёх позиций: по отношению ко всему человечеству (всечеловеческая личность), по отношению к определённом народу или близкородственным народам (народная личность) и по отношению к отдельно взятому индивиду (единичная личность).

Народная личность — это особое устойчивое объединение людей, оно происходит на лингвистической основе, недаром в древнерусском языке понятия «язык» и «народ» отождествлялись. Что приводит нас к следующему возможному рассуждению: язык создаёт слово, слово содержит в себе идею, воплощённая в слове мысль производит действие. Так народ воплощает в своём развитии заложенную в нём идею.

С первой позиции — по отношению ко всему человечеству (всечеловеческая личность) — язык рассматривается общей теорией языка, разработка которой является основной задачей всех направлений современной лингвистики.

Современная лингвистика стыкуется и соприкасается с другими науками самыми разными аспектами языка, и прежде всего — культурно-историческим, потому что человечество, состоящее из объединений людей и отдельных людей, оставляет после себя в истории культуру. Интегрировать результаты языковых исследований, осмыслить всё, что накоплено человечеством в знании о языке в рамках общей теории языка и даже в рамках общей теории науки — в этом видится одна из важнейших задач современной лингвистики. Является ли сама лингвистика основой для изучения национального менталитета и каково взаимовлияние языка и национального менталитета, — вот те вопросы, ответы на которые, на мой взгляд, определяют и идеологию нации.

Со второй позиции — с позиции народной личности — язык как культурно-исторический объект рассматривается самыми разными лингвистическими дисциплинами, каждая из которых в центр своего внимания ставит тот или иной аспект языка и имеет точки пересечения в своих методиках и принципах с современной научной парадигмой, называемой антропоцентризм. При антропоцентризме в лингвистике анализируется человек в языке и язык в человеке. Язык — это основа национальной и индивидуальной идентичности. Принадлежность к племени, к роду, к семье, к соборной народной личности диктовала человеку особенности взгляда на мир, ценностной ориентации в мире и практического поведения. Эта принадлежность, творчески преобразованная сознанием и пропущенная через призму ценностной и эмоционально-чувственной сферы, воплощённая в знаковых формах родного языка, определяет языковой менталитет личности.

Следовательно, лингвистика должна стать основой изучения национального менталитета. И это должна быть антропоцентрическая лингвистика на междисциплинарной основе.

Глубинно связанный с личностью, как и личность, язык — это тайна. Дать определение понятию «язык», как и дать определение понятию «личность», невозможно. По этому поводу хорошо сказал А.Ф. Лосев: «всякое определение по необходимости выделяет в определяемом предмете только одну или только несколько сторон. А ведь во всяком предмете — бесконечное количество сторон. Это не значит, конечно, что определения не нужны. Но это значит, что всякое определение условно и не выражает существа предмета целиком. Некоторые стороны указать легко. Но нельзя сводить на них весь предмет» [Лосев web b]. Некоторые стороны языка как культурно-исторического объекта отразил в виде образов исследователь Ю.С. Степанов:

1. Язык как язык индивида.
2. Язык как член семьи языков.
3. Язык как структура.
4. Язык как система.
5. Язык как тип и характер.
6. Язык как компьютер.
7. Язык как пространство мысли и как «дом духа» (М. Хайдеггер).

К этим образам в самом конце XX в. прибавился ещё один: язык как продукт культуры, как её важная составная часть и условие существования, более того, как фактор формирования культурных кодов. Проблема взаимовлияния языка и народа восходит своими корнями

к идеям В. Гумбольдта, затем А.А. Потебни, продолжена в работах Й.-Л. Вайсгербера, Э. Сепира и Б. Уорфа, А.Ф. Лосева, исследуется и современными учеными.

Если философия, по Лосеву, есть установление отношения между мыслящим «я» и «не-я», т.е. объективной действительностью, то своего предельного обобщения эти отношения достигают только в культуре [Лосев web a]. «Я» как деятель культуры имеет своей целью практически преобразовать всякое «не-я». Куда будет направлен модус преобразования зависит от мифического сознания личности, от той мифологии, которая руководит этим преобразованием. Поэтому, опираясь на культурно-историческую типологизацию личности на основе идей Лосева, важно правильное видение языка как культурно-исторического явления и его влияния на мифическое сознание как единичной личности, так и совокупной личности того или иного культурно-исторического типа.

Литература

Лосев web a — Лосев А.Ф. Из бесед и воспоминаний // <http://www.philosophy.ru/library/lofef/vosp.html>.

Лосев web b — Лосев А.Ф. Жизнь // <http://www.philosophy.ru/library/lofef/02/4.html>.

Бабина Д.А.

ИФиСПН ЮФУ

ФИЛОСОФИЯ ДИАЛОГА КАК ПАРАДИГМАЛЬНОЕ ОСНОВАНИЕ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ В НАСЛЕДИИ М.М. БАХТИНА

Современное социально-гуманитарное познание характеризуется антропологическим поворотом. В соответствии с этим, возникает особый тип философско-методологической рефлексии, которая включает в свой арсенал идеалы гуманизма, плюрализма, диалога. В современной эпистемологии происходят трансформации, приводящие к переосмыслению традиционной теории познания. В этом контексте прояснение вопроса о сущности гуманитарного познания с необходимостью предполагает включение в данный процесс человека как целостного субъекта познания, учитывается при этом его бытие среди других субъектов.

В этом плане особый интерес представляют идеи отечественного философа и культуролога М.М. Бахтина, внесшего фундаментальный вклад в становление и развитие философии диалога, направления философской мысли XX века, с позиций которого происходит глубокое осмысление вопросов, связанных с выявлением специфики и природы гуманитарного знания.*

Диалог является ключевым понятием в философии М.М. Бахтина, его осмысление приводит к представлению о диалоге как существенной характеристике мышления. В этом контексте именно диалог выступает условием и способом познания и существования человека [Бахтин 1994]. Бытие человека определяется наличием онтологически первичных и предельных отношений, которыми и являются отношения диалогические. Теоретическое воплощение этого положения отражено в таких дихотомиях, как «Я и Другой», «Автор и Герой» [Бахтин 1986]. Суть подлинно диалогического отношения и состоит в том, что диалог только и возможен при утверждении «Ты», «Другого», отличного от меня, который на самом глубинном онтологическом уровне предстает как возможность самосознания, самопознания, осуществления человеческой личности. Методологическая рефлексия относительно сказанного позволяет определить диалог и как способ гуманитарного познания. Достижение знания о существовании мира, о своем собственном существовании возможно в диалоге с другим. Это обусловлено в том числе и природой гуманитарного знания: «Предмет гуманитарных наук, по определению М.М. Бахтина это, — выразительное и говорящее бытие» [Бахтин 2000, 228]. Идеи М.М. Бахтина позволяют переосмыслить основы традиционной гносеологии, выйти на новый теоретико-методологический уровень в понимании природы гуманитарного знания. В качестве философских оснований гуманитарного познания М.М. Бахтин вводит понятия поступка, ответственности, «участного мышления», которые способствуют переосмыслению базовых понятий традиционной гносеологии (субъект познания, объект познания, истина и др.). В этом смысле концепция классического познающего субъекта оказывается не удовлетворительной. Субъект, выступая в качестве объекта познания не может быть познан как вещь: «ибо как субъект он не может, оставаясь субъектом, стать безгласным, следовательно, делает вывод М.М. Бахтин, — познание может быть только диалогическим» [Бахтин 1986, 383]. И здесь намечается необходимость перехода от идеи понимания

мира как предмета познания к идее заинтересованного взаимопонимания, а сам процесс познания предстает как «поступок ответственно мыслящего «участного» сознания» [Микешина 2019].

В.С. Библер анализируя «феномен Бахтина» в философской традиции XX века отмечает, что существенным вкладом в развитии философской мысли послужило возведение М.М. Бахтиным гуманитарного мышления в статус всеобщности, основанием для этого послужила основательная разработка философской теории диалога [Библер 1991].

Обращение к наследию М.М. Бахтина имеет непосредственное значение для решения проблем современной эпистемологии, выявления парадигмальных основ современного гуманитарного знания, выхода на новый теоретико-методологический уровень в осмыслении философии диалога. В этом смысле трудно переоценить вклад М.М. Бахтина в развитие гуманитарного знания, отечественной философии и мировой философии в целом.

Литература

Бахтин 2000 — Бахтин М.М. К философским основам гуманитарных наук // Бахтин М.М. Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук. СПб.: Азбука, 2000. С. 227–231.

Бахтин 1994 — Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского. 5-е изд. доп. Киев: Next, 1994.

Бахтин 1986 — Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. 2-е изд. М.: Искусство, 1986.

Библер 1991 — Библер В.С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М.: Прогресс: Гнозис, 1991.

Микешина 2019 — Микешина Л.А. Эпистемология в России: ее становление в контексте гуманитарных и социальных наук // Эпистемология и философия науки 2019. Т. 56. № 1. С. 8–22.

Макаренко М.В.

ИФиСПН ЮФУ

РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ВЧЕРА, СЕГОДНЯ, ЗАВТРА

Русская философия представляет собой совокупность многообразных мыслей, идей, имеющих противоположные, конкурирующие тенденции, однако объединенных общими установ-

ками, например такими как всеединство, гуманность и др. Вопрос как о месте, так и о значении русской философской мысли в океане мировой философии интересовал исследователей в течение многих лет и не теряет своей актуальности и сегодня.

Значение и ценность русской философии весьма преуменьшена на мировой философской арене. Этому способствует скудность в изучении этого течения, недостаточное уделение внимания к изучению материала, который хранит в себе русская философская мысль. Как отмечает Обухов В.Л. даже сегодня в курсе изучения философии русской уделено слишком мало внимания, тогда как западной — предостаточно [Обухов 2016, 80]. Значит одной из первых проблем в недооцененности русской философии можно назвать — недостаточное внимание в ее изучении.

Еще одним аргументом в недостаточной оценке русской философии служит мнение о ее неоригинальности, зависимости от западной философии. Лосский О.Н. активно отстаивает самостоятельность мышления русских философов, показывая, как много нового и оригинального они привносят. «Если принять во внимание, что русская философская мысль непрерывно развивается только в течение одного столетия, причем последние тридцать лет в крайне неблагоприятных условиях эмигрантской жизни, то нужно удивляться тому, как много оригинальных мыслей появилось в ней за этот короткий период времени» [Лосский 2020, 231].

Таким образом, можно говорить о том, что понятие русской философии вызывает противоположные мнения касательно ее значения в системе мировой философии. Однако хочется отметить, что ценность этой философии заключена в ее особом способе восприятия мира и человека, особый способ трансляции собственного мировоззрения, несравнимого с западным мышлением. К тому же, многие русские мыслители в отдельности высоко ценятся не только в России, но и за рубежом. Стоит изучить феномен русской философии немного глубже, основательнее, чтобы полно оценить ее значение в системе мировой культуры.

Литература

Лосский 2020 — Лосский Н.О. Правда ли, что русская философия не самостоятельна // Вестник РХГА. 2020. № 3.

Обухов 2016 — Обухов В.Л. Место русской философии в мировой философии // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2016. № 3.

Самусева Е.А.

ИФиСПН ЮФУ

ХРИСТИАНСКИЕ ОСНОВАНИЯ НАУКИ: А. КОЖЕВ — А.Ф. ЛОСЕВ — М.К. ПЕТРОВ

Волны русской эмиграции, которая началась после революции 1917 г, были стихийны и неоднородны. Россию покидали по политическим, идеологическим причинам, вынужденно или добровольно. Среди русских мыслителей, оказавшихся за пределами России, можно выделить тех, кто остался «русским» по образу мысли, направлению философских идей, и тех, кто выделялся из этого круга философов русской эмиграции. К последним можно отнести Александра Кожевникова, более известного как Александр Кожев.

Эмигрировав из России в 1920 г. в Германию, он погрузился в философию и защитил диссертационную работу о религиозной метафизике Вл. Соловьёва под руководством Ясперса (По предположению М.А. Дидык, работа над диссертацией А. Кожева могла оказать непосредственное влияние на его научного руководителя [Дидык 2016, 104–106].). Позднее он переместился в Париж и обучался в Практической школе высших исследований у А. Койре, что впоследствии не только определило его как философа-неогегельянца, но и сфокусировало его интерес в области философии науки. В целом, уже с 30-х г. XX в. влияние на европейскую культуру А. Кожева становится заметным. Среди слушателей его курсов были известные ученые, философы, литераторы, политологи, Ж. Батай, Ж.-П. Сартр, А. Бретон, М. Фуко и многие др., в творчестве которых отразились следы идей А. Кожева.

В одной из своих поздних работ «Христианское происхождение науки» (1964 г.). А. Кожев рассматривает проблему возникновения науки, представляет в качестве её причины догмат Воплощения. Подразумевая под наукой математическую физику, автор подчеркивает, что, сформировавшись к XVI в. в Западной Европе, в дальнейшем она обнаруживает себя только в христианизированных странах мира. Здесь возникает вопрос: почему традиционные восточные культуры не получили своего развития на научном пути? А. Кожев указывает, что языческая теология выступает двойной трансцен-

денцией Богу. Таким образом, путь познания Бога в христианстве и язычестве отличается. Математические законы возможны лишь при отсутствии материи, соответственно, в этом мире, поиски этих законов были бы неуместны. Таким образом, для Платона или Аристотеля научный поиск противоречил бы современному им миру и языческому *Теосу***.

А.Ф. Лосев, который не был русским эмигрантом, но пострадал от действий советской власти, также говорит о различиях в понимании Бога и мира в эллинском язычестве и христианстве (византийском православии) в контексте возникновения науки. Для Платонизма Бог имманентен бытию [Лосев 1993, 643]. Для платоников человек представляется богочеловеком, «ипостасийным воплощением божества» [Там же, 870]. Если Творец и творение субстанционально являются одним и тем же, идея богочеловечества и идея таинства не имеют значения [Лосев 1994, 446]. Противоположностью эллинскому язычеству служит мистическое православие, которое является личностным и для которого Христос является тем, что в античности называется космосом как «последняя идеальная завершенность бытия» [Там же, 433]. Соединение с Богом возможно через таинства, но не по сущности, а по благодати Божией, т.е. энергично [Там же, с. 372]. Человеческая личность не упраздняется, она сохраняет себя субстанционально, при этом соединяясь с Богом. «Платонизм — нефизиологичен, ибо телесен; мистическое православие — сердечно, ибо личностно» [Лосев 1993, 871].

До XVI в. восприятие мира как для язычников, так и для христианских исследователей было ограничено рамками понимания земной «тяжести» и небесной легкости, «эфирности» [Кожев 2006, 426]. Такой взгляд не мог бы послужить основанием для научного исследования, необходим был новый способ восприятия. Произведенная Коперником революция сыграла ключевую роль в развитии опытной науки. Поместив землю на «математическое» небо, каким оно было для ученых того времени, Коперник, во-первых, устранил языческие представления о земном мире, а во-вторых, поставил задачу разработки математической физики [Там же, 426]. Важным было сохранение принципиального различия земли и неба с точки зрения науки.

Известный советский философ, науковед М.К. Петров в работе «Язык, знак, культура» (1974 г.), предлагает дисциплинарную мо-

дель возникновения опытной науки [Петров 2004, 155]. И первой европейской дисциплиной стала теология, которая сохранила свой статус единственной дисциплины вплоть до XVII в. Несколько позднее, в 1978 г. выходит статья «Перед книгой Природы», в которой автор обосновывает свою «теологическую» идею и объясняет механизм становления научного мышления в русле теологии: «Как дисциплина теология была ориентирована на познание и кумуляцию нового, а не на воспроизведение-репродукцию уже известного, освоенного в опыте предшественников» [Петров 1978, 115]. Соответственно, можно сделать вывод, что Петров видит в христианской теологии почву дальнейшего становления строгой науки. «Без европейского по генезису компонента, без преемственной, а, следовательно, транслируемой деятельности, способной соединить два удаленных почти на двадцать столетий события — формальную логику греков и планируемый эксперимент Галилея — эти события не могли бы встретиться и соединиться для прохождения науки» [Петров 2004, 233].

Идею Воплощения можно рассмотреть как возможность присутствия совершенного Бога в нашем земном мире. Можно сделать вывод, что если «божественные (небесные) тела правильно отражают вечные связи между математическими сущностями, ничто не препятствует более отысканию этих связей на этом свете, как и на небе» [Лосев 1994, 425].

Стоит отметить, что христианство рассматривалось А. Кожевым как один из инструментов научного поиска, а также политического влияния. «Современная империя, по Кожеву — царство осуществленной свободы и синтез двух проектов: языческого проекта политической всеобщности и христианского проекта всеобщего равенства» [Новак 2015].

Итак, кратко рассмотрев проблему христианского основания науки в работах А. Кожева, А.Ф. Лосева и М.К. Петрова, можно сделать следующий вывод. Несмотря на различные интерьеры эпохи XX в., в которых каждому из философов довелось оказаться, их объединяет, несмотря на различные территориальные значения, прямое соприкосновение с европейской мыслью. Каждый из них, развивая и обосновывая свой взгляд на исследование генезиса науки, обращает внимание на некоторую особенность, под которой мы видим общее христианское основание современной опытной науки.

Литература

- Дидык 2016 — Дидык М.А. Типология культуры в историко-философских исследованиях. Ростов-на-Дону: ЮФУ, 2016.
- Кожев 2006 — Кожев А. Христианское происхождение науки. Атеизм и другие работы / Пер. с фр. А.М. Руткевича и др. М.: Праксис, 2006.
- Лосев 1994 — Лосев А.Ф. Диалектика мифа / Миф. Число. Сущность. сост. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994.
- Лосев 1993 — Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.
- Мурадян 2017 — Мурадян О.А. Философия науки М.К. Петрова / Отв. ред. В.Д. Бакулов. Ростов-на-Дону; Таганрог: ЮФУ, 2017.
- Новак 2015 — Новак П. Правители и философы (введение в чтение Кожева) // Вопросы философии. 2015. № 10. С. 180–201.
- Петров 1978 — Петров М.К. Перед книгой природы // Природа. 1978. № 8. С. 110–120.
- Петров 2004 — Петров М.К. Язык, знак, культура. М.: Эдиториал УРСС, 2004.

Щедрина И.О.

ЮФУ

«СФЕРА РАЗГОВОРА» ЛЬВА ШЕСТОВА: ПРОДОЛЖЕНИЕ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ПОЛЕМИКИ*

Исследователи русской философии XX века уже писали о феноменологическом споре между Л.И. Шестовым и Г.Г. Шпетом [Shchedrina, Pruzhinin 2017]. В 1917 году Л.И. Шестов опубликовал статью «Memento mori. (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля)» [Шестов 1917], а Шпет ответил ему в рецензии, публиковать которую не стал (она была реконструирована Т.Г. Щедриной много позже по черновой рукописи, сохранившейся в архиве Г.Г. Шпета [Шпет 2010]).

Философы дружили, сохранились их воспоминания о встречах и беседах. Однако, несмотря на близкие отношения, они спорили

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–011–00948 «Культурный трансфер между Россией и Францией в контексте феномена русского зарубежья: новые архивные материалы».

о феноменологии, так как каждый истолковывал идеи Э. Гуссерля по-своему. После революции судьбы Г.Г. Шпета и Л.И. Шестова разошлись. Казалось, их разговор прервался. Однако, идеи, выраженные однажды в слове (и особенно опубликованные), не исчезают. «Сфера разговора»*, в которой мысль понимается, расширяется с течением жизни: полемика Льва Шестова с феноменологами продолжилась. В процессе разбора архива Шестова удалось обнаружить отклики на его работы, переведенные на европейские языки и опубликованные в эмигрантский период. Статья «Memento mori...» была переведена и опубликована на французском языке [Chestov 1926], что дало толчок к продолжению феноменологического спора Шестова и Шпета. Собеседником и идейным антиподом Л.И. Шестова выступил друг Г.Г. Шпета по Гёттингенскому кружку феноменологов, Ж. Херинг. Он спорил с Л.И. Шестовым в работе «Sub specie aeterni. Réponse à une critique de la philosophie de Husserl» [Hering 1927]. Таким образом, полемика Шестова со Шпетом в своей содержательной части возобновилась спустя десятилетие после выхода «Memento mori...» на страницах европейских философских журналов. О том, какие темы обсуждали Шестов и Херинг, об основных точках их соприкосновения и концептуальных противоречиях, и пойдет речь в докладе.

Литература

Шестов 1917 — Шестов Л.И. Memento mori (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Вопросы философии и психологии. 1917. № 139–140. С. 1–68.

Шпет 2010 — Шпет Г.Г. Заметки о Шестове // Шпет Г.Г. Философская критика: отзывы, рецензии, обзоры / Отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2010.

Chestov 1926 — Chestov L. Memento Mori (À propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl) // Revue philosophique de la France et de l'Étranger. 1926. T. LI, janvier-février. P. 5–62.

Hering 1927 — Hering J. Sub specie aeterni. Réponse à une critique de la philosophie de Husserl // Revue d'histoire et de philosophie religieuses. 1927. T. 7. P. 351–364.

Shchedrina, Pruzhinin 2017 — Shchedrina Tatiana G., Pruzhinin Boris I. The Historicism of Lev Shestov and Gustav Shpet (On the Existential Dimension of Phenomenology) // Russian Studies in Philosophy. 2017. Vol. 55. № 5. P. 336–349.

* Сфера разговора Л.И. Шестова включает его интеллектуальных собеседников из Франции и Германии, Нидерландов и Израиля и мн. др. стран (в архиве хранятся отклики на его работы на разных языках).

Раздел VI.

**Герменевтическая
традиция в русской
философии XX столетия**

Борисов С.Н.

НИУ «БелГУ»

РАЗГОВОР НА ПАРОХОДЕ: РАЗМЫШЛЕНИЯ И ПАРАЛЛЕЛИ В КОНТЕКСТЕ РАБОТЫ НИКОЛАЯ СЕРБСКОГО «БИБЛИЯ И ВОЙНА»

Нам представляется возможным использовать события 1922 года как неочевидный повод или предлог для воспоминания о разговоре, также состоявшемся на пароходе, но пять лет спустя, в 1927 году. Безусловно, с учетом разницы места и лиц, принимавших в нем участие, но, как нам кажется, позволяющим заострить некоторые моменты в самой русской мысли начала XX века, опираясь на само место разговора и разворачивания мысли, пароход как таковой. Мы ведем речь о разговоре, который состоялся на борту судна «Бостон» и который описывает святитель Николай Сербский (Велимирович) в работе «Библия и война».

Связь «двух пароходов», кажется, исчерпывается ими самими. Общностью средств передвижения. Однако, эмиграция, бегство или исход русской интеллигенции из советской России 1922 года были обусловлены войной. Первая мировая и Гражданская войны были тем контекстом, который вмещал весь комплекс причин, по которым пароход как событие стал неизбежен. Спустя пять лет Николай Сербский на другом континенте начинает разговор о войне, находясь на пароходе, и подразумевая под войной прошедшую первую мировую войну и пророчествуя о будущей мировой войне.

В этом втором случае, пароход не является событием, он есть место, место разговора. Мы должны задать себе вопрос, почему именно пароход стал этим местом. Размышления о Библии и войне дают первую аналогию судна и спасения, ковчег. Спасение жизни на библейском судне и судах в 1922 было спасением жизни. Первый пароход (пароходы 1922 года) становится местом сохранения жизни от войны, тогда как второй (пароход 1927 года) местом размышления о ней. Отметим, специфическим местом, таким, которое в отличие от перемещения по суше, происходит без пересечения границ, вне самих границ. В этом пароход принципиально отличен от поезда. Последний пересекает

границы и в определенном смысле зависит от них. В ходе войн сообщение через границы прекращается. Война, и особенно гражданская война, проблематизируют границы и различия как таковые.

Пароход же предстает как экстерриториальное место приостановки вражды. Возможно в своем максимуме как место отмены войны, если снова обратиться к образу ковчега. Близость «пассажиров», ограниченность пространства меняет «земную» диспозицию вражды. Угрозы, как и мир в целом, остаются «за бортом». Николай Сербский начинает свою беседу с образа Вавилона и созерцания реального Нью-Йорка как его реальной параллели. Пароход создает необходимую для установления мира дистанцию. Также как и дистанцию, необходимую для осмысления войны. Иначе говоря, нельзя говорить о войне, находясь в состоянии войны, необходим уход от нее для того, чтобы стало возможным нечто о ней сказать.

Отметим также, что общий библейский контекст осмысления войны сближает русских философов начала XX века и сербского епископа. Его наполняют интуиции мировой катастрофы и приостановки мировой войны, предвидение и предчувствие будущей войны. Восприятие войны как вселенского события, связанного с богоотступничеством. Войны как явления исходно религиозного, являющегося следствием поражения мира болезнью греха. Мессианские смыслы в осмыслении войны и идея мировой войны как «последней» войны. Два обобщенно выделенных нами парохода также являются последними для ушедшего века попытками православного осмысления войны. Нам представляется, что утрата этого наследия европейской мысли, христианской трактовки войны, сказывается сегодня и является составной частью кризиса в осмыслении войны и кризиса этики войны. Гибридные формы войны, подмена войны различного рода конфликтами, неконвенциональными формами, как и феномен современного терроризма ясно свидетельствуют об этом, актуализируя память о «пароходе» и необходимость «парохода» как места для размышления.

Литература

Боянич П. Насилие и мессианизм. Екатеринбург, Москва: Кабинетный ученый, 2018. 224 с.

Лоро М. Разделенный город. Забвение в памяти Афин. М.: НЛО, 2021.

Люттвак Э. Стратегия: логика войны и мира. М.: АСТ, 2021.

Святитель Николай Сербский (Велимирович) Творения: Библия и война. М: Омофор, Паломник, 2016.

Философия войны и мира, насилия и ненасилия. М.: Академический проект, 2019.

Колесников С.А.

БелЮИ МВД имени И.Д. Путилина

**ПАРОХОД ЧЕРЕЗ ЛЕТУ:
ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНЫЕ АСПЕКТЫ
ВЫСЫЛКИ РУССКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ
В 1922 ГОДУ
(на материалах биографии В.Н. Лосского)**

Современные исследователи утверждают, что «философский пароход является своеобразной точкой отсчета, с которой в XX в. начался драматический раскол единой культуры России на Русское Зарубежье и Россию Советскую» [Макаров, Христофоров 2003, 113]. Осень 1922 года стала своеобразной историко-цивилизационной развилкой, в которой «философский пароход» сыграл роль события-маркера и глубокого символа начала новой духовно-культурной ситуации, что и определило дальнейшую биографию В.Н. Лосского.

Можно выстроить целую архитеконику символов, которые напрямую или опосредованно связаны с «философским пароходом». Так, в свете высылки интеллигенции по-иному предстают реальные исторические события, предшествующие отходу философского парохода. Отплытие пароходов «Oberbürgermeister Naken» и «Пруссия» соотносится с изменениями в идеологической и духовной атмосфере общества, связанных с усилением прагматики и материалистически-исчисленного мировосприятия. Так, символичной становится замена совзнаков, т.е. бумажных денег, выпущенных Народным комиссариатом финансов РСФСР в 1919 году, на червонцы, чей номинал был неразрывно — и опять-таки глубоко символично! — связан с золотом. Золото вступает в полновесные права (хотя еще в ноябре 1921 г. Ленин заявлял: «Когда мы победим в мировом масштабе, мы, думается мне, сделаем из золота общественные отхожие места на улицах нескольких самых больших городов мира» [Ленин 1970, 225]) и вытесняет идеализм, заставляя его отплывать от родных берегов. Не менее знаковым является тот факт, что именно в 1922 году начал

выходить первый советский философский журнал «Под знаменем марксизма», предоставивший площадку официально-идеологическому направлению.

Тем самым, к 1922 году возникает структурно выстроенная символика советского мировидения: символика, обретшая реальные презентации в виде денег и выраженная в административно-идеологических установках лидеров Советского государства в форме особой площадки марксистского журнала с его специфическим языком, парадигмой ценностей, с многоуровневостью восприятия символической системы, с культурно-мировоззренческим кодом для «избранных». Общим фундаментальным основанием для всей развернутой советской символики становится принципиальная анти-Божественность, отрицание права Божественного на присутствие в мире, и этого не мог не понимать В.Н. Лосский, прощающийся со своей родиной с борта парохода «Пруссия» 16 ноября 1922 года.

Вместе с тем приходит понимание того, что кишачей вокруг него многоличинной советской символике может быть результативно противопоставлен только духовно-религиозный ресурс, в своей полноте представленный в богословии, осознание чего, видимо, получает мощный импульс как раз в момент расставания В.Н. Лосского с прошлым укладом. После символично-трагического отплытия переполненного символизмом прошлого «Философского парохода», который сам является глубоким символом кардинального потрясения бытия, словно новый «Летучий голландец» (подр. см. [Дмитриева 2005, 70-102]), со всем спектром ассоциативно-символических презентаций данного образа, после растаявшего в балтийской дымке Петербурга-Петрограда («Осталась навсегда в памяти зарумяненная ранним солнечным светом через дымку легкого тумана панорама невских набережных с удаляющимися портиком Горного института и силуэтом Исаакия» [Лосский 1993, 140]), с его не меньшим количеством символично-мифических констелляций, для В.Н. Лосского открывается главное призвание всей жизни — богословское служение.

Но «Философский пароход» представлял собой не только символ, он знаменовал собой и финал череды реальных событий, которые оказались для В.Н. Лосского последними событиями, связанными с родиной. Последние дни, проведенные в Отечестве, необхо-

димо рассматривать как знаковые этапы перехода от прежнего мира к миру грядущего, и прежде всего к миру богословия. Весь процесс высылки проходил в атмосфере религиозного восприятия происходящих изменений. След религиозного истолкования высылки сохранился даже через десятилетия, неслучайно Б.Н. Лосский в своих воспоминаниях уделяет религиозному «сопровождению» высылки целый ряд фрагментов: мать Н.О. Лосского «дала отцу, в виде материнского благословения на новую жизнь, гравюру с изображением Ченстоховской или Остробрамской Богоматери, которую он носил, наверное, до конца жизни в одном из отделений своего бумажника. Были также благословлены, как он, так и остальные пять членов нашей пускавшей в далекий путь семьи, пришедшим с нею проститься ее старым другом, отцом Александром Дерновым, бывшим иереем Петропавловского собора, вручившим каждому для ношения с нательным крестом по маленькому серебряному медальону с ликом Христа и надписью “Спаси и Сохрани”. В дополнение к рассказанному вспомню, что в самые последние дни перед отъездом, может быть, накануне его, бабушка и мать ездили помолиться и поставить свечу Спасителю в его часовне, которая еще занимала домик Петра Великого на Петербургской стороне» [Лосский 1993, 137]. Поэтому отъезд воспринимался, в том числе, и как новый этап религиозной жизни, как выход на новый уровень познания Божественного присутствия. Ведь даже невозможность взять с собой ту самую исконно семейную икону Богоматери XVIII века («мы как-то не решились причислить к ним хотя бы одну самую в семье почитаемую икону» [Лосский 1993, 122]) воспринималась серьезной утратой, что показывает истолкование происходящего в религиозных смыслах.

Тем самым, столкновение с революционностью как проявлением метафизического зла; преодоление безверия как важнейший этап становления религиозного сознания; кульминация противостояния с советской системой, вылившаяся в высылку и восприятие высылки в глубоко религиозно-символических тональностях; непосредственное участие в действиях как со стороны безбожной власти, так и в церковно-религиозном утешении в смятении испытываемого духа; расставание с родиной и раскрытие комплекса символических смыслов — и со стороны оставляемого семейно-куль-

турного мира и со стороны воинствующего безбожия; ожидание новых горизонтов, раскрывающихся в западной культуре; выход на следующий, промыслительно выверенный, этап религиозного сознания, обогащенного опытом исхода и опытом вхождения в новые духовные реалии, — все это определяло духовную и психологическую картину мира Владимира Лосского едущего на пароходе через Лету к новой жизни. Каждый из обозначенных аспектов необходимо рассматривать в качестве ступеней к богословскому призванию, и практически каждый из моментов, связанных с изгнанием, в той или иной мере, найдет свое отражение в его будущей богословской системе...

Литература

Дмитриева 2005 — Дмитриева Н. «Летучий голландец» российской интеллигенции (очерки истории «Философского парохода») // Скепсис. 2005. № 3/4. С. 79–102.

Ленин 1970 — Ленин В.И. ПСС. Т. 44. М.: Политиздат, 1970.

Лосский 1993 — Лосский Б.Н. Наша семья в пору лихолетья 1914–1922 // Минувшее: Исторический альманах. Т. 12. М., СПб.: Atheneum: Феникс. 1993.

Макаров, Христофоров 2003 — Макаров В.Г., Христофоров В.С. Пассажиры «философского парохода» (судьбы интеллигенции, репрессированной летом–осенью 1922 г.) // Вопросы философии. 2003. № 7. С. 113–137.

Хоружий 1994 — Хоружий С.С. После перерыва: пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994.

Кускова Л.Е.

НИУ «БелГУ»

Д.И. ЧИЖЕВСКИЙ:

ВЗГЛЯД НА Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО ИЗ 1932 ГОДА

Дмитрий Иванович Чижевский написал свою статью «Достоевский — психолог» в июле 1932 года в немецком городке Галле, расположенном на реке Зале. Его работа вошла в состав сборника статей о Ф.М. Достоевском под редакцией А.Л. Бема.

Дмитрий Иванович относится к тому ряду мыслителей, которые не придерживаются своего рода концептуализма в отношении мышления Ф.М. Достоевского. В своей работе «Достоевский — психолог» Д.И. Чижевский задает некоторый общий контур понимания рефлексивного и образного начал мышления Ф.М. Достоевского.

В первую очередь Дмитрий Иванович указывает на то, что Ф.М. Достоевского интересовал вопрос о «бессознательном». Здесь он поясняет, что Федор Михайлович понимает под «бессознательным»: «Для Достоевского бессознательное не есть только темное начало, только источник болезни, безумия, нарушений нормального хода сознательной душевной жизни, но также — источник откровений и пророчеств, творчества и преобразования личности. Иными словами, сознательная душевная жизнь человека не только снизу, но и сверху соприкасается с бессознательным; мы можем говорить не только о подсознательном, но и о над- или сверхсознательном». Также Дмитрий Иванович отмечает, что представления Ф.М. Достоевского о бессознательном значительно отличаются от представления о том же «бессознательном» в учениях современной школы З. Фрейда. Далее Д.И. Чижевский обращает внимание на учение Ф.М. Достоевского о «надсознательном»: «В человеке живут не только силы низшего подсознательного мира, а и силы надсознательного, — пророческие, провидческие силы. Это признание бессознательного двойственным — “светлым” и “темным”, как мы уже отмечали, существенный элемент учения Достоевского о человеке».

Д.И. Чижевский обращает внимание на суждения Ф.М. Достоевского о мышлении человека. В частности, он останавливается на различии Федором Михайловичем «функций мыслей» — отмечает, что у Федора Михайловича можно встретить довольно резкое различие этих функций, «двух разумов или умов»: «Главного» к «не-главного», которые ведут обособленное существование и каждый из которых не может быть без другого. Ведь и у Идиота есть «главный» ум и нет «не-главного». Также Д.И. Чижевский указывает на то, что «несмотря на существование в русском языке разных слов для обозначения интеллектуальных функций мышления, Достоевский, очевидно, намеренно отличает их не при помощи существительных, а при помощи определений», что, разумеется, тоже примечательно. Также Д.И. Чижевский замечает о противопоставлении Ф.М. Достоевским «идей» «чугунным понятиям». Дмитрий Иванович пишет, что Ф.М. Достоевский многократно указывает на то, что он понимает под такими идеями, которые сильнее «чугунных понятий»: «Это именно те «идеи», которые приходят в душу человека из высшей сферы, путем «вдохновения» ли то, или путем

какой-то «заразы»: «идеи носятся в воздухе, но непременно по законам», «идеи заразительны». «Идеи распространяются по законам, слишком трудно для нас уловимым, идеи заразительны, и знаете ли Вы, что в общем настроении жизни иная идея, иная забота или тоска, доступная лишь высокообразованному и развитому уму, может вдруг передаваться почти малограмотному существу, грубому и никогда ни о чем ни заботящемуся, и вдруг заразить его душу своим влиянием». — пишет Д.И. Чижевский.

Историзуя мышление Ф.М. Достоевского, Д.И. Чижевский указывает, что «Достоевский перенимает у Пушкина («Пиковая Дама») выражение «неподвижная идея» и в ряде художественных образов показывает всю губительность «неподвижной идеи» или тех «готовых идей», которые запасаются «как дрова на зиму» («Зимние заметки о летних впечатлениях»), для индивидуума, сознанием которого она овладела, и всю ее неспособность быть реальной силой в жизни». Здесь же Дмитрий Иванович пишет о том, что в «живой жизни» все неподвижное ведет к разложению и распаду. «Идее неподвижной, очевидно, нужно противопоставить идею живую, движущуюся, как это сделал, например, Гегель, для которого также «отрицание» есть прежде всего неподвижное, остановившееся, застывшее понятие, понятие «закрепленное». Д.И. Чижевский отмечает, что «неподвижная идея» владеет Игроком, Подростком, Ипполитом, Раскольниковым и др. и что «основание ее бессилия и губительности — в том, что она стремится к насилию над живой и текучей жизнью». Но «живая идея» — как пишет Д.И. Чижевский — обладает чрезвычайной силой и некоторым отголоском ранних увлечений Ф.М. Достоевского Ф. Шеллингом. «Образцом идеи «неподвижной» и поэтому убивающей жизнь является для Достоевского — как и для Гегеля — «просвещенство». «Неподвижные, незыблемые идеи, несмотря на свою “незыблемость”, на свою кажущуюся устойчивость и прочность, оказываются, при встрече с действительностью, зыбкими, шаткими, неустойчивыми. Эта неустойчивость коренится не во внешних условиях бытия неподвижных идей, но в их внутренней онтологической слабости, непрочности». Онтологическая слабость «неподвижных», «незыблемых», «чугунных», как пишет Дмитрий Иванович, идей связана с некоторым своеобразием их содержания». «Просвещенская идея пуста, бедна содержанием. Это —

идея, «попавшая на улицу». Выражение «попасть на улицу», часто встречающееся в «Бесах» и «Дневнике писателя», для идеи означает «опроститься». А «опроститься» означает — потерять некоторую внутреннюю сложность, внутреннюю содержательность, «благодаря которой идея идет впереди жизни».

Также Д.И. Чижевский пишет о том, что в «Заметках о простоте и упрощенности» Ф.М. Достоевский дает характеристику «опрощенной» или «упрощенной» идеи. Той самой идеи, «попавшей на улицу», идеи времени, «когда страшно доставалось Пушкину и вознесены были сапоги». «Простота взгляда» есть то, что Достоевского — по его собственному признанию — больше всего поражало в просвещенстве — пишет Дмитрий Иванович. «Простота взгляда» есть «стремительность к обобщению». Как замечает Д.И. Чижевский — «обобщение» понимается здесь не в том смысле, что ищется «высшая», над всеми другими идеями стоящая идея. «Стоящая над всеми другими идеями» идея — живет, реальнее, полнее, онтологически устойчивее всех других идей — высших идей в этом смысле ищет и сам Достоевский». То «обобщение», к которому так устремлены просвещенцы, «есть обобщение в дурном смысле слова, есть упрощение, т. е. «удовлетворенность простейшим, малыми ничтожным», «стремление упростить», «прямолинейность, ... скорая удовлетворимость мелким и ничтожным на слово, всеобщая стремительность поскорее успокоиться, произнести приговор, чтоб уже не заботиться больше». Здесь же Дмитрий Иванович. указывает на то, что простота эта неизбежно ведет к игнорированию жизни и к «невидению предмета».

У Ф.М. Достоевского, по словам Д.И. Чижевского, «чугунные», «неподвижные» понятия есть в то же время понятия в себе замкнутые, оторвавшиеся от жизни той высшей стихии, в которой только и возможны живые, конкретные идеи». «Если связь с под- и надсознательным является для Достоевского основой всей душевной жизни человека, то отрыв — «отъединение», «обособление» — человека от высших и низших сфер бытия является причиной всех форм упадка, разложения, разрушения душевной жизни». Обособившийся человек некоторым образом отрывается от той духовной жизни, от воздуха, в котором «носятся идеи», и он создает себе свои собственные, «обособленные» идеи. «Такие «обособленные идеи» и есть идеи «чугунные»,

“неподвижные”». «Дневник писателя» 1877 года — как замечает Д.И. Чижевский — стоит под некоторым знаком осознания, что «наступила какая-то эпоха всеобщего обособления». Все как бы обособляются и уединяются, «всякому хочется выдумать что-нибудь свое собственное, новое и неслыханное». «Всякий отбрасывает все, что прежде было бы общего в мыслях и чувствах, и начинает со своих собственных мыслей и чувств. Всякому хочется начать с начала. Разрываются прежние связи без сожаления и каждый действует сам по себе».

Д.И. Чижевский отмечает, что смысл философских исканий Ф.М. Достоевского станет нам понятнее и яснее, если мы некоторым образом вспомним о «философских соседях» Федора Михайловича в России и Европе. «Это — все, отстаивающие глубочайшую реальность человеческого индивидуального бытия, все, кто, в ответ на “уклон” немецкого идеализма к утверждению безликого абсолютно-го бытия в тех или иных формах, утверждали принципы лично-конкретного безусловного бытия». Здесь же Дмитрий Иванович пишет: «Я думаю, Достоевского мы можем поставить на заключительное место в этом ряду или, лучше сказать, в этом “многообразии”, — ибо “ряда” членов, связанных единой линией исторического преемства, мы здесь не найдем». В качестве «членов этого многообразия» Д.И. Чижевский припоминает Л. Фейербаха, Ф. Ницше, С. Кьеркегора и др. «Эта группа мыслителей должна занять место в истории философии XIX века рядом с такими направлениями, как “трансцендентализм” и “просвещение” (позитивизм, эмпиризм, материализм), как третье и не менее существенное, чем первые два — антрополого-онтологическое «течение» философии XIX века».

Кучерова А.О.

НИУ «БелГУ»

Х. АРЕНДТ И РУССКОЕ НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВО В ЭМИГРАЦИИ

(А. Кожев, А. Койре)

Парижская иммиграция 1930-х годов — период становления Ханны Арендт как политического теоретика. Порвав по собственной воле с немецкой академической традицией, она с головой уходит в политику как практически (она занималась подготовкой еврейских подростков к переезду в Палестину), так и теоретически. На короткий срок (конец 1930-х гг.) Париж вновь становится европейской столицей, точнее — интеллектуальной столицей. Наводнившие его сначала русские, а затем немецкие интеллектуалы вместе с представителями французской мысли на короткое время учреждают здесь своего рода *La République des Lettres*.

Арендт была вхожа сразу в два популярных парижских кружка: неогегельянский (А. Койре, Ж. Валь, А. Кожев) и марксистский (Вальтера Беньямина и его товарищей, среди которых был ее будущий муж Генрих Блюхер). Именно благодаря этим мыслителям она приобщается к политической теории, которая к тому моменту как нельзя лучше соответствовала ее личному аффективному опыту. Ей предоставляется возможность объединить две сферы: деятельную жизнь и жизнь ума. Впоследствии, уже в США она аккумулирует собственный опыт изгнания вкупе с полученными в парижской иммиграции зачатками политической теории при написании принесших ей славу работ («Истоки тоталитаризма», «*Vita activa*, или о деятельной жизни», «Жизнь ума» и др.). Арендт нельзя назвать надежным интерпретатором Гегеля и Маркса; однако, ее взгляды на свободу и варварство, общественное и политическое, а также созданная ею теория труда — все это и многое другое, свидетельствуют о ее критической заинтересованности в наследии классической немецкой философии.

Благодаря своему другу Раймону Арону, работавшему в *École normale supérieure*, Арендт смогла посетить несколько семинаров

Александра Кожева в *École des hautes études*. Жан-Поль Сартр, с которым Арендт никогда не была очень дружна, и Александр Койре, который позже стал ее близким другом, также посещали семинары Кожева. Очень мало известно об источниках политической мысли Арендт на раннем этапе ее карьеры, а именно в 1940–1950-е гг. Среди немногих имен можно назвать прежде всего неогегельянцев Александра Койре и Жана Валя, впоследствии ставших ее хорошими друзьями. В то время, когда англоговорящий мир был невосприимчив к философии Гегеля — и особенно к ее политическим граням — эти двое осуществили ренессанс гегелевской мысли. И Арендт была его свидетелем. Рецепцию этих заново открытых ключевых тем в наследии Гегеля мы находим на страницах, например, арендтовских «Истоков тоталитаризма». Койре был не только инициатором возрождения гегелевских исследований в парижском философском сообществе первой трети XX века, но и оказал глубокое влияние на целое поколение историков науки, особенно в Соединенных Штатах. Хотя Арендт и считала Александра Койре куда более проницательным интерпретатором Гегеля нежели Кожева, в своих работах она ссылается на него исключительно как на выдающегося историка науки. Посему можно сказать, что неогегельянство Койре предстает в качестве некоего познавательно-нейтрального компонента философии Арендт.

Ближайший круг общения Арендт в Париже включал большое количество неогегельянцев, но никто из них не оказал такого глубокого интеллектуального влияния на ее философию как Александр Кожев. Для Ханны Арендт, которая «все более и более характеризовалась анти-академическим складом ума», Кожев был особенно притягательной фигурой в период иммиграции. К тому же у них было много общего: оба учились в Гейдельбергском университете, защитили там свои докторские диссертации по философии религии под руководством К. Ясперса. Правда, знакомство Кожева с гегельянством произойдет позже в Практической школе высших исследований в Париже благодаря посредничеству Александра Койре. Как отмечал в переписке с Арендт Мартин Хайдеггер «Кожев демонстрирует редкую страстность мышления. Французское мышление последних десятилетий — отзвук этих лекций. Обрыв этих сообщений есть уже сама мысль» [Арендт, Хайдеггер 2016, 168–169]. Трудно сказать, при-

существовала ли Арендт на первых трех лекциях курса 1937–38 гг., но точно известно, что она была знакома с позднее опубликованным печатным текстом «Введения». Что в некоторой степени объясняет мыслительную конвергенцию обоих. Разделив свою интенциональность с Гегелем/Кожевым, она получила основание, от которого могла оттолкнуться, производя собственное исследование высшего человеческого занятия внутри *Vita activa* (два остальных — труд, созидание) — действия. Интерпретация «Феноменологии духа», предложенная А. Кожевым, является важнейшим источником ее социально-политических размышлений — своего рода герменевтическим ключом для понимания познавательных инициатив в отношении беспрецедентных социальных событий первой половины XX века. В исследованиях Ханны Арендт ощутимо сильное гегелевское (в интерпретации Кожева) присутствие как в силу их тематической конвергенции, так и в силу их основных расхождений с методологической, онтологической и политической точек зрения. Несмотря на различия в детальном рассмотрении этих вопросов, тематическое сближение особенно очевидно в разведении ими социального и политического. Именно гегельянство Кожева послужило для Арендт пищей для ума. Такие «фирменные» арендтовские мотивы как диспозиция общество/политика, конфликт интеллектуалы/политика, театрализация действия и др. несут на себе отпечаток неогегельянских трактовок, оказавшихся соизмеримыми современности, которая была для Арендт основным полем ее философских исследований.

В период становления Ханны Арендт как философа релевантными факторами оказываются рецепция актуальной неогегельянской мысли и ее личный травматический опыт (преследование, изгнание, иммиграция и др.): в Париже 30-х годов деятельная жизнь Арендт оказывается в тесной связи с ее интеллектуальным активизмом. Гегелевские идеи в интерпретации Койре и Кожева оказались весьма полезны для Арендт в ее стремлении объяснить ужасающие процессы, происходившие у нее на глазах. Если русское неогегельянство возродило наследие Гегеля, то Арендт актуализировала его.

Литература

Арендт, Хайдеггер 2016 — Арендт Х., Хайдеггер М. Письма 1925–1975 и Другие свидетельства. М.: Институт Гайдара, 2016.

Липич Т.И., Липич Д.В.

НИУ «БелГУ»

НРАВСТВЕННОСТЬ И ПРАВО В ОПЫТЕ ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ Б.П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА

Как отмечал один из представителей русского зарубежья С.А. Левицкий, Б.П. Вышеславцев был наделен «глубоким и своеобразным талантом, и его мысль сверкала индивидуальным, ему одному присущим блеском» [Левицкий 1996 402]. Для Б.П. Вышеславцева одним из важнейших является вопрос о соотношении права и религии, поиск компромисса норм права и христианских идей спасения, любви, милосердия. Именно на Западе происходит его становление как русского философа. В это время он пишет много статей религиозно-правовой направленности. В это же время он знакомится с известным философом и психологом К.Г. Юнгом, чьи идеи оказали определенное влияние на его философские взгляды. Как отмечает В.Ю. Кондратьев, Б.П. Вышеславцев в своем мыслительном пространстве соединил философию, религию и психологию [Кондратьев web 2016].

Одним из самых значимых произведений, написанных Б.П. Вышеславцевым в 1931 году в эмиграции, был труд «Этика преобращенного Эроса (проблемы закона и благодати)», в которой главной темой было противопоставление этики закона этике благодати. Он критически настроен к западному христианству, т.к. оно утратило христианские ценности благодати и духовности. Исправить ситуацию может только русское православие, способствующее преодолению ущербности нормативной этики закона на основе религиозной этики благодати, этики преобращенного Эроса.

Вместе с тем, необходимо отметить, что тема закона и благодати, спасения переносится им из плоскости религиозной догматики и аскетики в область сублимации. Закон в философско-религиозном смысле трактуется им как преграда между людьми, между Богом и человеком, он, т.е. Закон, «преграждает путь в Царство Божие, он есть преграда между людьми и преграда между Богом и человеком»

[Вышеславцев 1994, 284]. В тоже время преодолеть преграду между человеком и Богом можно при помощи сострадания, любви, благодати. Такая этика Благодати способствует внутреннему перерождению и предстает у Б.П. Вышеславцева как сублимация, обнаруженная им у Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника. Что же такое в понимании Вышеславцева сублимация? Он отвечает на этот вопрос так: закон для того существует, чтобы показать человеку, где преступление и грех. Но он не может бороться с грехом. Он может только принести наказание преступнику, но не исправить его. Закон сам по себе не может прощать, эту функцию выполняет благодать. Б.П. Вышеславцев ищет некое единство внешней правовой (Закон) и внутренней этико-религиозной (христианская идея спасения, прощения и любви) нормы. Поэтому несовершенная природа человека, не реагирующая на нравственно-религиозные нормы, должна быть ограничена внешними законными предписаниями.

Можно отметить, что главной идеей соотношения права, нравственности и религии выступает поиск компромисса норм права, нравственности и христианских идей спасения и любви. Справедливость в общественных отношениях невозможна без религии, без Бога. Исходя из этого, правовые регуляторы по сравнению с религиозными, могут быть второстепенны по отношению к человеку, могут нести подчиненный характер. Человек, с Богом в душе, способен на внутренние преобразования, а вот внешние давления и предписания явно не способствуют этому процессу, считал Б. Вышеславцев. Поэтому, Закон может менять человека, руководствуясь только императивными предписаниями, а главной задачей все-таки, считает Вышеславцев, является духовное совершенствование человека и создание условий для этого в обществе. Следовательно, идеи справедливости, свободы должны быть соотнесены с требованиями христианской морали [Вышеславцев 1935, 42]

Таким образом, представленные идеи о соотношении нравственности, религии и права в русской религиозной философии начала XX века находятся в гармоничном единстве: религиозные идеи преобразования человека не противоречат демократическим принципам, концепции соблюдения прав человека, что укрепляет доверие всего гражданского общества к закону и авторитету Церкви.

Литература

Вышеславцев 1994 — Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса / Вступ. ст., сост. и коммент. В.В. Сапова. М., 1994.

Вышеславцев 1935 — Вышеславцев Б.П. Социальный вопрос и ценность демократии // Новый град. 1932. № 2.

Левицкий 1996 — Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М., 1996.

Кондратьев web 2016 — Кондратьев В.Ю. Антропологическая концепция Б.П. Вышеславцева: попытка синтеза философии, религии и науки // Современные научные исследования и инновации. 2016. № 11 // <https://web.snauka.ru/issues/2016/11/74272> (дата обращения: 20.05.2022).

Crone 2010 — Crone A.L. Eros and Creativity in Russian Religious Renewal. Leiden; Boston: Brill, 2010.

Маслеников А.О.

НИУ«БелГУ»

ПРИСУТСТВИЕ И. БРОДСКОГО В ЛИТЕРАТУРНО-ФИЛОСОФСКОМ ОПЫТЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ XX В. (герменевтика открытости)

И Бродский, поэт и мыслитель России XX столетия относится к числу тех редких автодидактов, которые отличались не только прихотливой начитанностью в различных областях интеллектуальной культуры, но и последовательно занимали свои познавательные и интерпретативные позиции в истории отечественного и мирового философского вольнодумства. Благодаря Карлу Профферу, профессору в Мичиганском университете, Бродскому предлагают место «poet-in-residence», «поэта-в-присутствии», или поэта на кафедре; — эта удачная организационная находка вполне символична, пусть и нечаянно. В истории российской интеллектуальной культуры немало продуктивных встреч университетской и внеинституциональной философии. На такого рода встречи богаты XVIII и «большой» XIX вв. (от Дмитриева-Мамонова Белосельского-Белозерского Н.М. Карамзина до Вяч. Иванова, А. Белого, Б. Пастернака и др.); во

второй половине XX в. заметнее всего, на мой взгляд, яркая и все еще мало исследованная долгая, содержательная встреча с философской традицией И. Бродского.

Широко известен «Список Бродского»: собственноручно составленный перечень литературы, который Иосиф Александрович предлагал на первом занятии своим студентам к изучению, — нечто вроде карты той культурной территории, на которой существует поэзия. По слову Л. Лосева, «Бродский был самоучкой и о педагогике, особенно англо-американской, по существу, не имел ни малейшего представления. Поэтому он предлагал своим американским студентам то, что мог — читать вместе с ним стихи его любимых поэтов. В университетских каталогах его курсы могли именоваться «Русская поэзия двадцатого века» или «Сравнительная поэзия», или «Римские поэты», но в классе происходило всегда одно и то же — читалось и подробнейшим образом комментировалось стихотворение» «Иосиф Бродский: опыт литературной биографии» [Лосев 1990, 199].

Это было, надо думать, неким упражнением в понимании — своего рода герменевтической аскезой поэта, ориентированного на постижение смыслов. Л. Лосев в своей биографии Бродского цитирует литературного критика Свена Биркертса: «Бродский был в одно и то же время худшим и самым живым и увлекательным из всех моих учителей. Худшим, потому что он не делал ничего, совершенно ничего, чтобы наша встреча с трудным поэтическим текстом стала приятной или, в обычном смысле, поучительной» [Лосев 1990, 200]. И далее: «Но более всего это было выражением того, чем он был и что он понимал под поэзией. Поэзия не была чем-то, что можно “объяснить”, усвоить и перемолоть в парафразе. По поводу чего можно сделать зарубку: постиг. Скорее, это была битва, в которую бросаешься полный страха и трепета, встреча лицом к лицу с самой материей языка. Такая встреча могла заколебать почву под нашими основными представлениями о бытии. Бродский выводил учеников, нас, на арену, но сражаться вместо нас он не собирался» [Лосев 1990, 200].

В комментариях, которые дает Свен Биркертс преподаванию Бродского, можно заметить все признаки герменевтической установки мыслителя, который толкует тексты, взятые в их предельных значениях, онтологически, усердствуя, при этом в практике герме-

невтической аскезы, распространенной в философских исследованиях: «Но вслед за этим он начинал опять неустанно месить язык. Строка Мандельштама, вопрос, молчание. И только когда молчание становилось невыносимым, вел он нас сквозь заросли звука и ассоциаций, с отступлениями, посвященными логике поэтического образа, краткими лекциями по этике высказывания, метафизике имен существительных, рифмам...» [Лосев 1990, 201]. Помимо ассоциаций контекстуальных, Бродский решался на обильные комментарии самого разного рода и характера, образуя некое пространство соприсутствия всех участников как будто учебного разговора во встрече с текстами. Он делал «устные сноски чуть ли не к каждому слову стихотворения, биографо-психо-логические, исторические, философские,.. напоминая, что в поэзии все эхо всего» [Вайль, Лосев 1998, 55].

И.А. Бродский часто выбирал поэзию в качестве некоторой искренней и весьма пластичной формы принятия в качестве уместных для своего энциклопедически и самостоятельно выверенного образа мышления категорий жизни и культуры, обычно разрабатываемых в дисциплинарных границах философских исследований. Например, знаменитая «Речь на стадионе», одновременно и напутствие «группе молодых разумно-эгоистичных душ накануне очень долгого странствия» [Бродский 2021а, 156], и глубокая рефлексия целого спектра важных тем, среди которых — интегральная, о языке: «Старайтесь расширять свой словарь и обращаться с ним так, как вы обращаетесь с вашим банковским счетом. Уделяйте ему много внимания и старайтесь увеличить свои дивиденды. Цель здесь не в том, чтобы способствовать вашему красноречию в спальне или профессиональному успеху — хотя впоследствии возможно и это, — и не в том, чтобы превратить вас в светских умников. Цель в том, чтобы дать вам возможность выразить себя как можно полнее и точнее; одним словом, цель — ваше равновесие. Ибо накопление невыговоренного, невыказанного должным образом может привести к неврозу. С каждым днем в душе человека меняется многое, однако способ выражения часто остается одним и тем же. Способность изъясняться отстает от опыта. Это пагубно влияет на психику. Чувства, оттенки, мысли, восприятия, которые остаются неназванными, произнесенными и не довольствуются приблизительностью фор-

мулировок, скапливаются внутри индивидуума и могут привести к психологическому взрыву или срыву» [Бродский 2021a, 157].

Соседствует с темой о языке тема этико-политическая, социальная, обращающая размышление к проблеме власти человека над его собственным миром: «Мир несовершенен; Золотого века никогда не было и не будет. Единственное, что произойдет с миром, — он станет больше, то есть многолюднее, не увеличиваясь в размерах. Сколь бы справедливо человек, которого вы выбрали, ни обещал поделить пирог, он не увеличится в размерах; порции обязательно станут меньше. В свете этого — или, скорее, в потемках — вы должны полагаться на собственную домашнюю стряпню, то есть управлять миром самостоятельно — по крайней мере той его частью, которая вам доступна и находится в пределах вашей досягаемости» [Бродский 2021a, 159].

Наконец, исследования заслуживают философские мотивы его стихотворений, которые отличаются открытостью в понимании и истолковании тем философского характера и носят герменевтически путевой характер. Символическим ключом является текст «От окраины к центру», где ясно звучат темы пути, смерти и жизни после смерти: «Значит, нету разлук. / Существует громадная встреча. / Значит, кто-то нас вдруг / в темноте обнимает за плечи, / и полны темноты, / и полны темноты и покоя, / мы все вместе стоим над холодной блестящей рекою» [Бродский 2021б, 120].

Литература

Бродский 2021a — Бродский И.А. О скорби и разуме. СПб.: Лениздат, 2021.

Бродский 2021б — Бродский И.А. Стихотворения и поэмы. СПб.: Лениздат, 2022.

Вайль, Лосев 1998 — Вайль П., Лосев Л. Иосиф Бродский: труды и дни. Издательство Независимая Газета, 1998.

Лосев 1990 — Лосев Л.А. Иосиф Бродский: опыт литературной биографии. М.: ФО СССР, 1990.

Мотовникова Е.Н.

НИУ «БелГУ»

СОЦИАЛЬНОЕ МЫШЛЕНИЕ Н.А. БЕРДЯЕВА: ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ

Социальное мышление Н.А. Бердяева, как и вся его философия, прежде всего, характеризуется религиозностью, причем радикальной настолько, что в перспективе Божественного и Духовного все земные формы бытия, в том числе социальные, не имеют никакой собственной ценности. Личность нуждается во времени, в истории, чтобы реализовать себя, но любое время неприемлемо для личности (см. анализ В.А. Котельникова [Котельников 2009, 530–532]), и личность стремится выйти из времени как внесоциальная, внебиологическая и даже внепсихическая духовная сила. В отдельных работах Н.А. Бердяев признает в социальности поддержку для слабого человека, но никак не природу личности, не ее источник. Биосоциальное и личностное разнородны, как природа и свобода [Гуревич 2015, 22–24]. «Если бы я, каждый я, был достаточно духовно силен и имел настоящую мощь веры, то революции не произошло бы, произошло бы просветление и преобразование жизни» [Бердяев 2012, 301]. В этом смысле социальная философия Н.А. Бердяева существенно и сущностно гуманистична, в ренессансном понимании человекобожественной творческой всемогущей природы.

Религиозно-идеалистическое социальное мышление Н.А. Бердяева при этом, однако, подчеркнуто реалистично, не-утопично, не абстрактно, что сделало его абсолютно несовместимым с большевистской диктатурой, что привлекает внимание к его книгам сегодня и, думается, сделает его классиком социальной философии, когда она по-настоящему повернется к человеку. Органическое, не теоретическое в предпосылках и корнях (особенно ярко воплощенных в творчестве любимого Н.А. Бердяевым Ф.М. Достоевского [Котельников 2009]), не боящееся противоречивости, искреннее, отзывчивое к текущему моменту, — не случайно это мышление вызвало когнитивный диссонанс у читателей первых постсоветских публикаций [Гуревич 2015, 14] из-за категорической прямоты суждений Н.А. Бердяева

о крахе органической социальности, которую мы все еще планировали (на самом деле мечтали) очистить от идеологических искажений и наслаждаться именно социальным «постиндустриальным», «конвергентным», «постсовременным» и т. п. счастьем. Заодно с марксизмом Н.А. Бердяев разоблачает любую новейшую «актуальную» социальную теорию — «атомистическое мироощущение, отвергающее все органические реальности, все разлагающее на интересы. <...> Скажите перед собой, перед своей глубиной, перед высшей правдой, что для вас подлинно есть?» [Бердяев 2012, 48].

Социальный реализм и гуманизм сближают Н.А. Бердяева с социальными философами, после Первой мировой войны противопоставившими себя «расе чистых мыслителей» и отказавшимся от разработки метафизики абстрактной социальности. Н.А. Бердяев признает только две формы общности — Царство Духа и царство Кесаря, а наблюдает, как вместо этого утвержденного христианством дуализма в современности происходит возврат к античному безраздельному господству общества-государства [Бердяев 1995, 306]. «Истина не знает категорий “правости” и “левости”» [Бердяев 2012, 302], весь современный искусственный, «превращенный», имитационный строй жизни — выражение вонне состояния духа подданных земного царства. Требуя неподдельного и непритворного религиозного преображения жизни, обожествляя свободу, Н.А. Бердяев выходит за рамки Христоцентризма, искренне и отважно отвергаясь от бездны смирения [5, с. 531, 555].

Н.А. Бердяев не питает никаких надежд и в отношении миссии философии в мире, мысля философское искание только как свободное и одинокое творчество, с чем аргументированно не соглашаются те, кто понимают философию не персоналистично, а как сквозьвременную традицию основанного на определенной эзотеричности философии и моральности философов общения философов «высшего и рафинированного типа» [Алексеев 1994, 391]. Вопрос о том, сохраняет ли философское сообщество верность традиции, как и все вопросы, поставленные перед социальной философией Н.А. Бердяевым, звучат абсолютно современно: уже в XX веке зафиксированы и осмыслены тупики «гибельной свободы» (А.С. Пушкин) и социального индивида, и общества абсурда, потеря бесспорных жизненно-практических ориентиров, надежной этики Блага, и духовное страдание от этой беспочвенности, дезориентации.

Литература

Алексеев 1994 — Алексеев Н.Н. Об идее философии и ее общественной миссии // Н.А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1 / сост., вступ. ст. т прим. А.А. Ермичева. СПб.: РХГИ, 1994. С. 380–392.

Бердяев 2012 — Бердяев Н.А. Философия неравенства (Письма к недругам по социальной философии) // Бердяев Н.А. Философия неравенства / сост. и отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 19–303.

Бердяев 1995 — Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря / сост. и послесл. П.В. Алексеева; подгот. текста и прим. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1995. С. 287–356.

Гуревич 2015 — Гуревич П.С. Н.А. Бердяев в контексте европейской философии // Вестник славянских культур. 2015. № 3. С. 13–31.

Котельников 2009 — Котельников В.А. Николай Бердяев: экзистенциально-персоналистская версия критического идеализма // Котельников В.А. «Что есть истина?»: (Литературные версии критического идеализма). СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2009. С. 505–557.

Ольхов П.А.

НИУ «БелГУ»

ГЕРМЕНЕВТИКА ИСТОРИИ: К «ОБЩИМ МЕСТАМ» ИСТОРИЧЕСКОГО ПОНИМАНИЯ (Л.П. Карсавин, П.М. Бицилли)

Смятение и стойкость — два очевидных, экзистенциальных «эмоционально-волевых тона» (М.М. Бахтин), которые давали о себе знать в среде русской гуманитарной эмиграции, покинувшей Россию на «философском пароходе» и иных символических транспортах в 20-е годы XX в. Отъезд из России, каким бы временным или постоянным он тогда ни казался, был жизненной аномалией и весьма способствовал нравственному сосредоточению тех, кому пришлось укреплять себя в основаниях собственных познавательных действий. Этот опыт нравственного сосредоточения и познавательных пересмотров нуждается, на мой взгляд, в специальном исследовании — прежде всего со стороны его диалогической фактичности, в связи с «общими местами» и, в целом, практической архитектоникой суждений русских мыслителей гуманитарного склада, «всесторонне образованных» (Аристотель. Никомахова этика. 1095а) и поневоле странствующих.

Продуктивным является уточнение и исследование общих мест применительно к опыту русских историков, доминантой которого тогда повсюду является конкретный, критически ответственный историзм — стремление к эпистемологическому самоотчету и пониманию познавательных событий в междисциплинарном исследовательском поле. Познавательные достоинства текста (исторического документа), метода (некоторой определенной исследовательской программы), идеи (как условия объективации истории или полагания ее предметных областей) и жизни (как условия свободного соотнесения исследуемых текстов и событий) — общие места этого опыта, которые дают себя знать в различных топологических конструкциях практикующих историков и вполне представительно указывают на особенности нравственно-познавательного сосредоточения русской гуманитарной эмиграции, так или иначе ангажированной историей.

Весьма показательным является внимание историков русской эмиграции, имевших разные дисциплинарные склады, к историческим практикам жизни и мышления Франциска Ассизского, «апостола нищеты и любви» (В.И. Герье) европейского средневековья. Не являясь новым для исторического сообщества, интерес к этой экспрессивной и символической фигуре католического святого Высокого Средневековья активным образом дал себя знать еще до эмиграции в работе Ф.А. Степуна, посвященной поэтико-историческим религиозным исканиям Р.-М. Рильке; в эмиграции эта феноменологическая или идейная объективация историчности мистического опыта Рильке была усилена С.Л. Франком. Но решительное прояснение общих мест в историческом понимании Франциска состоялось благодаря трудам Л.П. Карсавина и П.М. Бицилли. Двигаясь в русле общеевропейского потока историко-культурных исследований средневековья, Карсавин и Бицилли тематизировали общеметодологические установки правильного исторического понимания, «общее место» метода, — усматривая и признавая некоторую иерархию целеполаганий, мотивирующих исторические суждения о Франциске и образе его жизни.

В отличие от своего современника Л. Карсавина, Бицилли не считал, что средневековый человек — живая выставка мистических достижений, но напротив, говорил, что все достижения средних веков — достижения текста, а не импровизации. Невероятная дисциплина, которая требовалась в эту эпоху, постоянная вычитка самого себя — вот что для Бицилли существовало, чем вопросы о вере и неверии.

Резник С.В.
НИУ «БелГУ»

ПОЛЕМИКА О НАСИЛИИ И НЕНАСИЛИИ В ФИЛОСОФИИ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

Обращение к теме полемики о насилии и ненасилии в философии русского зарубежья продиктовано злободневностью и актуальностью проблемы соотношения насилия и ненасилия в современном мире. Постоянно прогрессирующий рост насилия и его разнообразных проявлений в современную эпоху несет в себе реальные угрозы для дальнейшего существования современной цивилизации. Как отмечает отечественный философ А.К. Дегтярев: «насилие и ненасилие в жизни человека и общества представляют «неискоординируемый» феномен экзистенциального вопрошания. <...> человек постоянно преднамеренно или непреднамеренно делает выбор между миром и войной, агрессией и сотрудничеством, принуждением и свободой» [Дегтярев 2019, 70].

Исследование постановки проблем насилия и ненасилия в философии русского зарубежья, заставляет прежде всего обратиться к творчеству двух великих русских мыслителей И.А. Ильина и Н.А. Бердяева, философская полемика которых оказалась своеобразным итогом споров о насилии и ненасилии в русской философской мысли. Сама острота вопроса о границах, целях насилия, возможностях его принятия российским обществом и влиянии на русскую культуру, была обусловлена актуальностью размышлений о судьбах российской государственности и русской культуры после событий Октябрьской революции 1917 г. и гражданской войны в России 1918-1921 гг. Несмотря на тот факт, что оба русских философа не приняли итоги революции и рассматривали новую власть как крах российской государственности, тем не менее в вопросе о насилии и ненасилии они оставались непримиримыми оппонентами.

В полемике о насилии и ненасилии Н.А. Бердяев не принимает ни позицию Л.Н. Толстого, как поборника ненасилия, ни позицию И.А. Ильина, оправдывающего применение силы. Сам Н.А. Бердяев обосновывает неизбежность насилия, чинимого государством, но,

отнюдь не оправдывает его. В работе «Новое религиозное сознание и общественность» [Бердяев 1907] мыслитель с религиозно-философских позиций проводит анализ исторической эволюции государственного насилия и приходит к выводу о том, что государство возникает благодаря насилию и само представляет собой организованное насилие. Русский мыслитель ставит вопрос о необходимости наличия христианских начал в политике. Именно христианство призвано ограничивать политическое насилие.

О необходимости государственного принуждения и политического насилия Н.А. Бердяев также пишет в другой своей работе: «Принуждающая и насилующая природа государства сама по себе не есть зло, но она связана со злом, есть следствие зла и реакция на зло. Принуждение и насилие может быть добром, действующим в злой и темной стихии. Но это не значит, конечно, что всякое государственное принуждение и насилие хорошо, оно и само может быть злом и тьмой» [Бердяев 2012, 79].

Также философ обращается к вопросам насилия и войны: «Война не есть источник зла, а лишь рефлекс на зло, знак существования внутреннего зла и болезни. Природа войны — символическая» [Бердяев 1990, 177]. Таким образом, сущность войны мыслитель видел в испорченности человеческой природы. Война есть признак внутренней, духовной болезни человечества. Н.А. Бердяев возлагает надежды на духовное преображение русского общества, только через отказ от идей мессианизма и исключительности, через вхождение русской культуры в мировое сообщество возможно ненасилие.

Позиция русского философа И.А. Ильина относительно насилия и ненасилия явно прослеживается в его произведении «О сопротивлении злу силою» [Ильин 1996], в котором мыслитель с историософских позиций проводит идею о том, что в сложившихся условиях ненасилие является не достаточным аргументом и ведет лишь к усилению насилия.

Подводя итог нашим размышлениям о разрешении дилеммы насилие/ненасилие в философии русского зарубежья, мы должны отметить тот факт, что острый интерес к данной проблеме был вызван непрекращающимися поисками русской философской мыслью путей преодоления духовного кризиса и будущего российской культуры и государственности.

Литература

Бердяев 1907 — Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность — Санкт-Петербург: Изд. М.В. Пирожкова, 1907 // https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Berdyayev/novoe-religioznoe-soznanie-i-obshhestvennost/

Бердяев 2012 — Бердяев Н.А. Философия неравенства / Сост. и отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012.

Бердяев 1990 — Бердяев Н.А. Судьбы России. Опыты по психологии войны и национальности. Репринтное воспроизведение издания 1918 года. М.: Философское общество СССР, 1990.

Ильин 1996 — Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 5. М.: Русская книга, 1996.

Дегтярев 2019 — Дегтярев А.К. Насилие и ненасилие в русской философии // Наука. Искусство. Культура. № 2(22). 2019. С. 70-84.

Римская О.Н.

НИУ «БелГУ»

КРИТИКА НЕКОТОРЫХ КОНЦЕПТОВ В ТРАКТОВКЕ РУССКОЙ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Мы нисколько не оспариваем необходимость сконструированного во времена «перестройки» концепта «философский пароход», применяемого в трактовках трагической судьбы русской философии в XX веке, но хотели бы указать на его явную идеологическую ангажированность, которая порой мешает конкретно-исторической реконструкции истории отечественной философии. Концепт в своих рациональных значениях и герменевтических коннотациях гораздо уже и беднее того феномена, который лучше обозначить как «русская философская эмиграция XX века». Преобладающие трактовки концепта «философский пароход» (правильнее «философские пароходы») мешает более глубинному осмыслению как смыслового, так и персонального, и фактологического поля русской философии не только ушедшего столетия, но и наступившего. Почему?

Во-первых, при таком подходе упор делается лишь на культурные «разрывы», что затрудняет увидеть «точки сборки», столь необходимые для осмысления всей отечественной философской традиции. Ведь очень многие русские философы (и писатели) убыли в эмигра-

цию до «философских пароходов», будучи особенными антагонистами большевистской революции и марксистской «философии» и политики. И они первоначально обосновались в «славянской», восточной Европе. А «философские пароходы» увозили и тех, кто вполне вписывался (по крайней мере до революции) в ряды «социалистов», как в прошлом социал-демократ Н.А. Бердяев или анархист И.А. Ильин, ставшие в эмиграции непримиримыми философскими и идеологическими антагонистами. При этом они особо и не рвались в эмиграцию, как уехавшие в разгар гражданской войны мыслители, а были чуть ли не насильно вывезены в Европу (кстати, преимущественно в западную). Во-вторых, многие профессиональные философы остались в советской России: А.Ф. Лосев, Г.Г. Шпет, П.А. Флоренский и многие не столь «великие». Они не просто надеялись творить в философии, но и с энтузиазмом обратились к созданию философских текстов и даже культурных проектов в советской стране. Однако, после репрессий они ушли в «мир иной», как П.А. Флоренский и Г.Г. Шпет, или во внутреннюю эмиграцию и мимикрию «под марксизм», как А.Ф. Лосев. В-третьих, были и «вторая», и «третья», и «четвертая» волны эмиграции, которые унесли многих философов или философствующих литераторов, идеи и судьбы которых важны для понимания не только «линий разрыва», но и «узлов сборки» в истории и актуальности отечественной философии и культуры.

И, наконец, очень часто конструкт «философский пароход» невольно, а чаще «вольно», зачеркивает все творческое и интересное, что родилось в философии СССР и не вписывалось в догматику «марксистско-ленинской философии» (здесь была и своя «внутренняя эмиграция»), в том числе достижения институализации и профессионализации философии в нашей стране.

Поэтому уместно всегда концепт «философский пароход» рассматривать в пространстве более конкретного понятия — «русская философская эмиграция XX века». Столь же идеологизирован и затерт до штампа концепт «серебряный век», который так полюбился нашей гуманитарной интеллигенции и применяется в трактовках и понимании истории русской литературы, искусства и философии. Он гораздо беднее более точного и «научного» понятия: «русская философия модерна» (и близкие ему — «русское искусство модерна», «русская литература модерна»).

Никто даже не задумался о том, что сам концепт «серебряный век» изначально появился в эмиграции и нес такой же идеологический смысловой груз, как и все идеологизированные, догматические советские версификации и фальсификации истории русской философии. И до сих пор гуманитарии не задают сами себе и такой вопрос: если «серебряный век» с очевидностью зачинался В.С. Соловьевым, то кто же персонально составил «золотой», «классический» («классическое» всегда является «нормативным», но уж никак не «золотым» или «серебряным») век русской философии? Если «славянофилы», то почему их тексты до сих пор они не переизданы в полных версиях и не академически прокомментированы? А может «золотой век» составили «революционеры-демократы» (В.Г. Белинский, Н.Г. Чернышевский, А.И. Герцен или «народники») или «либералы», подобно К. Кавелину или Б.Н. Чичерину? Так и здесь до сих пор не наблюдается никакого «академизма», который следовало бы ожидать, подобно тому, как в Германии изучают свой «золотой век» (немецкий «классический» идеализм) и «серебряный век» (неокантианство, гуссерлианство и хайдеггерианство)?

А уж об органическом развитии философской традиции, об «узлах сборки», когда могло бы появиться нечто действительно *самостоятельное* и отличное от диатрибических историко-философских штудий по «истории русской философии», и говорить не стоит...

Столь же идеологизированным стал и концепт «русский космизм»: В.И. Вернадский, К.Э. Циолковский или А.Л. Чижевский, а тем более Н.Н. Федоров, даже не подозревали, что были создателями «философии русского космизма». Впервые термин «русский космизм» употребила Р.А. Гальцева в заключительной книге пятитомной «Философской энциклопедии», в статье, посвященной В.И. Вернадскому. Именно в конце 60-х годов прошлого века стали появляться статьи, публикации, книги, посвященные данной тематике, и постепенно словосочетание «русский космизм» прочно укоренилось в сознании фрондирующей интеллигенции, которая в своих религиозно-философских «поисках» переболела «детской болезнью русского космизма», некритично принимаемого апологетами за чуть ли не единственно «русскую» философию.

Особенно заметным это стало после издания зеленого федоровского однотомника. С этого времени идеи «русского космизма» втянуты как в орбиту Православия (например, в работах покойной

С.Г. Семенов и ее федоровского сообщества), что очень удивительно, так и в контекст различных эзотерических и нетрадиционных религиозных увлечений. Потом «русским космизмом» пытались заполнить тот вакуум, который образовался в головах наших людей после падения советского социализма. «Постсоветский космизм» — это не только вполне рациональные научно-философские программы (антропокосмизм, идея коэволюции и т.д.), но и социокультурный проект, внедрение идей «космической философии жизни» в педагогическую практику (валеология и т.п.), в религиозную субкультурную жизнь (религиозно-философское движение «федоровцев»), в интернет, в книгоиздание и т.д.

Очень важно в исследовании и трактовках истории русской философии избегать идеологических или научных штампов и схематизмов, чтобы избежать герменевтического «конфликта интерпретаций».

Римский В.П.

НИУ «БелГУ»

ФИЛОСОФСКАЯ ЛИТЕРАТУРА И ЛИТЕРАТУРНЫЕ ВЕРСИИ ФИЛОСОФИИ

Проблема взаимоотношения философии и художественной литературы (прозы и поэзии) входит в смысловое поле понимания специфики философского дискурса и философского мышления. Как развести понятия «философичность литературы» и «философская литература» («философская проза и поэзия»? Возможно ли говорить о стиле и художественной форме философских текстов?

О «философичности литературы» можно говорить применительно чуть ли не ко всей литературно-художественной классике. Но не все «классические произведения» (проблематично и само понятие «классика») можно рассматривать в качестве «философских». Порой можно встретить суждение, что о «философской литературе» надо говорить лишь в том случае, если автор (писатель или поэт) «сознательно» в художественном произведении ставит и «решает» литературно-образными средствами «философские проблемы».

Но, во-первых, ни литератор, ни автор ничего не «решает», так как он не математик или физик. Во-вторых, такой подход (например, применительно к романам Достоевского) порой приводит нас, ученых-философов и ученых-филологов, к конфликту интерпретаций. Вряд ли Ф.М. Достоевский, будучи знаком и с современной ему немецкой, французской или русской философией (лично знал Н.Н. Страхова и В.С. Соловьева), специально рефлексировал над «философскими проблемами»: сам его витиеватый стиль и скорость создания романов, население их «мыслящими персонажами», которых мы (а не автор) превращаем в философов и «идеологов» (М.М. Бахтин), не оставлял ему времени для «сознательного» осмысления актуальных «философских проблем».

И, тем не менее, «философская рефлексивность» (рефлексивная дистанция) прозы или поэзии, ее «философские размышления в образах» вполне могут служить одним из маркеров «философской литературы». Только *вполне сознательная установка на решение философских проблем и поиск истины* реализуется в литературно-художественных произведениях классического, «образцового», которые поднимаются до уровня философско-поэтического, *образного размышления* «над судьбами жизни», противопоставленного *логическому размышлению*, т.е. рационально-философскому.

Тогда возникает вполне закономерный и другой вопрос: насколько профессионально прозаик или поэт знаком с философскими текстами и понятиями? Здесь два пути: или самостоятельное овладение литератором «философской культурой» (феномен Достоевского или Л.Н. Толстого), или литературное творчество «профессиональных философов» (здесь трудно подобрать иллюстрации больших достижений, разве что Ж.-П. Сартра считать философом, переквалифицировавшимся в прозаики).

И, наконец, можно выделить в качестве критерия «философской литературы» и ее *диалог с «классической философией»*. Проблема философского диалога всегда присутствует в том или ином литературно-философском произведении: типичным в этом плане был, например, роман Гессе «Игра в бисер», в котором автор вел своеобразный диалог-спор с «Феноменологией духа» Гегеля. Т. Манн в романе «Волшебная гора» явно ведет диалог в А. Бергсоном, который странным образом получил Нобелевскую премию по литературе. В свою очередь М. Хайдеггер в «Бытии и времени» скрытно, «без цитирований» ведет диалог и с Т. Манном, и с А. Бергсоном.

При этом надо иметь в виду, что необязательно непосредственное соприсутствие идей и концептов в толкуемых текстах сопоставляемых философов и писателей, ученых и прочих интеллектуалов через «сети цитирования», равно как и наличие их свидетельствования друг о друге, восприятия и критики текстов друг друга или личного общения. Диалог философских и художественных текстов тех или иных мыслителей и писателей ввиду всеобщности литературно-философского дискурса может происходить в более глубинном временном измерении, широком пространстве и контексте, нежели хронотоп актуальной эпохи: через века, через приемников, наследников и интерпретаторов, через школы и просто через одиноких энтузиастов мыслительных практик и художественных интуиций.

Следует осмыслить и обратное: возможно ли «профессиональному философу» использовать «образность» и особую узнаваемость, языковую «индивидуальность стиля»? Как создать «литературную версию» философии? Применительно к философской классике затруднений не будет: диалоги Платона издаются, например, и в серии «Библиотека античной литературы», и в серии «Философское наследие». Но и Аристотель обладал «индивидуальным философским стилем» и особым «философским языком».

Ж. Делез и Ф. Гватари утверждали, что все оригинальные, классические философы мыслили Концептами (именно так, с заглавной буквы!), которыми и оказались вписанными в анналы «истории философии». Концепт — не всегда формализованный и не до конца рационализированный «образ», равно как и «логическое понятие», несущее в себе родимые пятна «образного мышления» (и все тайны экзистенциальных и бессознательных контекстов мышления философа).

К примерам стилизации философии относится и создание текстов в жанре эссе, которым пользовались не только классические философы в новоанглийской языковой традиции (например, Юм), но и «постмодернисты», которую и саму художественную литературу сделали предметом собственной философской эссеистики, следуя в этом традиции французских просветителей-литераторов. Однако, такой литературно-художественной стилизации философии, противилась и до сих пор противится вся позитивистская, сциентистская, академическая и «диатрибическая» философия, вечно желающая стать «наукой».

Тинус Н.Н.
НИУ«БелГУ»

ИТАЛЬЯНСКИЙ АВТОНОМИЗМ И ФИЛОСОФИЯ ДИАЛОГА М. БАХТИНА

Известно, что философия диалога М.М. Бахтина была интериоризована постструктуралистской традицией, став одним из инструментов построения обновленной трансгрессивной онтологии. Постструктуралистский марксизм также сосредоточился на фигуре Бахтина — его труды были восприняты как коммунистическая теория антропогенеза, индивида, социума. Основные элементы и понятия бахтинского учения («карнавал», «гротескное тело», «гетероглоссия», «полифония» и т.д.) функционируют в современных подходах к анализу капиталистического общества. В частности, философия Бахтина преломляется в итальянском автономизме (П. Вирно, А. Негри, М. Лаззарато и т.д.), реализуясь в теории индивида и критике постфордистского капиталистического производства. Вместе с тем, на сегодняшний день эта тема освещена очень слабо. По сути, она исследуется только в статье Майкла Гардинера «Бахтин и “всеобщий интеллект”», где отмечается, что «некоторые автономисты, прежде всего Лаззарато, но не только он, испытали прямое влияние центральных элементов бахтинской мысли» [Gardiner 2017, 890]. Сопоставляя социальную онтологию Бахтина и его антропологическую концепцию с установками автономистов, Гарднер приходит к выводу, что между ними много общего.

Социальное, по Бахтину, не есть нечто монолитное, в котором индивиды растворены как единая масса, но вместе с тем это и не совокупность гетерогенных атомов. Скорее, каждый индивид является уникальной сущностью, будучи вместе с тем, элементом общей ткани взаимных отношений. Бахтин разделяет идею онтогенеза как идею движения от общего к единичному, важную для автономистов. В заметках 1970–1971 гг. он пишет: «Я осознаю себя первоначально через других: от них я получаю слова, формы, тональность для формирования первоначального представления о себе самом. <...> Как тело формируется первоначально в материнском лоне (теле), так и сознание человека пробуждается окутанное чужим сознанием» [Бах-

тин 1986, 361–362]. Индивид, с точки зрения Бахтина никогда не завершен и не разрешен. Это сближает Бахтина со Спинозой, Симондоном и Выготским, которые на этом же основании инкорпорированы в основание автономистской социальной философии. Обладая уникальными координатами в пространстве и времени, индивид непрестанно пребывает в состоянии обмена с другими, включает их в себя — то, что Бахтин называет «не-Я во мне».

Очевидно, что бахтинская философия резонирует с тем пониманием индивида и социума, которое можно найти в итальянском операизме/постоопераизме, хотя у русского мыслителя эта идея выражается в терминах диалога. Большую важность здесь приобретает языковая реальность. Язык принадлежит всем и никому — это пространство общего; «общаться — значит быть общим, производить общее» [Casarino, Negri 2008, 2]. Вместе с тем, отмечает Лаззарато, в учении Бахтина речь превосходит язык [Lazzarato web b]. Каждый речевой акт активизирует экстралингвистическую, диалогическую реальность, которая имеет аффективное, этико-политическое и социальное измерения. Язык может быть понят как ресурс конституирования общей многоплановой реальности в процессе речи. То же относится и к мысли, которая также не является частным феноменом, а требует множественности. В определенном смысле любая мысль — это мысль «другого», которая не может быть присвоена. В «Проблемах поэтики Достоевского» этот тезис иллюстрирован на примере идеи художника, которая не находится «в голове человека», будучи по сути своей интериндивидуальна, а происходит как событие встречи «между». Монологический способ выражения идеи — всего лишь условная композиционная форма, навязанная идеологией Нового времени [Бахтин 2017, 160].

Хотя в теории Бахтина присутствует категория автора, она не подразумевает какого-либо частного присвоения мысли, исключительной власти создающего над собственным созданием. Этот тезис подчеркивает Гардинер: «авторство — это всегда соавторство» [4, 907]. Развивая эту тему, Лаззарато разворачивает мысль Бахтина. Автор, пишет он, воплощает заключенные в языке общие возможности, поэтому его право на слово в определенном смысле очень ограничено. Более того, автор появляется только в процессе диалога, а в диалоге всегда задействован и кто-то другой. В итоге Лаззарато приходит к

выводу, что бахтинская концепция автора «не выполняет функцию онтологической поддержки прав интеллектуальной собственности» [Lazzarato web a]. В более широком смысле можно утверждать, что философия диалога поддерживает видение когнитивного капитализма как эксплуатации «всеобщего интеллекта», развиваемое внутри автономистской парадигмы.

Философия диалога Бахтина служит одной из главных опор автономистской социальной мысли. Рассуждения русского философа коррелируют с ее основными пунктами, касающимися социальной онтологии индивида, его принципиальной незавершенности и реляционной природы.

Литература

Бахтин 1986 — Бахтин М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. 445 с.

Бахтин 2017 — Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Эксмо, 2017.

Casarino, Negri 2008 — Casarino C., A. Negri. In Praise of the Common: A Conversation on Philosophy and Politics. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2008.

Gardiner 2017 — Gardiner M. Bakhtin and the “General Intellect” // Educational Philosophy and Theory. 2017. vol. 49. no. 9. P. 890–908.

Lazzarato web a — Lazzarato M. Dialogism and Polyphony // <http://www.geocities.ws/immateriallabour/lazzarato-dialogism-and-polyphony.html>

Lazzarato web b — Lazzarato M. Mikhail Bakhtin’s Theory of the Utterance // https://www.generation-online.org/p/fp_lazzarato6.htm

Титов А.Ю.

ОГИК

ГЕРМЕНЕВТИКА ТЕАТРАЛЬНОСТИ Н.Н. ЕВРЕИНОВА: ОТ ИНСТИНКТА К ОНТОЛОГИИ

В рассказе Х.-Л. Борхеса «Поиски Аверроэса» великий комментатор Аристотеля не может понять значения слов «трагедия» и «комедия», будучи замкнут в «границах действительного мира». Автор воображает Аверроэса, который не может вообразить себе драму, не имея понятия о том, что такое театр, ровно до того

момента, пока он верит в Аверроэса, который не может вообразить себе драму, но когда он перестает в него верить, Аверроэс исчезает. Можно ли уровнями герменевтического прочтения преодолеть эти непонимания, порожденные «границами тюрьмы» наших представлений о «границах действительного мира»?

Евреинов смысл тотальной театрокрапии мира видит в преодолении «границ действительного мира как границ тюрьмы» через преодоление себя, своего воображаемого мира и мира воображаемых представлений, за пределы которых не могут выйти сам Борхес и его персонаж. Если бы про поиски Аверроэса описывал Евреинов, то его герой сочинил бы драму из самого себя, и поставил его в том театре, в котором время в одном моменте настоящего осознается как прошлое и будущее.

Борхесовский Аверроэс смотрит на играющих детей и не в состоянии понять их игру как эмбрион театрального действия, еврейновский Аверроэс со всем пафосом театрального инстинкта, вверг бы себя в игру «не быть собой», чтобы «стать собой», реализовав то, что скрыто от тебя самого глубоко в тебе самом. Об игре ребенка и о глубочайшем смысле подлинного театра всю философию театра вмещает пронзительный рассказ Евреинова «Театр пяти пальчиков» четырехлетней всезнающей и всеумеющей девочки Верочки [Евреинов 2002, 291].

Герменевтика театральности Н.Н. Евреинова не только в разделении на периоды его творчества, но изначально подразделяется на «внешнее и внутреннее» — на театрализацию, как маску агрессивного притворства арлекинад и театральность как глубокую возможность стать собой [Джунова 2010]. Между «театром как таковым», построенном на «очаровательном обмане» и «театром жизни», отрицающим всякую условность и сам театр, как таковой, у Евреинова нет противоречий, есть драматический конфликт.

Театральная личность и театральное творчество Николая Николаевича Евреинова для нас открывается в 90-х гг. XX столетия, как и все творчество русского зарубежья, в границах смыслов Серебряного века. Но куда и за какие пределы пробиваются смыслы Серебряного века, нам не дано постичь, пока мы находимся в веке обнуления и «счастливого забвения». «Философские пароходы» 1920-х прибывают в пункт своего отправления в надежде восстановить прерван-

ную нить времен, но так и остаются до сих пор в пределах портовых факторий своего времени. Супруга Евреинова, Анна Александровна Кашина-Евреинова, вспоминает в мемуарах о путешествиях на тех знаменитых бортах пароходов «Preussen» в Германию и «Левиафан» в Америку, как развенчании созданных ими самими мифов и детских мечтаний о земле обетованной. Мы же пока фрагментарно воссоздаем себе эти утраченные мифы и утопии прошедших времен в отрыве от времени настоящего.

Из какого состава собирается герменевтика театральности? Например, Владимир Набоков в своих мемуарах «Другие берега» восполняет фрагментарность воспоминаний образом качающейся над бездной колыбели «между двумя идеально черными вечностями» [Набоков 1991, 452]. Разрывы фактических событий и разрывы времен преодолеваются «поступком участности» в «большом времени», как сказал бы М.М. Бахтин. В Берлине 27 мая 1927 года был устроен литературный суд над Николаем Евреиновым автором пьесы «Самое главное. Ревель. 1921», сыграть самого Евреинова вызвался Владимир Набоков (Сирин), сообщает заметка в парижской газете «Русская мысль» от 29 декабря 1977 года [Джурова сост. 2012]. Сама эта пьеса Евреинова была чрезвычайно высоко оценена драматургом Луиджи Пиранделло, мечтавшего о восстановлении традиций итальянской комедии масок. Разве это не высочайшая цель и миссия театра, выраженная словами из пьесы — «раз мы не в силах дать счастье обездоленным, мы должны дать хотя бы его иллюзию. Это — самое главное». Самое главное — за фактами и датами стоит «большое событие» составом из нескольких столетий, если не заглядывать за линию горизонта исторического возникновения комедии дель арте в глубину генезиса «инстинкта театральности».

Как «человек театра» и «апостол театра» Евреинов начал осознавать себя не с драмы (первая пьеса написана им в 7 лет), но с изобретения метода художественной реконструкции театра — метода соучастия. Проект «Старинный театр» 1908 года был поистине соборным восстановлением исторических форм театра через самого человека — в его изначальной природе «инстинкта театральности». Вс. Мейерхольд, вечный оппонент Евреинова, назовет это свойство человечности «ген театральности», что очень близко к истине, которая в научном открытии будет обоснована через десятилетия (ре-

пликации этногенеза Докинза и открытие зеркальных нейронов). Подобной способностью реконструировать театр в себе-через себя обладал Евгений Вахтангов. Антропологическую реконструкцию театрального генезиса во второй половине XX века продолжил Международный центр театральных исследований Питера Брука.

Если инстинкт театральности Евреинова содержится в индивидуальном составе человечности (антропологически), то онтология театральности Евреинова растворена в общей (соборной) любви к человечеству. «Театральный феномен» человеческих отношений основан на законе индивидуальной роли жертвенности ради блага общего «коллективного организма», в участности которой человек превосходит себя в существовании единого целого [Евреинов 2004, 178–179]. Эти идеи Евреинова не просто примыкают, но роднят его с традицией органистического целого человеческого бытия «золотого века» русской культуры, с которой пытался идентифицировать себя «век серебряный», преодолевая разрывы и бездны.

Разумеется, идея органической любви к человечеству прилепляется у Евреинова к оправданию религиозного чувства веры в Бога. Власть науки распространяется на замкнутый в себе «малый круг» эмпирического познания. «...И корабль плывет»... Евреинов в своих поздних «масонских» докладах ссылается на религиозно-философский круг кают-компаний парохода «Preussen», цитируя М.О. Гершензона, С.Л. Франка, Н.О. Лосского. И если основное действие инстинкта театральности для Евреинова заключалось в акте «преображения», то онтология театральности воплощается в акте «преобращения».

Литература

Джурова 2010 — Джурова Т.С. Концепция театральности в творчестве Н.Н. Евреинова. СПб.: Издательство СПбГАТИ, 2010. 158 с.

Джурова сост. 2012 — Николай Евреинов: к 130-летию со дня рождения: (материалы науч. конф 16 февр. 2009 г.) / Рос. ин-т истории искусств МК РФ; [сост. Т.С. Джурова] / СПб.: Российский институт истории искусств, 2012. 160 с.

Евреинов 2002 — Евреинов Н.Н. Демон театральности. [Сб. произведений] / Николай Евреинов; Сост., общ. ред. и коммент. А. Зубкова и В. Максимова. М.; СПб.: Летний сад, 2002. 535 с.

Евреинов 2004 — Евреинов Н.Н. Тайные пружины искусства. М.: EsseHomo, 2004.

Евреинова 1955 — Евреинова А.А. Записи под чертой // Новый журнал. Нью-Йорк, 1955. Кн. 40. С. 271–275.

Набоков 1991 — Набоков В. Рассказы. Воспоминания. М.: Современник, 1991. 653 с.

Чистякова Е.Ю.

НИУ «БелГУ»

ПРОБЛЕМА «ЧУЖОГО Я» В ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ И.И. ЛАПШИНА

Русский философ Иван Иванович Лапшин (1870-1952) — неокантианец, ученик А.И. Введенского, был выслан 100 лет назад на «Философском пароходе» и умер 70 лет назад. С 1923 он обосновался в Праге на Русском юридическом факультете, а позднее в Русском народном университете. Исследовательские интересы И.И. Лапшина обширны: от культурологии и эстетики до феноменологии и герменевтики. Всего насчитывается около 120 его работ по этим направлениям. Круг интересов мыслителя оставался почти неизменным всю его творческую биографию, для понимания которой стоит обратиться к первым его трудам, вдохновленным А.И. Введенским. И.И. Лапшин открывается нам как самобытный русский мыслитель, интеллектуальная деятельность которого сосредоточивалась вокруг проблем философской герменевтики.

Подробно изучал И.И. Лапшин проблему «чужого я» в истории философии, обосновывая позиции феноменологии И. Канта. В работе «Проблема «чужого я» в новейшей философии» (1910 год), он подробно анализирует способы рассмотрения проблемы философами после Канта, который в «Критике чистого разума» решает ее путем переноса своего сознания на Других.

Первое собственное решение проблемы было предложено Лапшиным в 1924 году в статье «Опровержение солипсизма». Он подмечает, что, несмотря на кажущуюся разобщенность сознаний, между ними чувствуется глубокая общность и связь. Лапшин выделяет два способа признания чужого «я» — непосредственное и опосредованное. Убедиться в наличии сознания у Другого непосредственно невозможно, поскольку оно является для познающего субъекта «вещью в себе».

Опосредованное признание чужой одушевленности возможно благодаря кантовскому переносу. «Чужое я» — это иллюзия, мысленный конструкт, заменяющий фактические подстановки моего сознания в Другом. Этот процесс переноса Лапшин называет «вчувствованием» или «перевоплощаемостью», утверждая несводимость его к аналогическому, ассоциативному или интуитивному познанию «чужого я».

И. Лапшин посвящает несколько специальных работ подробному рассмотрению процесса «перевоплощаемости» в философском и художественном творчестве. Он обращается к биографиям и автобиографиям художников, писателей, музыкантов, философов для психологического анализа их способности к «вчувствованию».

Выводя истоки способности к перевоплощению из детского опыта, И.И. Лапшин отмечает, что она становится возможной благодаря инстинкту подражания у ребенка и его способности к внушению. Помимо внешнего подражания, со временем у ребенка развивается и внутреннее, а первичный контраст «моего» и «данного мне» сознания постигается на примере внутренней и чужой речи. Для развития способности к перевоплощению необходимы самонаблюдение, экспериментирование над собой, фантазия и мышление. Глубокое понимание «ты» требует развитого самосознания и общности опыта. В процессе понимания, «я» уточняет свои собственные состояния и мотивы, внимательнее всматривается в себя, чтобы найти там возможности понять Другого.

Проблема понимания «чужого я» является центральной для Лапшина. Он приходит к выводу о возможности эстетического понимания Другого через «перевоплощение» под влиянием идей Канта и неокантианской традиции. Он исследует роль перевоплощения в создании и понимании художественных и философских произведений.

«Перевоплощение» не тождественно эмпатии, поскольку основано не только на интуиции и жизненном опыте, а предполагает наличие герменевтической установки, позволяющей проникнуть в историю личности и ее контексты. Иными словами, Лапшин считает важнейшим условием наиболее полного понимания сочувственное узнавание биографии Другого.

Литература

Ольхов П.А. Проблема «Чужого я» в методологии истории А.С. Лаппо-Данилевского (кантовские мотивы) // Кантовский сборник. 2011. №3. С. 59–66.

Попова В.С. Проблема «другого Я» в культурфилософском свете (о некоторых идеях русских мыслителей) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14. № 4. С. 195–203.

Путина Е.М. Феноменология нравственного сознания И. И. Лапшина // Вече. 2011. № 22. С. 24–42.

Чернышева А.В. Проблема солипсизма и творчества в философии И.И. Лапшина // Вестник Московского государственного гуманитарно-экономического института. 2011. № 1 (5). С. 77–85.

Шульженко А.А.

НИУ «БелГУ»

Н.А. БЕРДЯЕВ И Н.О. ЛОССКИЙ О РУССКОМ ХАРАКТЕРЕ

Н.А. Бердяева и Н.О. Лосского, пассажиров «Философского парохода», объединяет глубокий интерес к теме русского национального характера. Оба мыслителя пересекаются в религиозной точке отсчета как исходной и высшей в размышлении о том, что внутренний мир человека, его желания и надежды — все это особенным образом складывается под определяющим влиянием религии как системы моральных ориентиров: стремление и приятие правды, любви, добра, милосердия.

Н.О. Лосский склонен понимать русскую идею, русскость, как идею христианскую, не вводя ее в рамки православия. «Иностранцы, внимательно наблюдавшие русскую жизнь, в большинстве случаев отмечают выдающуюся религиозность русского народа... Русские могут беседовать о религии шесть часов подряд. Русская идея — христианская идея; на первом плане в ней — любовь к страдающим, жалость, внимание к индивидуальной личности...» [Лосский 1957, 23]. Однако русский значит противоречивый. Уверенно религиозный, но способный удариться в фанатический атеизм. И эти полярности должны чем-то скрепляться, иначе конструкция личности окажется хлипкой и распадется. Цельность русского характера может заключаться в движении к абсолютному; это стремление можно понять как фундамент, что объединяет, казалось бы, противоречивые стремления. Но и тут возникает еще более глубокое противоречие — русский способен усомниться в абсолютном, способен взбунтоваться. В чем же мера русской души?

Религиозность русского народа высоко оценивается и Н.А. Бердяевым, но он считает, что наряду с любовью основным содержанием ее является эсхатология. Важность веры для русского человека заключается не в правильном структурировании жизни, не в формальности ритуалов, а в искуплении, в подготовке к будущей жизни.

На взгляд Н.А. Бердяева, неограниченные пространства русской земли воспитывают личность, зависимую от внешних обстоятельств,

несамостоятельную. Природа русского человека женственная, терпящая и покорная. Такая женственность ищет слияния с руководящим мужским началом [Бердяев 1990, 102–106]. Русский мир — это соединение Востока и Запада, потому «русскому народу совсем не свойственен агрессивный национализм» [Бердяев 1990, 8]; русский народ терпим к другим, более того: «Русские почти стыдятся того, что они русские; им чужда национальная гордость и часто даже — увы! — чуждо национальное достоинство» [Там же]. И это свойство тоже антиномично, ведь русским свойственны церковный национализм и серьезное самомнение «страны, почитающей себя единственной призванной и отвергающей всю Европу, как гниль и исчадие дьявола, обреченное на гибель» [Бердяев 1990, 9]. И Н.О. Лосский, и Н.А. Бердяев повторяют: Россия — мир противоречивый, ее народ — покорный, но анархический. Тезис о том, что «Россия — самая безгосударственная, самая анархическая страна в мире. И русский народ — самый аполитический народ, никогда не умевший устраивать свою землю...» [Бердяев 1990, 4], сталкивается с антитезисом: «Россия — самая государственная и самая бюрократическая страна в мире; все в России превращается в орудие политики» [Бердяев 1990, 6].

Н.О. Лосский всматривается вглубь личности. Русский человек чувствителен к чужой душе, он способен искренне общаться с малознакомыми людьми. «У русского народа высоко развито индивидуальное личное и семейное общение. В России нет чрезмерной замены индивидуальных отношений социальными, нет личного и семейного изоляционизма» [Лосский 1957, 30]. Русская душа открыта, но противоречива, в ней легко смешивается искренность и лживость. «Доброта русского человека побуждает его иногда лгать вследствие нежелания обидеть собеседника, вследствие желания мира и добрых отношений с людьми во что бы то ни стало» [Лосский 1957, 72]. Н.О. Лосский подмечает русскую силу воли, идущую из страсти, вытекающей из сильного чувства, желания ценного. Это сложное чувство рождается, находя ценность, негативную или положительную. Могучая воля, смешиваясь с любовью к свободе, формирует уважение к свободе духа. Но русский человек без труда впадает и в безволие, пассивность, лень, «обломовщину». Русский устремится к идеальному — но из-за несбыточности идеального, из-за недостатков действительного, он не уходит дальше наброска, чахнет над мелочами. Он может усомниться в идеальном и на почве свободы духа,

критически проверяя каждую ценность. Н.О. Лосский обращает внимание и на русскую незлобливость, отсутствие злопамятности, способность смягчиться при встрече, пусть он был тысячекратно зол на человека. И снова неоднозначность: русский добр, но жесток. Жестокость эта растет из нищеты, унижений.

Оба философа подходят к русскому характеру как сложному набору противоречий, полярностей, неоднозначностей. Идея эта не нова, еще Достоевский успел высказаться об отсутствии меры в русском человеке, что его постоянно толкает из крайности в крайность. Русский может подчиниться тяжелому телу государственности, а может стать ярым анархистом. Русский характер — это тайна, «Подойти к разгадке тайны, скрытой в душе России, можно, сразу же признав антиномичность России, жуткую ее противоречивость» [Бердяев 1990, 3]. Н.А. Бердяев пробует понять сложный вопрос, как у такого анархичного народа получилось создать такое большое государство, империю. Казалось бы, стремящийся к свободе, народ живет несвободно, под властью такой огромной машины. Возможно, этому способствовала женственность русского характера, его покорность. Н.О. Лосский видит и этот аспект несколько иначе: в русском характере преобладает мужественность, «русский народ, особенно великоросская ветвь его, народ, создавший в суровых исторических условиях великое государство, в высшей степени мужественен; но в нем особенно примечательно сочетание мужественной природы с женственной мягкостью» [Лосский 1957, 69].

Основное различие между подходами философов к исследованию русского национального типа характера можно усмотреть в том, что Н.А. Бердяев рассматривает отношения внешнего и внутреннего, Н.О. Лосский же глядится во внутренний мир и описывает его. Однако всесторонняя противоречивость вплоть до парадоксальности обнаруживаемых качеств практически стирают эффект методологических различий и несходства идейно-философских платформ, оставляют открытым вопрос: в чем главная тайна русского характера и в чем ее разгадка.

Литература

Бердяев 1990 — Бердяев Н.А. Судьба России. М.: ФО СССР, 1990.

Лосский 1957 — Лосский Н.О. Характер русского народа. Франкфурт-на-Майне: Посев, 1957.

Раздел VII.

**Русское неокантианство
XX века в Европе:
контексты влияния**

Белов В.Н.

РУДН

РУССКОЕ НЕОКАНТИАНСТВО И ЕВРОПА

Доклад будет продолжением исследования, которое автор проводит уже несколько лет, и результаты которого уже представлены в нескольких публикациях и докладах на конференциях разного уровня. На основе новых публикаций западных и отечественных ученых, новых источников из архивов русских неокантианцев (прежде всего С.Л. Рубинштейна и В.Э. Сеземана) автор вновь подтверждает свой главный тезис о том, что русское неокантианство, являясь своеобразным интеллектуальным и культурным мостом между российской и европейской общественно-философской мыслью, оказало серьезное влияние как на русскую, так и на западноевропейскую философию и культуру. Значимость этого влияния исследователям русского неокантианства еще предстоит оценить по достоинству, как и попытаться построить целостный образ этого направления в истории русской философии. Обе эти задачи в отношении русского неокантианства, обозначенные выше, осложнены рядом причин как внешнего (исторического), так и внутреннего (философского) свойства. Что касается причин, связанных с неблагоприятными для развития философских штудий в России исторических обстоятельств, то они всем прекрасно известны. Что же касается причин, связанных с особенностями развития в области философии, то я бы разделил и их на две группы: общефилософские и частно-философские. Неблагоприятные общефилософские обстоятельства в отношении русского неокантианства связаны с тем, что немецкое неокантианство после первой мировой войны, а в общем-то уже и в ходе нее, потеряло статус ведущего философского направления, что связано в том числе и с поддержкой представителями немецких школ неокантианства милитаристской политики своего правительства. Частно-философские причины неотделимы от всех ранее перечисленных, но и имеют свою специфику, о которой можно вести речь отдельно и детально. Частно-философские причины в отношении русского неокантианства я бы тоже разделил на две группы: обще-частно-философские, свойственные

для русской философии в целом с ее преимущественно религиозным характером и частно-философско-неокантианские — отсутствие целостной школы и целостного философского концепта, выделяющего русское неокантианство из других философских направлений, как, например, в русской религиозной философии — это школа Соловьева и концепт всеединства. Поэтому если говорить о русском неокантианстве и его влиянии на западную мысль, следует сразу уточнять, о какого рода влиянии нужно здесь вести речь. Одним из еще слабоизученных разделов в истории русского неокантианства является анализ докторских диссертаций его представителей, в основном написанных на немецком языке и защищенных в немецких университетах, в которых проявлялись как общие черты перспектив развития всего неокантианства, так и специфический интерес молодых российских ученых, по разному реализованный в их дальнейшем творчестве.

Литература

Белов В.Н. Современные исследования творчества Василия Сеземана за рубежом // Horizon. Феноменологические исследования. 2017. Т. 6. № 2. С. 411-24.

Белов В.Н. Русское неокантианство в истории европейской философии и культуры // Вопросы философии. 2020. № 4. С. 41-50.

Belov V. Russian Neo-Kantianism and Europe: apprenticeship or cooperation? // Russian Thought in Europe. Reception, Polemics, Development / Ed. by T. Obolevich, T. Noma, J. Bremen. Krakow, 2013. P. 397-411.

Дворкин И.С.

Еврейский университет в Иерусалиме

МАРБУРГ В НЕВЕЛЕ. МИФОЛОГИЧЕСКОЕ ПРЕДВОСХИЩЕНИЕ ИСТОРИИ У МАТВЕЯ КАГАНА

Матвей Каган не покинул Советскую Россию в 1922 году, но его судьба полностью соответствует исторической ситуации «философского парохода», хотя сложилась противоположным образом, чем у многих других. Он провел 9 лет в Германии в качестве русского эмигранта, а начиная с 1918 г. пытался заниматься европейской философией в России. Находясь на острие истории, Каган сделал историю главным предметом своего исследования. Первые свои работы он опубликовал еще в Германии, потом несколько статей в России, а потом надолго вышел из культурного обращения [Невельская 1981]. После выхода собрания работ М.И. Кагана в 2004 г. [Каган 2004] о его творчестве вышло не так много работ [Дворкин 2009; Katsman 2013; Кораев 2017]. О Кагане говорят как о русском неокантианце, как о собеседнике М. М. Бахтина, как о еврейском философе. Однако главная работа, которую на себя взял Каган — построение неокантианской философии истории — до сих пор не стала предметом скрупулезного исследования.

Философия истории Кагана интересна не только как философский проект, но и как само явление истории. Будучи русским, еврейским, немецким философом, Каган оказался вовлечен в исторические коллизии, которые претерпевало мышление в России и Западной Европе в первой четверти XX века. Во время Первой мировой войны он был арестован в Германии в качестве российского гражданина. Будучи прямым учеником Г. Когена, Э. Кассирера и П. Наторпа, другом М. Бахтина и по выражению А.И. Цветаевой «новым Иоанном богословом» Матвей Каган находился на самой границе культур и эпох. Свои работы он писал по-немецки, на идиш и по-русски. Для мировой философии он представлял собой загадку в 1920-е годы и представляет ее до сих пор.

Между тем подход Кагана к философии истории очень интересен сам по себе и затрагивает одну из важнейших тем XX в. — новое

осмысление мифа. В этом плане идеи Кагана существенно перекликаются с исследованиями Кассирера, Розенцвейга, Шолема, Лосева, которые видели в мифе не пережиток древнего коллективного сознания, а живую силу позитивного мышления, актуальную в любую эпоху.

Одним из центральных направлений философских поисков Кагана было исследование отношения мифа и истории. Каган видит в мифе важнейшую силу исторического сознания. «Историческая целесообразность в борьбе за свое предвосхищение цели являет себя мифологически и мифически» [Каган 2004]. Пользуясь терминологией Шеллинга, Каган утверждает, что миф является формой положительной разумности. Исторический процесс не является простым способом воспроизводства существующих форм, а является способом творческого образования нового. «Предвосхищение целесообразности» является одним из важных понятий кантовской философии, но Каган придает ему новое значение, увязывая его с мифом и, таким образом, превращая в важнейший мотор исторического процесса.

В центре исследований Кагана стоит критика концепции мифологии Когена. Это характерно и для других перечисленных выше философов, которые пытались сформулировать новую концепцию мифа. Однако, чтобы по достоинству оценить переосмысление Каганом концепции мифа у Когена, нужно более глубоко понять саму эту концепцию. Вопреки распространенному мнению, Коген не отрицает миф с просветительских позиций, а исследует мышление как способ преодоления мифа. В качестве примера Коген говорит о философии Платона и об учении библейских пророков. Таким образом, миф у Когена выступает в качестве вызова и отправной точки для мысли. В отличие от своего учителя Кассирера, Каган видит в мифе не просто форму мышления, а важный составной элемент мышления исторического. Если у Канта антиципация ощущения является формой априорного предвосхищения предполагаемого опыта, то у Кагана мифологическое предвосхищение исторической целесообразности становится частью целеполагающей мысли, направленной в будущее.

Каган прекратил занятия философией по причине своего несогласия с марксистской доктриной и нежелания к ней приспособливаться.

ся. Он занимался разработкой важных проблем современной ему истории, изучал мировую войну, исследовал кризис культуры и религии. Одной из его задач было постичь природу мифологического характера советской реальности. Понятно, что это радикально расходилось с официальной позицией, которая видела светлое будущее не в качестве мифа, а как нечто доказанное научно.

Если сравнить историко-философские воззрения Кагана с другими упомянутыми выше авторами, то видно, что он лучше других уловил специфику когеновского учения о мифе. При этом он сформулировал собственную оригинальную концепцию, которая более глубоко нацелена на понимание хода истории. Учение Кагана о мифологическом предвосхищении истории имеет не только историко-философскую, но и чисто философскую значимость. Его идеи еще и сегодня могут быть востребованы для построения научной философии истории.

Литература

Дворкин 2009 — Дворкин И.С. Контуры философии Матвея Кагана. Ученые записки Волгоградского института экономики, социологии и права. Выпуск 10. Волгоград, 2009.

Каган 2004 — Каган М.И. О ходе истории / Ред.-сост. В.Л. Махлин. М.: Языки славянской культуры, 2004.

Кораев 2017 — Кораев Г.Т. Конец завершенности: о несбывшейся философии истории М.И. Кагана // Русофил: русская философия, история и культура. Калининград: Смартбукс, 2017. С. 121–128.

Невельская 1981 — Невельская К. М.М. Бахтин и М.И. Каган. (По материалам семейного архива) / Публ. К. Невельской // Память. Исторический сборник. Вып. 4. Париж: YMCA-Press, 1981. С. 249–281.

Katsman 2013 — Katsman R. Matvei Kagan: Judaism and the European Cultural Crisis // Journal of Jewish Thought & Philosophy. 2013. № 21. P. 73–103.

Демин И.В.

Самарский университет им. академика С.П. Королева

С.И. ГЕССЕН О СООТНОШЕНИИ И ВЗАИМОСВЯЗИ СОЦИАЛИЗМА И КОНСЕРВАТИЗМА

Обращение к наследию Сергея Иосифовича Гессена, в работах которого был представлен анализ всего спектра мировоззренческо-идеологических позиций и направлений, позволяет понять истоки и прояснить теоретические рамки современных дискуссий вокруг проблемы границ и идентификационных критериев либеральной, социалистической и консервативной философско-политических парадигм.

Как и многие другие политические теоретики первой половины XX в., Гессен видел в консерватизме прежде всего негативную реакцию на абстрактный рационализм Просвещения, представленный, как известно, в двух основных идеологических «ипостасях» — классического либерализма и утопического социализма. Метафизическим основанием консерватизма при такой трактовке становится *историзм* (в том виде, в котором он был представлен в немецком романтизме и исторической школе права). Другой определяющей характеристикой консерватизма в трактовке Гессена выступает *органицизм*.

Консерватизм, в отличие от двух других идейно-политических традиций, представлен Гессеном в весьма упрощенном, схематическом виде. Усматривая в консерватизме лишь негативную реакцию на абстрактный рационализм и утопизм французского Просвещения, отождествляя консерватизм с «историзмом» и «органицизмом», Гессен тем самым выносит за скобки всю традицию возрождения естественно-правового мышления и тех авторов, которые стремились совместить консервативную политическую философию с обновленной доктриной естественного права (в отечественной философии эта тенденция была представлена такими философами, как Л.А. Тихомиров и И.А. Ильин).

Примечательно, что в работах русского философа содержится напряженная полемика с теоретиками *социализма* и *либерализма*, дается детальный анализ различных направлений и общей логики эволюции этих идеологических течений, тогда как ссылки на сочинения теоретиков консерватизма имеют эпизодический и сугубо иллюстративный характер (они лишь призваны подтвердить заранее принятую, упрощенную и весьма предвзятую схему консервативного миропонимания). Общий знаменатель и социалистических, и консервативных учений Гессен усматривал в примате *идеи блага* над *идеей права*. Для русского философа именно отношение к идее права стало мерилом, идентификационным критерием любых политико-правовых доктрин и идеологических учений.

Гессен признавал, что критика либеральной доктрины естественного права в консерватизме и социализме (прежде всего марксистском) руководствуется различными мотивами и исходит из различного понимания принципа историзма, однако результат получается один и тот же: оба идеологических течения отказываются от идеи суверенитета и автономии права, отвергают провозглашаемый либерализмом примат права над государственной политикой. Отличие же социализма от консерватизма, согласно Гессену, заключается в том, что «последний отрицает самостоятельность и автономию права, первый же — самое право как таковое». Если вытекающее из консервативной идеологии отношение к идее права может быть обозначено термином «*правовой релятивизм*», то для описания социалистического понимания права больше подходит выражение «*правовой нигилизм*».

Раскрывая методологическое родство консерватизма и социализма, Гессен отмечал, что в обоих этих направлениях подвергается критике *формальный* характер провозглашаемого классическим либерализмом принципа равенства. И социалисты, и консерваторы склонны видеть в формальном (правовом) равенстве не позитивный организующий принцип, но некий *изъян, пустоту, отсутствие содержания*.

Несмотря на то, что в консерватизме и социализме даются различные (и даже несовместимые друг с другом) трактовки принципа равенства, общим для обоих направлений, с точки зрения Гессена, является само *требование восполнения формального равенства равенством содержательным*.

Критика формально-юридического равенства обуславливается тем обстоятельством, что и социализм, и консерватизм есть «системы, исходящие из начала Блага в его противоположности идее Права».

Если в консерватизме центральным смысловым звеном выступает *государство*, мыслимое как *исторически развивающаяся организационная целостность*, то в социализме отправной точкой становится *общество*, понимаемое *механистически*. «Благо, которое социализм противопоставляет формальному Праву либерализма, есть *благо всех и каждого*» (курсив Гессена — И.Д.). В этом заключается принципиальное отличие социализма от консерватизма, гипостазирующего государство в особую сущность.

Консерватизм в трактовке Гессена отождествляется с анти-индивидуализмом, органицизмом и этатизмом, а утопический социализм и марксизм обнаруживают в себе черты индивидуализма и механицизма. Однако, как показывает русский философ, в *идеологическом* и *историко-политическом* плане эти мировоззренческие крайности взаимно тяготеют друг к другу и могут соединяться. Наглядным подтверждением этого становится теория и практика «государственного социализма». В феномене «государственного социализма» две враждебных друг другу идеологии сходятся на почве отрицания либеральной идеи неотъемлемых прав личности, принципа формального юридического равенства и доктрины правового государства.

В «государственном социализме» Гессен усматривал не просто случайную конфигурацию идей и исторических обстоятельств, но в известном смысле результат последовательного развертывания тех принципов, которые *изначально присутствовали* в социализме. Однако движение социалистической мысли в сторону консерватизма и этатизма не является единственно возможным и безальтернативным. Социализм как идеология, с точки зрения Гессена, *изначально амбивалентен, антиномичен*, в нем содержится возможность движения как в сторону консервативного понимания идеи блага, так и в сторону либерализма с его принципом «суверенитета права».

Литература

Гессен С.И. Правовое государство и социализм // Гессен С.И. Избранное. М.: РОССПЭН, 2010.

Корнилаев Л.Ю.

БФУ им. И. Канта

ПЕРЕПИСКА ФЕДОРА СТЕПУНА И ОТТО ФОН ТАУБЕ: ДИАЛОГИ О РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Обозначенная в заглавии переписка состоялась в период работы Ф.А. Степуна в Мюнхенском университете с 1947 по 1959, где он занимал кафедру истории русской культуры. Отто фон Таубе (1879–1973) был выдающимся литературным деятелем, писателем, поэтом, переводчиком. Среди множества литературных интересов особое место, по-видимому, занимала русская литература и культура. Он владел русским языком, переводил русскую литературу, интересовался русской культурой. В 1921 году он издал воспоминания Элен фон Таубе «Am russischen Hof in den Jahren der deutschen Reichsgründung», а в 1925 году опубликовал биографию Г. Распутина. Таубе перевел «Очарованного странника» Лескова на немецкий. Степун в письме Чижевскому называет Отто фон Таубе «пол-русским писателем» [Письма 2010]. Русским языком Таубе владел, по-видимому, с детства, так как первые годы жизни (до 1892 года) провел в Эстонии. На это в одном из писем указывает Степун, обращаясь к Таубе: «мой язык был языком Вашего детства» (30 июля 1964 г.). В своих письмах к Степуну Таубе иногда вставляет русские слова и выражения в немецкий текст.

Обстоятельства знакомства и общения Степуна и Таубе еще предстоит выяснить. Однако имеющаяся переписка позволяет сделать вывод об их тесном контакте как в рабочем, так и в дружественном плане. В частности, в письмах 1950-го года Степун обращается именно к Таубе с просьбой помочь с переводом книг воспоминаний «Бывшее и несбывшееся» на немецкий. Таубе откажется, но поможет с рецензией. Отдельное место в переписке, связанной с публикацией воспоминаний Степуна, занимает краткая дискуссия о системе христианской политики, интересовавшей русского философа в зрелый период творчества (см. подробнее: [Ермичев 2012; Загирняк 2015]). В письмах 1950-го года любопытными являются обсуждения и оценки книг П. Сорокина, к работам которого Таубе испытывал интерес. Степун негативно отзываясь о Сорокине, называет его «страстным

упрощенцем» (leidenschaftlicher Vereinfacher) и «только совсем немного ученым» (22 июля 1950 г.).

В своих письмах к Степуну немецкий писатель обращается к анализу исторических событий в России (революция, убийство царской семьи, большевизм). Цикл писем 1957-1964 гг. интересен обсуждением (хотя и довольно кратким) творчества некоторых русских писателей: Б. Пастернака, который в 1958 году был удостоен Нобелевской премии, М. Пришвина, К. Паустовского и др.

Переписка представляет из себя ценный образец диалога о русской культуре послевоенного времени между русским философом-эмигрантом и немецким писателем.

Литература

Ермичев 2012 — Ермичев А.А. Ф.А. Степун: христианское видение России // Федор Августович Степун / под ред. В.К. Кантора. М., 2012.

Загирняк 2015 — Загирняк М.Ю. Социальное христианство в философии истории Ф.А. Степуна // Вестник БФУ им. И. Канта. 2015. Вып. 6. С. 36-46.

Письма 2010 — Письма Ф.А. Степуна к Д.И. Чижевскому / Публ. и прим. В.К. Кантора // Вопросы философии. 2010. № 1. С. 92-117.

Осовский О.Е., Киржаева В.П.

МГУ им. Н.П. Огарева

ФИНСКИЙ ЛЕД ВМЕСТО ПАРОХОДА: С.И. ГЕССЕН В КУЛЬТУРНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ЕВРОПЫ 1920–1930-Х ГГ.

С.И. Гессен не был, как известно, среди высланных на «философском пароходе». Он покинул Петроград с семьей годом раньше по льду Финского залива и встретился с друзьями и коллегами, пассажирами парохода, уже в Берлине в стенах Русского научного института, важнейшую роль в учреждении которого сыграл его отец И.В. Гессен. И с этого момента мы наблюдаем абсолютно схожую, фактически общую судьбу большинства участников этого трагического сюжета в истории русской философии и культуры XX века.

Естественно, растянувшееся почти на три десятилетия европейское «путешествие» С.И. Гессена по Германии, Чехословакии и Пельше имело свои особенности, анализу которых и посвящен заявленный доклад. Авторы отмечают особую роль в научной судьбе С.И. Гессена книги «Основы педагогики. Введение в прикладную философию» (Берлин, 1923), окончательно оформившей парадигмальный сдвиг в его научном творчестве от философии культуры к философии образования и теории обучения и воспитания. По-прежнему оставаясь философом и активно присутствуя в интеллектуально-философском и культурном пространстве российского зарубежья и Европы, С.И. Гессен с конца 1920-х обретает статус теоретика образования европейского масштаба, чему в немалой степени способствуют переводы «Основ педагогики» и других его педагогических сочинений на польский, сербский, немецкий, чешский, немецкий и др. языки. Авторы указывают на важность истории переводов гессеновских текстов и их европейской рецепции для адекватного понимания и уточнения деталей российско-европейского интеллектуального диалога в межвоенные десятилетия.

Перминов В.Я.

МГУ им. М.В. Ломоносова

Н.О. ЛОССКИЙ КАК КРИТИК КАНТА

Интуитивистская теория познания Н.О. Лосского, изложенная в его книге «Основания интуитивизма» (1903), претендует на статус целостной философской системы, снимающей основные противоречия между эмпиризмом и априоризмом. Эта работа Лосского представляет собой также систематическую критику гносеологии Канта.

Исходная идея Лосского состоит в том, что мир переживаний субъекта неоднороден в смысле своей зависимости от его воли и что существует некоторый иррациональный механизм сознания — мистическая интуиция, которая позволяет однозначно разделить их на две группы: группу явлений моих, принадлежащих мне и зависящих от моей воли, и группу явлений «данных мне» и не зависящих от меня как волевого начала. Объекты последней группы Лосский

называет транссубъективными. Эти объекты составляют мир не-Я внутри самого субъекта, т.е. в сфере его переживаний. Эти объекты имманентны, так как они не существуют вне познавательного акта, но, с другой стороны, трансцендентны по отношению к познающему субъекту, ибо не могут быть изменены или устранены по его воле.

В понимании объектов познания Лосский близок к Канту, у которого все объекты имманентны. Разница состоит в том, что если у Канта объекты являются результатом конструктивной деятельности сознания, то у Лосского они входят в сознание «так как они есть», непосредственно и в готовом виде. Объекты как соподчиненные комплексы ощущений не конструируются сознанием, но схватываются им непосредственно, и воспринимаются им непосредственно в своей внутренней структуре. Кантовский активизм заменяется некоторого рода пассивизмом, представлением о первичной заданности объекта во всех его качествах.

Интуитивизм, таким образом, может быть понят как разновидность имманентной теории познания, которая уходит от солипсизма за счет допущения мистической интуиции, непосредственно соединяющей сознание с миром вещей. Трансцендентные объекты в смысле старого эмпиризма устраняются полностью. Лосский убежден, что построить теорию трансцендентного знания без противоречий невозможно. Наша подлинная реальность, наш внешний мир с этой точки зрения не что иное, как система транссубъективных представлений, принадлежащих нашему сознанию. Объективный мир в этом случае приобретает свойство познаваемости. В системе Лосского вещи даны нам в подлиннике, такими, какими они есть, и категории, определяющие их бытие, также имеют транссубъективную, т.е. реальную значимость.

Кантовская теория синтеза подвергается в этом случае радикальному изменению. Для Канта человеческое мышление начинается с многообразия чувственных данных, в которое способность чувственности вносит категории пространства и времени и способность рассудка вносит категориальные классификации. Согласно Лосскому, внечувственные связи, т.е. связи, не данные в первоначальном чувственном материале, вообще не могли бы быть привнесены в понимание опыта, если бы в самом исходном материале, уже не содержалась некоторая система «меток», указывающих на принадлежность фрагментов опыта к той или другой связи. Но если это так, то человеческий опыт следует понимать более широко: мы должны

допустить, что в состав опыта с самого начала входят не только чувственные переживания как таковые, но и некоторое видение связей между ними. Формы чувственности и категории, которые Кант отделял от опыта, в действительности с самого начала входят в состав опыта, представляя собой его внечувственный элемент. Интуитивизм, говорит Лосский, представляет собой обобщенный эмпиризм, утверждающий, что в опыте нам даны не только ощущения сами по себе, но и внечувственные элементы — отношения, не сводящиеся к комплексам ощущений. Лосский считает своей заслугой, что оно внес в опыт то, что прежде к нему не относилось. Отсюда его тезис: «Сверхчувственное — не есть сверхопытное». Кант увидел то, что в опыте содержится внечувственное. Его ошибка состояла в том, что это внечувственное он объявил также и внеэмпирическим.

Кант рассматривает время в его функции, т.е. в действительной познавательной роли, и это обстоятельство делает его теорию глубокой и убедительной. Но, как это ни удивительно, кантовская критика оставляет в стороне анализ самого механизма синтеза. Что значит, что чистое созерцание времени превращает многообразие чувственности в систему явлений? Если мыслить многообразие чувственных данных только как пассивный материал, не оказывающий влияния на процесс синтеза, то надо допустить, что пространство и время из своих внутренних возможностей определяют всю структуру явлений. Мы приходим, таким образом, к некоторому интеллектуалистическому солипсизму, состоящему в том, что внеопытные и чисто субъективные формы мышления определяют для нас все видение реальности, которое нам дано в виде совокупности явлений. Если же предположить, что чувственные данные не пассивны, а несут в себе некоторые метки, указывающие на возможный применимый к ним характер синтеза, то мы должны считать, что синтез содержит эмпирическую составляющую и, в действительности, не является априорным синтезом. Но если это так, то кантовская идея времени как основания априорного синтеза повисает в воздухе. Эта неясность в теории Канта, считает Лосский, неустранима, и единственный выход из затруднения состоит в том, чтобы полностью отказаться от идеи априорного синтеза как в корне ошибочной.

Представляется, что критика Лосским кантовской активисткой теории синтеза была важным поворотом в обсуждении этой темы в начале прошлого века и не утратила своей значимости и в настоящее время.

Пржиленский В.И.

МГЮА

РЕЦЕПЦИЯ НЕОКАНТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ В РОССИЙСКОЙ ЮРИДИЧЕСКОЙ НАУКЕ

История взаимоотношений философии и науки в Новое время — отдельная и довольно влиятельная тема науковедческих исследований, а также повод для философской рефлексии. Но, пожалуй, нет в ее рамках вопроса более сложного и запутанного, чем вопрос о рецепции философского знания в российской юридической науке, не говоря уж о его влиянии на нормотворчество и правоприменительные практики. Особость отношений философии и юриспруденции в России зафиксирована даже на институциональном уровне — философия права, появившаяся в номенклатуре специальностей в начале девяностых, уже в 2000-м году была исключена из числа философских наук и включена в состав юридических, став разделом теории государства и права.

Советская юриспруденция, наследницей которой является современное российское правоведение, прошла нелегкий путь от философского отрицания права в первые годы советской власти до позднесоветской теории государства и права, где последнее объявлялось одной из важнейших форм общественного сознания. Сам термин «философия отрицания права», впервые предложенный В.С. Нерсесянцем, как нельзя лучше отражал сущность ленинского понимания права в его интерпретации государства как орудия подавления и классовой эксплуатации. По мере того, как строители нового бесклассового общества все более осознавали роль права и правопорядка в обеспечении нормальной жизни общества, все меньшее внимание привлекали призывы заменить право революционной целесообразностью или государственным управлением. Становление системы советского права было сложным и многомерным процессом, в ходе которого можно наблюдать возрождение тех или иных черт прежней российской юриспруденции. Параллельно с избирательной реабилитацией отдельных правовых институтов все большую легитимность приобретал теоретический строй и концептуальный аппарат доре-

волюционной юридической науки. Разумеется, все это происходило путем адаптации прежних понятийных конструкций к формулам новой идеологии — философии диалектического и исторического материализма. Но, по мере развития общества в общей теории государства и права, а также в отраслевых юридических науках все более ощущалось доминирование неокантианской философии. Особо следует отметить, что речь идет не только о влиянии неокантианской философии права, но и других составляющих неокантианства, таких, например, как этика, теория познания, социальная философия.

В чем это выразилось? Как известно, большевики начали реформирование науки и образования с отрицания всех течений и направлений новоевропейской этики, основу которых со времен эпохи ренессанса составляли идеалы гуманизма и общечеловеческие ценности. В.И. Ленин неоднократно повторял, что «наша нравственность подчинена вполне интересам классовой борьбы пролетариата». А.Т. Бикбов последовательно реконструировал процесс «возвращения» в партийную риторику и коммунистическую идеологию таких понятий как «гуманизм», «личность» и др. Возможность их включения в концептуальный строй позднесоветской марксистско-ленинской философии с минимальными издержками и противоречиями содержалась в «Этике» К. Каутского, написанной еще в 1925 году и соединяющей некоторые элементы кантовской этики с марксистским обществознанием.

Столь же показательным было возвращение к логике и методологии науки в их неокантианском варианте, о чем свидетельствует то значение, которое придавалось различению объекта и предмета, имеющее смысл лишь в трансценденталистской традиции кантианства и неокантианства. Здесь же и надделение особым значением методологии, напоминающее о панметодологизме неокантианцев и специфически неокантианское понимание взаимосвязи логики и психологии. Стоит заметить, что в пятидесятые и шестидесятые годы XX века не только теоретическая юриспруденция, но и вся советская философия начала дрейфовать в направлении неокантианства. Официально этот факт не признавался, а труды большинства представителей данного направления оставались известны лишь узкому кругу историков философии.

Однако в наиболее концентрированном виде влияние неокантианства на отечественную юриспруденцию советского периода прояви-

лось в том, что В.С. Нерсесянц назвал советским легизмом . Нормативистское по своей сути понимание права, впервые установившееся благодаря работам А. Вышинского и продержавшееся до самого конца СССР, а затем перешедшее в постсоветскую теорию права. В концептуальном плане такое правопонимание сближало советский легизм с теориями права Г. Кельзена, Г. Радбруха, О. Хеффе и др. неокантианцев середины XX века. Но при этом возвращение имен, представляющих дореволюционную неокантианскую философию, произошло только на рубеже восьмидесятых и девяностых, когда массово стали переиздаваться труды и подробно разбираться взгляды таких авторов как П.И. Новгородцев, Б.А. Кистяковский, Н.Н. Алексеев, С.И. Гессен, В.А. Савальский, Е.В. Спекторский и др.

Подводя итог, хотелось бы отметить, что у столь отчетливого присутствия идей и понятий неокантианской философии в современной российской юридической науки есть как положительные, так и отрицательные стороны. С одной стороны, нет сомнения в том, что неокантианская философия — одно из крупнейших интеллектуальных достижений европейской и отечественной мысли. С другой стороны, оторванная от своих корней, долгое время существовавшая как бы под чужим именем, неокантианская философско-правовая традиция воспроизводится в том самом виде, в котором она была усвоена во второй половине XIX и начале XX века. Будучи в свое время адаптирована к советской идеологии и философии марксизма-ленинизма, сегодня, в условиях деидеологизации, она не проявляет достаточной способности усваивать философские идеи и концепции второй половины XX века, что превращает ее в достаточно архаичный теоретический конструкт. Возвращение к истокам неокантианской философско-правовой мысли и ее критическое переосмысление, предполагающее объединение усилий философов и правоведов, должно способствовать творческому развитию отечественной философии права и испытывающих ее влияние юридических теорий.

Литература

Алексеев С.С. Теория права. М.: БЕК, 1995.

Бикбов А.Т. Грамматика порядка: Историческая социология понятий, которые меняют нашу реальность. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.

Кельзен Г. Чистое учение о праве. СПб.: ООО Издательский Дом «Алеф-Пресс», 2015.

Мишина Е. В. Реализация принципа революционной целесообразности и революционной законности в советском конституционном законодательстве (к 100-летию Конституции РСФСР 1918 г.) // Вестник Санкт-Петербургской юридической академии. Санкт-Петербургская юридическая академия, 2018. № 3. С. 20–25.

Нерсесянц В.С. Философия права. М.: Норма, 1997.

Огурцов А.П. Методология // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2010.

Радбрух Г. Философия права. М.: Международные отношения, 2004.

Свасьян К.А. Неокантианство // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2001.

Фролова Е.А. Неокантианство в русской философии права во второй половине XIX — первой половине XX века. М.: Юркомпани, 2013.

Хеффе О. Справедливость: Философское введение М.: Праксис, 2007.

Слепухина Д.А.

РУДН

ИСТОКИ УЧЕНИЯ ГЕОРГИЯ ДАВИДОВИЧА ГУРВИЧА

Труды русско-французского философа, правоведа, социолога XX века Георгия Давидовича Гурвича, которого некоторые исследователи причисляют к неокантианцам русского зарубежья, достаточно хорошо известны за рубежом, а особенно во Франции. Однако, данный выдающийся философ оставался почти совсем неизвестен русской аудитории вплоть до начала XXI века, до того момента, как впервые в переводе с французского и английского языков на русский вышел в свет сборник его избранных сочинений по философии и социологии права, которые уже давно были классической литературой для зарубежной социологии.

Г.Д. Гурвич сыграл важную роль в развитии социологии в университетах Франции. Так, после защиты своей докторской диссертации «Идея социального права», распространившейся во французских академических кругах, Гурвич, будучи преемником Марселя Мосса и Мориса Хальбвакса, ведет свою исследовательскую и преподавательскую деятельность в Страсбургском университете. После войны и эмиграции в США Гурвич продолжил развивать социологию во Франции, создав в 1946 году Центр социологических исследований, Ассоциацию франкоязычных социологов, руководя журна-

лами «Cahiers internationaux de Sociologie» и «Archives de Sociologie Juridique», а также заняв кафедру социологии Сорбоннского университета в 1949 году. Кроме того, Гурвич повлиял на зарождение представлений французских исследовательских кругов о немецкой феноменологии. А в связи с событиями мая 1968 во Франции учение Г.Д. Гурвича оказалось как никогда актуальным. Однако, после 70-х годов его социология права стала терять свои позиции во Франции.

Несмотря на это, вся деятельность Гурвича несомненно повлияла на многих французских мыслителей, хоть он и не создал отдельной школы ни в правоведении, ни в социологии. Являясь родоначальником плюралистической философии права во Франции, Гурвич системно разработал такую концепцию социального права, которая инспирировала дальнейшие шаги в процветании французской социологии. В частности, она повлияла на таких современных французских социологов, как Жан Дювиньо, Жорж Баландье, Ален Турен, Пьер Бурдые, Пьер Ансар, Мишель Крозье. Кроме того, сейчас во Франции идеям Гурвича уделяется внимание на курсах по истории философии права и социологии.

Из перечисленных исследователей, непосредственными учениками Гурвича были Жан Дювиньо (1921–2007), который в 1961 году стал его ассистентом в Сорбонне, и Жорж Баландье (1920–2016), продолжившие линию мысли русского ученого. Так, в социологии первого получила развитие идея Гурвича о спонтанности общества, а в трудах Баландье — идея динамичности социума. К этой же сфере мысли Гурвича примыкают Пьер Ансар и Мишель Крозье, пытающиеся установить гармонию индивидуального и коллективного в обществе. Они переняли у Гурвича интерес к социальному концепту Прудона. Что касается открытия Гурвичем немецкой феноменологии для научных кругов Франции, то можно выделить воздействие его лекций в Сорбонне на развитие феноменологической концепции М. Мерло-Понти. А его труды на эту тему повлияли на А. Камю и Ж.-П. Сартра.

Также важно отметить стремление Гурвича повлиять на конституцию послевоенной Франции. В своей «Декларации социальных прав» 1944 года Гурвич пишет о социальных правах социальных групп, предлагая дополнить ими предшествующие Декларации прав человека с целью общественной интеграции.

Осмысливая значение концепции Гурвича на западную мысль, следует провести параллель между его идеями и идеями других современных ученых, например, из школы коммуникативной философии права: Ю. Хабермаса, Н. Лумана, В. Кравица. Несмотря на то, что в своих концептах они не брали в основу учение Гурвича, направления их исследований во многом совпадают: основа общества — коммуникация; право — форма социальности, тотальное социальное явление. Подобные идеи принадлежат и представителям Петербургской школы философии права (П.А. Сорокин, Л.И. Петражицкий), учеником которой был и Георгий Давидович. Это также говорит о российском вкладе в развитие современных философско-правовых и социологических дискурсов.

Литература

Антонов М.В. Право и общество в концепции Георгия Давидовича Гурвича. М.: ВШЭ, 2013.

Гурвич Г.Д. Философия и социология права: Избранные сочинения. СПб.: Изд-во юрид. фак. СПбГУ, 2004.

Загирняк М.Ю. Понятие социальности в неокантианстве русского зарубежья первой половины XX века: диссертация ... доктора филос. наук. Калининград, 2021.

Мачин И.Ф. История политических и правовых учений. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Юрайт, 2016.

Шевцов А.В.

НИУ МАИ

ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ Л.Е. ГАБРИЛОВИЧА О МАТЕМАТИЧЕСКОМ МЫШЛЕНИИ И ПОНЯТИИ АКТУАЛЬНОЙ ФОРМЫ В СВЕТЕ РЕЦЕНЗИИ ЛЕОПОЛЬДА ЛЕВЕНГЕЙМА

Рассматривается философская концепция русского философа Л.Е. Габриловича (1878–1953), изложенная в книге «О математическом мышлении и понятии актуальной формы», 1914 г. и рецензия на нее, написанная в 1915 г. знаменитым берлинским математиком и логиком Леопольдом Левенгеймом (1878–1957). Леонид

Евгеньевич Габрилович — русско-американский философ, математик, инженер, его творчество до сих пор еще не получило в нашей стране должного признания. Габрилович родился в Москве в семье потомственного врача, возможно, поэтому его философия впоследствии будет тесно переплетена с изучением высшей нервной деятельности человека. Л.Е. Габрилович окончил физико-математический факультет Санкт-Петербургского университета в 1895-1899 гг., до 1901 г. он состоял ассистентом на кафедре гистологии и эмбриологии медицинского факультета Томского университета. В Томске он начал проводить исследования сетчатки глаза у головоногих моллюсков (cephalopode), этим исследованиям Габрилович посвятил свою работу, опубликованную в немецком журнале («Über die Entwicklung der Retina bei der Cephalopoden»). С 1909 по 1918 гг. Л.Е. Габрилович преподавал на кафедре философии в должности приват-доцента на историко-филологическом факультете Санкт-Петербургского университета. К этому же периоду (1909–1912 гг.) относится научная стажировка Габриловича в Германии в университете г. Грайфсвальда у знаменитого Вильгельма Шуппе (1836–1913), автора «имманентной философии». Л.Е. Габрилович относил себя к ученикам В. Шуппе, находясь под сильным влиянием «имманентной» философии. В это же время Габрилович работал над концепцией философии, публиковал статьи в немецких философских журналах, в частности в «Архиве по систематической философии» в 1909 и в 1910 гг., переводы которых вышли соответственно в 2019 и в 2017 гг. В своей философии Габрилович изучал в основном неокантианское направление и, сам примыкая к нему, именовал его «нормативной или нормативистской» школой в логике, критикуя главным образом школу Виндельбанда и в особенности, Риккерта. Опираясь на своего учителя А.И. Введенского, который осмысливал проблему «сознания всеобщности» как «суждения», Габрилович пришел к гуссерлевскому пониманию реализма (всеобщее никак не указывается, мы непосредственно понимаем, но и желаем это проверить). Устранить психологизм, писал он, можно, ведь, «...своеобразие спецификаций не только переживается, но и познается, безо всякого обращения за помощью к воспоминаниям... Но если мы не обходимся без воспоминаний, то ...нам остается определенное отношение в данный момент актуальных спецификаций к другим спецификациям, и что это является некоей системой

всеобщих предметов». Заметим, что здесь мы видим влияние Гегеля, который утверждал, что всякое определение должно иметь свой источник в мышлении (то же самое повторяет и Коген).

В рецензии на эту книгу Л.Е. Габриловича Леопольд Левенгейм отмечает, что ее автор стремился обстоятельно размышлять над попытками формализации математики. Однако, если говорить о наглядных понятиях, то, по мнению Левенгейма, у Габриловича они были «...понятием всеобщего, тождеством и различием и соответствующих предложений: принципа подстановки, законом тождества и противоречия». Левенгейм не согласился с утверждением Габриловича о том, что в Марбургской школе, в особенности у Наторпа, «все арифметическое и вообще, все формальное вкладывается в вещи нами». Это неверно «потому, что мы не каждому числу или формуле приводим такого рода соответствие», ведь именно этого Наторп не утверждал. Но Левенгейм в рецензии признал, что из анализа актуальной формы опыта «выводятся три столпа логики, а именно, всеобщность, тождество и различие». Левенгейм согласился с Габриловичем в том, что «Арифметика и логика происходят из одного общего источника, а это и есть актуальная форма опыта». Поэтому отсюда Левенгейм подтвердил вывод, к которому пришел в своей работе Габрилович, что чистый математический анализ является систематическим саморазвитием актуальной формы. Но Левенгейм резюмируя свое прочтение «этой небольшой, но основательно написанной книги» Габриловича пришел к таким выводам, что: «Главная ошибка этих изложений (в частности вспоминая Гегеля), как кажется, лежит в том, что логика и арифметика выводятся из некоего опытного факта (а именно из допущения о неисчерпаемости данного факта). В высшей степени спорной может показаться попытка, в которой актуальная форма опыта доказывается как источник и причина для употребления с этой целью логики и арифметики». Но признавая безусловную ценность и научную значимость этого сочинения русского мыслителя Левенгейм подчеркивал: «Во всяком случае это хорошо написанное маленькое сочинение предлагает много идей и особенно оно достойно прочтения в свете дискуссий со взглядами Наторпа, Джевонса, Гельмгольца и Пуанкаре».

После 1918 г. Габрилович переехал сначала в Берлин, затем в 1921 г. — в Париж, где он выступил одним из основателей «Русско-

го научно-философского общества», созданного в 1930 г. В конце 1940-х гг. Л.Е. Габрилович отправился в США, где занимался исследованиями в области прикладной математики и физики, которые нашли применение в его разработках транспондера. С помощью этого устройства отслеживается координата самолета или космического аппарата. Тогда результаты работы лаборатории Л.Е. Габриловича в Вашингтоне были востребованы для проекта полетов к Луне.

Литература

Габрилович Л.Е. О двух научных понятиях мышления (к обоснованию одной датиристской логики) / пер. А. В. Шевцова // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 1. С. 78–88.

Шевцов А.В. Имманентная философия Вильгельма Шuppe в контексте неокантианства (к вопросу о ее рецепции в русской философии начала XX в.) // Христианское чтение. 2018. № 4. С. 167–180.

Шевцов А.В. Перевод статьи: Л. Габрилович «О значении и сущности элементарных понятий (попытка новой разработки проблемы универсалий)» // Труды и переводы. 2019. № 1(2). С. 249–276.

Gabrilowitsch L.E. Über mathematisches Denken und den Begriff der aktuellen Form. Berlin: Leonhard Simion, 1914.

Gabrilowitsch L.E. Über zwei wissenschaftliche Begriffe des Denkens (Zur Grundlegung einer dativistischen Logik) // Archiv für systematische Philosophie. Bd. XV. 1909.

Gabrilowitsch, L. E. Über Bedeutung und Wesen der Elementarbegriffe (Versuch einer neuen Inangriffnahme des Universalproblem) // Archiv für systematische Philosophie. 1910. Bd. XVI. S. 453–497.

Löwenheim L. Leonid Gabrilovitsch, Über mathematisches Denken und den Begriff der aktuellen Form. Bibliothek für Philosophie, herausgegeben von L. Stein. 8. Band. Berlin, 1914 // Archiv für systematische Philosophie. 1915. Bd. 21, H. 1–4. S. 101–102.

Раздел VIII.

**Философский пароход:
взгляд с Востока**

Деменчук П.Ю.

ДВФУ

К ПРОБЛЕМЕ КУЛЬТУРНОЙ ЭКСПАНСИИ В РАБОТЕ ЕРШОВА М.Н. «СОВРЕМЕННЫЙ КИТАЙ И ЕВРОПЕЙСКАЯ КУЛЬТУРА»

Ершов М.Н., оказавшийся в 1922 г. в Китае [Ажимов 2014, 37-41], смог лично наблюдать процесс изменения огромного государства, осуществлявшего стремительный переход к индустриальному обществу. Он увидел, что трансформация Китая колеблет традиционное противопоставление Востока и Запада, открывая возможности нового исторического и философского понимания процесса развития цивилизации.

В работе «Современный Китай и Европейская культура» [Ершов, 34], опубликованной в 1931 г., Ершов М.Н. предпринимает попытку описания процесса «народнения нового Китая», интерпретируемого им в широком смысле как процесса перехода от старых к современным формам организации. Старым миром автору представляется относимое к традиционной китайской культуре, а современным представляющее европейское культуру.

Выбор приводимых высказываний и персоналий указывает на симпатии автора движению вестернизации. Ершов М.Н. приводит слова китайских интеллектуалов данной эпохи, которые полны скептицизма в отношении традиционных ценностей Китая. В классической дилемме о «материальном Западе» и «духовной Азии» они делают однозначные суждения в выборе первого, подвергая сомнению само понимание «духовности» прежних порядков. Сам автор заявляет об идеи единства цивилизации, снятии противопоставления Азии и Европы, что в будущем приведет к новому принципу «Европа для Азии» и «Азия для Европы».

Важнейшим путем для проникновения европейской культуры в Китай автор называет школу. Он полагает, что именно переустройство школьной системы по европейскому образцу становится основанием для нового Китая. Школа становится проводником идеалов естественнонаучного подхода, национального самосознания и ин-

дивидуализма, выступающих по мнению автора основанием современной европейской культуры. В свою очередь, традиционные китайские ценности, отражающие приоритет семейно-родового строя, уходят в прошлое. Ершов М.Н. называет школу не только двигателем социально-политического, но и экономического прогресса.

Разрыв между традиционным и новым Китаем — это переход от традиционных китайских школ к европейской системе образования. Примечательно, что и сегодня, по прошествию почти столетия, идея экспорта образовательных форм остается одной из тем осмысления принципов и механизмов культурной экспансии [Деменчук 2016, 66–68], в том числе в рамках совершенно новых форм образовательных услуг [Альтбах 2014, 11]. Ершов М.Н. совершает очень важный шаг, начиная рассмотрение процесса трансформации Китая с вопроса о школьном образовании и отводя ему ключевую роль в трансформации социально-политической жизни китайского общества.

Реформы образования происходят неразрывно с процессом экономического переустройства общества, связываемого в данную эпоху с понятием «индустриализации». Новые принципы европейской экономики необходимо разрушают не только прежние формы производства, но и решительно изменяют социальные нормы. Особое внимание Ершов М.Н. акцентирует на широком распространении в промышленном производстве женского труда, что становится еще одним ударом по традиционному представлению о приоритете семьи и родовых патриархальных отношений.

Рассматривая изменения Китая, Ершов М.Н. отмечает, что это не просто модернизация отдельного государства, выражающаяся в одностороннем принятии европейских форм культуры. Историческая ситуация гораздо значительнее, это возможность сближения Европы и Китая, в котором возникает совершенно новый вопрос о дальнейшей судьбе европейской культуры. Ответом может служить уже упомянутая выше идея единства цивилизации, высказанная Ершовым М.Н. как проект расширения Азии в Европу и Европы в Азию, обретение нового единства человечества. Сам автор определяет данный процесс как выход из маленького западноевропейского мира в новую Тихоокеанскую эру: «здесь заложены движущие силы, которые окажут решающее влияние на дальнейшие судьбы европейской культуры» [Ершов 1931, 33].

Литература

Ажимов 2014 — Ажимов Ф.Е. История философского образования на Дальнем Востоке России // Философское образование. Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений. 2014. № 1(5). С. 37–41.

Альтбах 2014 — Альтбах Ф.Дж. Массовые открытые онлайн-курсы как проявление неокOLONиализма: кто контролирует знания // Международное высшее образование. 2014. № 75. С. 11.

Деменчук 2016 — Деменчук П.Ю. Экспорт образовательных услуг как средство культурной экспансии // Вопросы культурологии. 2016. № 3 (март). С. 66–68.

Ершов 1931 — Ершов М.Н. Современный Китай и европейская культура. Харбин: Изд. Юрид. фак., 1931.

Кирсанова Л.И.

ДВФУ

ДАЛЬНИЙ ВОСТОК КАК ОПЫТ ЭКЗИСТЕНЦИИ («Остров Сахалин»)

Остров Сахалин, Чехов и сразу Хайдеггер. Зачем Чехов ездил на Сахалин, оставалось загадкой для многих его современников, друзей и родственников. Чтобы познакомиться с жизнью в ее отвратительном обличии? Переписать каторжников и проституток на Острове? Лечить, будучи доктором без всякой надежды на продвижение цивилизации на далекую окраину России? Написать хорошую публицистику, где ничего не сочинено, все правда, без вранья. Главное другое: еще одно про Чехова — это автобиография самого себя, это опыт экзистенции с ее экзистенциалами — решимости, выбора, ответственности и прочее. Чехов — экзистенциальный писатель. С чего вдруг? Провинциальный доктор из Таганрога, начинающий автор из бедствующей семьи, пишущий юмористические поделки как Антоша Чехонте, чтобы поддержать семью. С чего начинать мыслить Чехова как экзистенциалиста? С острова Сахалин. Мало кто прочел его книгу, кроме профессионалов — литературоведов. Чехова любят сегодня как драматурга, ставят его пьесы, «Вишневый сад», «Дядя Ваня», «Чайку» в Японии, Америке, Европе как Шекспира.

А что пережил сам Чехов на Сахалине, о чем думал, что делал, с кем встречался? У него не было никаких полномочий эксперта,

журналиста, кем-то посланного и где-то аккредитованного. Вела его только собственная совесть цивилизованного человека, совестливого русского интеллигента. О каких экзистенциалах идет речь? В этом месте следует сказать: Чехов и сразу Хайдеггер. Как всегда Хайдеггер, принадлежащий самому себе, аутентичный, решительный и четкий. Вопрос: почему мы остаемся в провинции? Перечитаем: тяжесть гор, крепость первобытных пород, задумчивый рост елей, безыскусная роскошь цветущих горных лугов, шум ручья, суровая простота заснеженных вершин и др. Все это великолепие стихий можно оценивать взором отпускника, путешественника, гостя и др. Хайдеггер рассматривает мир внутри труда, которому он предан как философ, как человек. «Только труд разверзает просторы, через труд совершается погружение в ландшафт, в его свершающееся пребывание» [Хайдеггер web]. Об этом же Чехов. Сахалин может быть сегодня местом прогулок и развлечения для праздных шалопаев современного общества потребления. Каторжный Сахалин, место следующего Гулага — это другое. Чехов каждый день встает в пять утра, готовит инструментарий для подробной переписи каторжников, берет с собой медицинские средства, лекарства, потому что аптечных пунктов просто нет. В «Острове Сахалин» нет ни уныния, ни критики, ни проповеди, ни пафоса [Чехов 2021]. Только сострадание, совесть и стыд цивилизованного человека за то, что так может быть, что таковы обстоятельства жизни этих людей. Прочтите страницы о судьбе знаменитой красавицы и аферистки Соньки «золотой ручки», что с нею стало на каторге. Конечно, Чехов — автор «Ваньки Жукова» и «Каштанки», но еще у него есть рассказ «Студент». Студент семинарии, отстоял службу в Страстную пятницу в церкви, возвращается домой в приподнятом настроении и встречает работающих в огороде женщин. Ранняя весна, и еще холодно, и студент подходит погреть руки у костра. И он начинает с энтузиазмом объяснять женщинам, что вот также холодно было в Гефсиманском саду, когда ученики уснули и прокричал петух, что Петру было также холодно, как им сейчас. Спасибо прекрасному филологу А. Битову за напоминание об этом рассказе [Битов 2004]. В «Острове Сахалин» у Чехова существует прямая отсылка к этой евангельской притче: на корабле, причаливающем к берегу вповалку, прижавшись к друг другу спят каторжники в кандалах, женщины, дети (одна девочка привязана ве-

ревочкой к ноге своего отца) и стражники. Всем холодно, они спят, согревая друг друга как праведники, как те, кто спали, когда Иисус истово молился в Гефсимании, предчувствуя свой смертный час.

И что же Чехов? Возможно, в эти утренние часы, когда он собирался на перепись было также холодно, его лихорадило, болезнь только начиналась, но его туберкулез кишечника уже давал о себе знать. Вопрос не стоял: пойти или не пойти, отогреться горячим чаем, просохнуть от сахалинской влажности, продышаться от гари пожаров, которую он вдохнул в первый день по приезду. Идти это, конечно, это так просто, если ты живешь как христианин, как человек, как врач. Решимость Чехова проста: надо работать, порядочно и честно выполнять свой долг, прекратить болтать, врать. С чего бы это? Да потому что именно Сахалин — это не место для созерцания ландшафтов, а место для труда как первичного экзистенциала.

Отсыл к Петру и «праведникам», к «святым проституткам» придает чеховскому повествованию евангелический размах. Чехов — евангелический человек праведник. Известно, что Чехов написал некролог на смерть Пржевальского, который обращался к рационально просвещенным людям. «В наше большое время, когда европейское общество обуяли лень, скука жизни и неверие, когда всюду в странной, взаимной комбинации царят нелюбовь к жизни и страх смерти, когда даже лучшие люди сидят сложа руки, оправдывая свою лень и свой разврат отсутствием определенной цели в жизни, подвижники нужны как солнце». Чехов — подвижник, совестливый, поэтому и поехал на Сахалин. Поездка имела свои результаты: государственная комиссия проверила условия содержания каторжников, подтвердила, что все сказанное Чеховым правда, в том числе о повальной, роевой жизни массы заключенных. Были внесены улучшения в быт заключенных, появились три фельдшерских пункта и др.

И далее, Чехов и сразу Хайдеггер. Экзистенциальной решимости соответствует парный экзистенциал — открытость. Человеческое существо открывается миру нечасто. Гораздо более привычным аналогом неподлинного бытия является стремление закрыться в своем маленьком мирке *Das Man*, закупоривая возможности разрыва самозамкнутости с помощью воображаемого, иллюзий, галлюционирования и бреда. Прибавьте к этому идиотскую доверчивость масс-медиа, отсутствие любопытства, критики, пустая болтовня, вот пример на

случай закрытости. Есть ли что-то в бытии обладающее преимуществом к открытости? Хайдеггер, как известно, называет четыре условия: бытие божеств и смертных, а также Небо и Землю, те стихии, которые под-лежат человеку [Подорога 2021]. Экологическая катастрофичность, которую наблюдал Чехов на Сахалине — пожары такого масштаба, что, казалось, горит весь остров, ставят перед человеком вопрос о его собственном существовании. Стихии для человека представляют экзистенциальный вызов, «дикое бытие», с которым он сталкивается на краю Ойкумены, заставляют человека не только усомниться в уютности и устойчивости этого мира, но и способностями этого конкретного сущего переопределить собственное бытие.

Чехов надеялся на рациональность цивилизованного человека, на его способность честно и трудно работать. Поэтому Чехов зачастую, кажется приземленным, несколько холодным и даже нудным. К сожалению, в России, не часто встречается просто трезвый, работающий человек, без пафоса и эгоизма. Все силы Чехова ушли на то, чтобы сделать честно то, что он задумал. Кроме того, он написал книгу «Остров Сахалин».

Несколько замечаний об открытости и решимости действовать. Жить — означает быть собой, состояться аутентичным образом как субъект, однако энергия самозамкнутости ограничена, жизнь должна питаться чем-то, что приходит извне. Воздух является стихией, чтобы дышать, способность ходить зависит от стихии Земли, напиток всласть зависит от стихии Воды, а насыщение белковой пищей зависит от стихии Огня и т.п. Известно, что любая стихия подобного рода оказывает сопротивление, следовательно стихии (Вода, Воздух, Огонь, Земля) создают среду для открытости, потому что сопротивление надо преодолевать. Иногда чтобы насытиться надо кусок хлеба вырвать изо рта другого человека, как и чистую воду или землю. (отсылаем к Левинасу). Наша гипотеза заключается в том, что в местах, где стихии сопротивляются человеку наиболее существенным образом, необходимость преодолевать, формировать, о-формлять это, так называемое бесформенное бытие требует исключительного усилия до такой степени, что работа без сна и отдыха становится делом человека. Стихии надо укрощать, потому что они могут внезапно взбунтоваться (землетрясение на Сахалине в новейшее время этому пример), огонь может уничтожить все живое, стихии может не хва-

тить, (засуха, трагедия Аральского моря и т.п.), т.е. существует риск быть сметенным высшими силами [Бернет 2004]. Чуждая инаковость стихии вызывает беспокойство, пугает и даже вселяет ужас, но одновременно создает силы сопротивления. Само собой разумеется, если наше спокойствие может быть потревожено стихиями, следует тренировать силу сопротивления, нельзя расслабиться. Если кто-то вырывает хлеб из моего рта, необходимо сопротивляться. Опыт встречи с опасностью инаковости стихий, куда попадает инаковость Другого, как абсолютного чуждого (каторжники в кандалах, по существу, есть нечто не-человеческое) приуготовляет ответ на вызовы стихий. Не следует обольщаться, подготовиться к встрече с инаковостью стихий, столкнуться лицом к лицу с чуждостью мира способны немногие.

Опыт экзистенции — редкий, ему нельзя обучить или передать, он не является средой этноса или нации, скорее, предрасположенность к открытости и решимости — это способность индивидуального субъекта [Блок 2018]. Поэтому Чехов один, как и остров Сахалин.

Литература

Бернет 2014 — Бернет Р. Травмированный субъект. (Пост)феноменология. Изд. Академический проект, 2014.

Битов 2014 — Битов А. Мой дедушка Чехов и прадедушка Пушкин. Автобиография. Журнал «Литература» №36, 2004.

Блок 2018 — Блок А. Скифы. Изд. Либус Пресс, 2018.

Подорога 2021 — Подорога В. Метафизика ландшафта. Изд. Канон+, 2021.

Хайдеггер web — Хайдеггер М. Творческий ландшафт: почему мы остаемся в провинции. <https://omiliya.org/article/tvorcheskiy-landshaft-pochemu-my-ostayomsya-v-provincii-martin-haydegger>

Чехов 2021 — Чехов А.П. Остров Сахалин. Изд. RUGRAM, 2021.

Мамарасулов А.Р.

ДВФУ

СОСТОЯНИЕ «ЧЕРНОГО КВАДРАТА» ИЛИ КАКУЮ КАНТОВСКУЮ АНТИНОМИЮ УНЕСЛА С СОБОЙ ИЗГНАННАЯ ИЗ РОССИИ ФИЛОСОФИЯ

Идея всеединства и идея личности русской философии в качестве мировоззренческой опоры, противостоящей нарастанию социально-политической энтропии в России начала XX в.

Понимание философии С. Н. Булгакова и С.Л. Франка в значении перспективного пути к преодолению кризиса развития России. Понимание острого дефицита в сущностном восприятии идеи гармонии в российском обществе; противостояние деструктивности архаичных и революционных идеологий как способам выхода из ситуации тотальной дисгармонии.

Этика сострадания С. Н. Булгакова и С.Л. Франка в качестве практического понимания антитезиса во второй антиномии Канта (как апелляции к бесконечной делимости). Этика сострадания С. Булгакова и С. Франка как идея чистого разума и эксклюзивность роли философии в присутствии идеи гармонии в ментальном поле культуры.

Понимание философии Н. А. Бердяева в значении перспективного пути к преодолению кризиса развития России. Понимание остроты дефицита в сущностном восприятии идеи личности в российском обществе; противостояние деструктивности самодержавной и коммунистической идеологий как путям выхода из ситуации тотальной безсубъектности.

Персоналистическая этика Н.А. Бердяева в качестве практического понимания тезиса во второй антиномии Канта (как апелляции к бесконечному целому). Персоналистическая этика Н. Бердяева как идея чистого разума и эксклюзивность роли философии в присутствии идеи личности в ментальном поле культуры.

Коммунистический принцип «все поделить» и культ «личности строителя коммунизма» как эрзац снятия второй антиномии Канта. Латентное состояние социально-политической энтропии в Совет-

ской России по причине исчезновения философии в роли эксклюзивного носителя идеи гармонии и идеи личности в ментальном поле культуры.

Общие размышления о ситуации дисгармонии и безсубъектности в самосознании постсоветской России. Связь между изгнанием идеи гармонии и идеи личности из России в начале XX в. как живых зерен будущего с «пустотой чистого разума» в ментальном поле российской культуры XXI в.

Литература

Ермичев А.А. Заметки о «философском пароходе» // Соловьевские исследования. 2014. № 3. С. 120–138.

Лившиц Р.Л. Философский урок «философского парохода» // Новые идеи в философии. 2020. № 7. С. 207–216.

Серенина Т.Н. Личность в философии С.Л. Франка и современное пространство социального // Кант. 2019. № 1. с. 217–221.

Щитников П.М. Преломление идей Вл. Соловьева в философии Н.А. Бердяева // Соловьевские исследования. 2009. № 2. С. 128–134.

Павилов Д.А.

ДВФУ

ОПЫТ ОБОСНОВАНИЯ АНАЛИТИЧЕСКО-ТЕОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА В ФИЛОСОФИИ И.П. ЧЕТВЕРИКОВА

В 2022 году исполняется 100 лет неоднозначной странице отечественной истории, которая получила название «Философский пароход». Конечно, и после были различные эмиграционные волны, к сожалению, не имевшие противоположных тенденций возвращения на Родину. Одним из покинувших свою страну был профессор Киевской духовной академии Иван Пименович Четвериков (1875–1969). Православный мыслитель окончил Киевскую академию в 1899 г., а защитил магистерскую диссертацию шестью годами позже, когда был преподавателем Калужской духовной семинарии [Извлечения 1906, 4]. С 1905 по 1917 гг. оставался профессором на

кафедре психологии КДА [Нивьер 2007, 539]. В 1933 году он был арестован, после чего сослан в Актюбинск (ныне Актобе). С 1937 по 1941 селится в Малоярославце, так как крупные города были для него закрыты. В октябре 1941 г. город был оккупирован немецкой армией, в результате чего, по всей вероятности, Четвериков уходит с немецкими войсками. Так начинается его жизнь в эмиграции.

Главным его трудом, безусловно, является его магистерская диссертация «О Боге, как личном существе». Известно, что оппонентами на его защите были доцент П.П. Кудрявцев и ординарный профессор П.И. Линицкий. Оба подвергли работу детальному рассмотрению. Отправной точкой теистического учения о личном Боге у И.П. Четверикова можно считать аналитический разбор дефиниций: мышление, целостное бытие, целесообразность [Извлечения 1905, 230–231]. Одно из существеннейших мест в работе занимает исследование философских проблем путем применения к ним критического метода. Однако критика понимается не в кантианском дискурсе, а направлена на критический разбор предшествующих философских систем. Автором обзревается различные учения: Д.С. Милля о познании, Спенсера и отношение его к различным гносеологическим концепциям, идеалистические системы Спинозы и Гегеля. Особое внимание автором уделяется критическому обзору философии И. Канта. Данная часть работы одновременно характеризуется как с положительной стороны, которая, по словам оппонентов, демонстрирует глубокую научную проработку и содержательность, так и с отрицательной, что выражается в излишнем отходе от сути исследуемого вопроса. Так можно увидеть, что действительным предметом исследования есть не Абсолют как личное существо, но понимание идеи Абсолюта в различных философских системах [Извлечения 1905, 231–241]. В труде также превалирует гносеологический подход, как господствующий в философии начала XX столетия [Извлечения 1905, 240]. Особое внимание автором уделено изложению церковного учения о Боге, как личном Существо. Больше всего в данном разделе Четвериков отводит место выявлению богословских особенностей церковных писателей II и III вв.

Итак, в философском учении Четвериков фокусирует внимание на интерпретации Бога как Абсолютной личности. Средства-

ми обоснования у православного мыслителя являются понятия о философской системе и аналитическом (синтетическом) методе [Шохин 2018, 21]. Данное обстоятельство, а также то, что в работе Четвериков использует методы логического анализа дефиниций, вдобавок опирается на эмпирическую и рациональную традицию, сближает исследовательскую деятельность Четверикова скорее с представителями аналитической философской теологии. Данное направление интеллектуальной культуры может мыслиться как часть философии религии в виде особого двуединого проекта, который формируется из философского исследования теизма как такового и попытки реконструкции оснований веры христианства (с учетом особенностей иных религиозных верований) [Там же, 59]. Учитывая то положение дел, при котором границы аналитической философской теологии достаточно динамичны и деформированы, мы можем допустить, что подход, предпринятый Четвериковым в своей магистерской диссертации, можно отнести к вышеуказанной философско-богословской области.

Литература

Извлечения 1905 — Извлечения из журналов совета Киевской Духовной Академии за 1904/1905 уч. г. Киев: Тип. И.И. Горбунова, 1905.

Извлечения 1906 — Извлечения из журналов совета Киевской Духовной Академии за 1905/1906 уч. г. Киев: Типография И.И. Горбунова, 1906.

Нивьер 2007 — Нивьер А. Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в западной и центральной Европе. 1920–1995. М.: Русский путь, 2007.

Сизинцев 2020 — Сизинцев П.В. Исследование статей профессора КДА И.П. Четверикова и термина «личность» в русской и европейской мысли. М.: РУСАЙНС, 2020.

Шохин 2018 — Шохин В.К. Философская теология: канон и вариативность. СПб.: Нестор-История, 2018.

Пишун С.В.

ДВФУ

«РУССКАЯ ИДЕЯ» Н.В. УСТРЯЛОВА: МЕЖДУ «НАЦИОНАЛЬНЫМ СЛАВЯНОФИЛЬСТВОМ» И НЕБОЛЬШЕВИЗМОМ

Среди представителей «восточной ветви» русской эмиграции именно Николай Васильевич Устрялов (1890–1937) был единственным, кто участвовал в основании целого идейно-философского течения, известного под названием «сменовеховства». Будучи одним из видных деятелей партии кадетов, возглавлявший Бюро печати в колчаковском правительстве, он вынужден был в 1920 г. переехать в Харбин, где стал профессором местного университета и постоянным сотрудником газеты «Накануне». Его убеждения под влиянием краха всей прежней политической системы России претерпели существенные изменения. Будучи приват-доцентом Московского университета в период накануне революции, Устрялов придерживался вполне либеральных и западных взглядов. Однако, став эмигрантом, он в своём труде «В борьбе за Россию» стал отстаивать точку зрения о неизбежности и даже «правде» революции [Устрялов 1905, 12–25], полагая, что эта встряска по причине радикальных перемен может придать нашей стране подлинно-национальный облик. В его представлении революция есть на самом деле осуществление славянофильского проекта обновления русской культуры и политики. При этом сам Устрялов вовсе не отказывался от идеи первенства прав индивидуума, защиты достоинства личности [Устрялов 1926]. Такой симбиоз либерального индивидуализма, национального консерватизма и этатистского преклонения перед силой государства породил у него совершенно новую, «либерально-консервативную» трактовку феномена «Русской идеи», которая теперь строилась на необходимости поддержания мощи и величия государства. В данном контексте большевистская власть предстаёт у Устрялова в качестве средства укрепления целостности России. Такая достаточно кардинальная «смена вех» связана, на наш взгляд, с той же установкой Устрялова, которой придерживались и ряд представителей ле-

вого, «кламарского» евразийства (Л.П. Карсавин, П.П. Сувчинский, Д.П. Святополк-Мирский), исходящей из необходимости любой ценой сохранить «историческое тело» России, покончить с хаосом, пусть даже ценой большевизма. «Большая Родина сохранится, а большевистский эксперимент когда-нибудь завершится, и большевики сейчас объективно будут охранять интересы исторической России» — такова была позиция Н.В. Устрялова. Кроме того, коммунистический период решительно устранил «внешнюю правду», т.е. увлечение западничеством, которое в широкой перспективе виделось ему чем-то абсолютно инородным, противоречащим интересам нашей страны [Устрялов 1920, 9]. Русская революция есть, как считал Устрялов, есть бунт против рационализма западной культуры. У России вместе с победой революции вновь появился шанс «перекодировать» духовное богатство народа, освободиться от всего антинационального. В этом смысле Устрялов был вовсе не против советской формы административно-политической организации, полагая, что она возникла стихийно, в период первой русской революции 1905 г. и вполне соответствует задаче создания будущего «органического государства». Он был убеждён, что радикально-коммунистический проект будет в силу его экономической неэффективности обязательно заменён на более умеренный, в котором будет место частной инициативе т.н. «созидательной буржуазии», но при этом роль государства вовсе не должна быть умалена. Напротив, это новое «органическое государство» будет построено на идеократических основаниях и поставит задачу реорганизации культурно-исторического бытия, но при этом опираясь на российские национальные традиции [Устрялов 1925, 15].

Особое внимание Н.В. Устрялов уделяет необходимости введения славянофильского дискурса в обсуждение будущей судьбы России. В своё время философ В.Ф. Эрн отмечал, что в период с середины XIX — начала XX в. само время «славянофильствует» [Эрн 1991, 271–272], причём «славянофильствовали» и мыслители-западники (напр., А.И. Герцен, П.Б. Струве) и учёные-естествоиспытатели, и священники, и художники. Не избежал этого «славянофильствования» и Н.В. Устрялов, соединяя свой «небольшевизм» с национально ориентированным философствующим славянофильством, при всём признании противоречивости последнего, о чём Устрялов

писал в своей известной статье «Национальная проблема у первых славянофилов».

Таким образом, в историософии Н.В. Устрялова мы можем видеть попытку синтезировать разные идейные и ценностно-нормативные течения в единый комплекс, способный не просто описать «новую социальную реальность», которая сформировалась после революции и гражданской войны в России, а дать прогноз её дальнейшего развития, которое, как считал этот видный представитель дальневосточной ветви русской белой эмиграции, приведёт к осознанию выполнения собственных национальных задач, в целях возрождения Российского государства, придания его существованию высшего смысла.

Литература

Устрялов 1920 — Устрялов Н.В. В борьбе за Россию. Харбин, 1920.

Устрялов 1921 — Устрялов Н.В. Национал-большевизм // Смена вех. Париж, 1921. № 3.

Устрялов 1925 — Устрялов Н.В. Под знаком революции. Харбин, 1925.

Устрялов 1926 — Устрялов Н.В. У окна вагона // Новая Россия. 1926. № 3.

Эрн 1991 — Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991.

Родионова К.И.

ДВФУ

РАСПРОСТРАНЕНИЕ АДВЕНТИЗМА СЕДЬМОГО ДНЯ В МАНЬЧЖУРИИ В ПЕРИОД ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ

История адвентизма седьмого дня на Северо-Востоке Китая — отдельная страница религиозной жизни протестантов на Дальнем Востоке. В отличие от других протестантских течений, распространившихся с дальневосточных территорий России вместе с российским населением (в том числе с эмигрантами) на Восток, миссия адвентистов среди русского населения Дальнего Востока начинается с Харбина. С 1919 г. в Маньчжурии начинает действовать американская миссия адвентистов седьмого дня — Маньчжурская объединенная миссия [Manchurian 1940, 109]. В нее вошли общины,

возникшие в полосе отчуждения Китайско-Восточной железной дороги (КВЖД) и на территории Приморского края [Дударенок, Сердюк 2014, 89].

Постоянного пастора у харбинцев не было, изредка для обслуживания нужд паствы из Иркутска приезжал проповедник Епифан Гнедин, этого было недостаточно. Дорога отнимала у пастора много сил и времени, из-за чего поездки оставались редкими. Пастве же требовался священнослужитель на месте. Приход отправил прошение о назначении миссионера. В Харбин приехал активный проповедник и один из первых российских адвентистов Феофил Феофилович Бабиенко (в ином прочтении — Теофил Теофилович), который служил настоятелем прихода с 1920 по 1927 г [ГАХК]. Его приезд определил дальнейшую судьбу адвентистов на этой территории.

Прибыв в Маньчжурию в 1919 г., он инициировал постройку храма в столице КВЖД — Харбине [Опарін, Юнак 2008, 12]. Пастор Бабиенко вел активную миссионерскую деятельность среди горожан. Особое внимание он уделил распространению адвентистской литературы. В 1921–1922 гг. под редакторством Феофила Бабиенко выходил иллюстрированный журнал «Голос истины». Пастор организовал издательство «Альфа и Омега», в котором с сентября 1922 г. выходил журнал «Церковный вестник». Редактором снова выступил глава харбинских адвентистов. Всего было выпущено шесть номеров Вестника, после чего он был переименован в издание «Семейный друг» [Shaohua 2001, 435].

В 1923 г. произошло знаменательное для адвентистов событие — открытие собственного храма. Его строительство было осуществлено на пожертвования прихожан. Осенью этого же года церковь освятили. Здание находилось в харбинском районе Новый город на ул. Цицикарской, 15, пересечение с ул. Садовой (или ул. Садовая, 9) [Харбин 1927, 230]. Помещение вмещало около 300 верующих (Харбинская церковь христиан адвентистов 7-го дня // ГАХК. Ф. Р–831. Оп. 2. Д. 29. Л. 57). Дочь пастора Бабиенко вспоминает внешнее убранство церкви: «В центре стоял высокий храм из красного кирпича, окруженный цветочными клумбами, маленькая начальная и большая средняя школа располагались рядом. В подвале школы была типография» [Харбин web]. Описанная Линдой Манн типография начала свою работу в 1923 г. после основания Феофилом Бабиенко издатель-

ства «Спутник жизни». В этом же году выпущены два ежемесячных адвентистских журнала: «Источник жизни» (по другим данным в 1928 г. [Shaohua 2001, 436]) и «Семейный друг» [Опарін, Юнак 2008, 93]. Последний стал продолжением «Церковного вестника» и издавался с 7-го номера. Журнал выходил с марта 1923 г. [Там же, 435]. Основное место в издании занимали статьи богословского характера, содержание которых было приспособлено для чтения любым читателем.

Распространение учения адвентистов в период Гражданской войны было связано с приездом в Харбин Ф. Бабиенко. За эти годы был построен крупный адвентистский храм, воскресная и библейская школы, издательство, выпускались книги и журналы, создана Сунгари-Монгольская миссия, получившая официальный статус. Интересно то, что в отличие от большинства протестантских общин, которые вели миссию среди российской эмиграции в Китае, харбинская Церковь адвентистов седьмого дня стала центром дальневосточного адвентизма. Именно из Маньчжурии адвентизм стал распространяться сначала на российский, а позже и на советский, Дальний Восток. Сунгари-Монгольская миссия не подчинялась российским центрам, имела с ними слабые связи. После потери связи с СССР и вследствие этого невозможности обеспечивать финансами адвентистские общины напрямую из Соединенных Штатов Америки, было решено направлять денежные субсидии и указания в советские общины через харбинскую Церковь адвентистов седьмого дня. Она становится главной для дальневосточных общин адвентизма.

Литература

Дударенок, Сердюк 2014 – Дударенок С.М., Сердюк М.Б. История протестантских церквей Приморского края (XIX–XX вв.). Владивосток: ДВФУ, 2014.

Опарін, Юнак 2008 – Опарін О.А., Юнак Д.О. Жовта ріка. Харьков: Факт, 2008.

Опарин 2011 – Опарин А.А. Памяти Теофила Бабиенко // Адвентистский вестник. 2011. № 1. С. 12–13.

Харбин 1927 – Весь Харбин на 1927 год. Харбин, 1927.

Харбин web – Мой Харбин // <http://myharbin.name/> (дата обращения: 14.08.2019).

Manchurian 1940 – Manchurian union mission // Year book of Seventh-day Adventist Denomination: The Official Directories. Washington: Review & Herald Publishing Association, 1940.

Shaohua 2001 – Shaohua D. Краткий обзор истории русской печати в Харбине // Revue des Études Slaves. T. 73. Fascicule 2–3. Paris, 2001. P. 403–445.

Хайтянь Гэн

Хэбэйский Северный университет

ВЛИЯНИЕ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА И ПОЧВЕННОЧЕСТВА НА ЕВРАЗИЙСКУЮ ЭМИГРАНТСКУЮ ПОЛИТИЧЕСКУЮ ФИЛОСОФИЮ

Евразийство было одним из важнейших течений русской эмигрантской политической философии. Оно ставило вопрос о «континентальной солидарности» народов Евразии, но при этом было связано с русским социально-философским консерватизмом, корни которого можно найти в соответствующих учениях «ранних славянофилов». Особенно это влияние сказалось на сформулированную в рамках евразийской социальной философии религиозно-нагруженную концепцию «соборной личности», выдвинутую Л.П. Карсавиным в статье «Основы политики» [Карсавин 1927]. Но именно основоположник славянофильства А.С. Хомяков «первым среди представителей русской общественной мысли дал обоснование связи политического и церковного идеалов на основе формулирования персоналогической соборной доктрины» [Пишун 2003, 39–40]. Для Хомякова вся история России есть борьба «великой общины» с началами индивидуализма и социального атомизма. Сердцевиной этого общинного устройства Руси являлись у него христианские нравственные идеалы. Также именно у старших славянофилов евразийцы восприняли своеобразно-мистическое понимание таких понятий, как «народ», «русский народ». Евразийская концепция «политической демотики» как раз основывается на вере в творческий и социально-созидательный потенциал народа. Такой взгляд прямо заимствован у А.С. Хомякова, считавшего, что народные массы способны быть творцами истории, генерировать культурные и политические процессы. Вместе с тем, идея славянофилов об актуальности идеи общеславянского единства под началом православной России не могла встретить понимание у евразийцев, которые полагались в данном случае не на этнические и религиозные общности, а на культурно-политическое, геополитическое и даже психологическое сходство, выражавшееся, например, в туранском элементе, который был описан основателем евразийского эмигрантского движения Н.С. Трубецким [Трубецкой 1925].

Ф.М. Достоевский в подготовительных текстах для своего «Дневника писателя» формулировал, по существу, евразийскую идею «Исхода к Востоку», обозначенную в первом евразийском философско-публицистическом сборнике ещё в 1921 г. Великий русский писатель утверждал о необходимости для русских «ухода из Египта», т.е. из Европы. По его словам, культурная и аполитическая независимость от Европы «не только не сделает нас азиатами, но ещё более обратит в европейцев, и они сами будут нас уважать» и «уже одна идея, что мы отказались от исключительного европеизма нашего, от прихвостничества нашего в надежде заслужить сан исключительного и совершенного европейца, — уже одна эта идея придала бы нам самостоятельности» [Достоевский 1984, 194, 196]. Разумеется, евразийцы всё время признавали общественно-публицистическое наследие Достоевского очень значимым в процессе определения русских национальных интересов и ценностей.

Очень близки евразийцам византизм и «эстетический консерватизм» видного русского философа и дипломата К.Н. Леонтьева, который определял среднего европейца как «орудие всемирного разрушения» и подверг резкой критике «примитивное славянофильство», которое абсолютно необоснованно признавало всех славян «естественными друзьями России» и которое, как отмечал К.Н. Леонтьев, есть в сущности течение «с самым обыкновенным европейским умеренно-либеральным образом мыслей» [Леонтьев 1992, 297]. Также К.Н. Леонтьев, предвосхитив теоретические выводы евразийцев, признавал Россию не просто одним из государств, а «целым миром особой жизни» или «особым государственным миром», со значительным присутствием азиатского элемента.

Следует также отметить существенное влияние теории культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского, проявившееся, в частности, в геософских размышлениях евразийца П.Н. Савицкого. Сам Савицкий подчёркивал свою концептуальную преемственность применительно к идее «месторазвития» от главного историософского труда Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» [Савицкий 1997, 290]. Кроме того, Данилевский, как и большинство евразийцев, отчётливо осознавал тот факт, что славяне сами по себе не могут решить общечеловеческую задачу, ибо «такой задачи вовсе не существует» [Евразийство 1995, 514].

Литература

Достоевский 1984 — Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Т. 27. Л.: Наука, 1984.

Евразийство 1995 — Евразийство: за и против, вчера и сегодня: материалы круглого стола // Вопросы философии. 1995. № 6. С. 3–48.

Карсавин 1927 — Карсавин Л.П. Основы политики // Евразийский временник. 1927. Кн. 5.

Леонтьев 1992 — Леонтьев К.Н. Цветущая сложность / Сост., вступ. ст. и коммент. Т. Глушковой. М.: Молодая гвардия, 1992.

Пишун 2003 — Пишун В.К. Политическая философия евразийства. М.: ВЛАДОС, 2003.

Савицкий 1997 — Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997.

Трубецкой 1925 — Трубецкой Н.С. О туранском элементе в русской культуре // Евразийский временник. Берлин, 1925. Кн. 4.

Чернявина Ю.А.

ДВФУ

ВЛИЯНИЕ МИХАИЛА БАХТИНА НА ФОРМИРОВАНИЕ СОВРЕМЕННОЙ ПАРАДИГМЫ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ В СТРАНАХ ВОСТОЧНОЙ И ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ

В настоящее время вновь стала актуальной проблематика национальной философии, возможности ее существования, специфика, соотношение и связи с мировой философией. Творчество Бахтина в значительной степени наследует антропологические мотивы русской философии и литературы, и в то же время (и наше исследование это подтверждает) оказывается универсальным в аспекте исследования человеческого бытия-в-мире. В этом ключе мы можем рассматривать влияние творчества Бахтина на становление современной гуманитарной парадигмы как выражения общего духа российской культуры, и отсюда понять, какие именно открытия русской философской мысли повлияли на современный этап становления универсального знания о бытии человека в мире.

Цель нашего доклада — дать аналитически развернутое представление, как идеи Бахтина находят свое выражение в современной

гуманитарной литературе стран Восточной и Юго-Восточной Азии. Для достижения данной цели мы решаем следующие задачи:

- определяем, какие именно концепты, введенные Бахтиным, оказались наиболее востребованы современными гуманитарными дисциплинами;
- анализируем, как применяют эти концепты для более глубокого анализа социальных, политических, психологических явлений и процессов;
- выясняем у авторов статей причины их интереса к творчеству М.М. Бахтина.

Выборка литературы ограничена именно Восточной Азией, так как геополитически это наиболее интересный регион для анализа уровня взаимного влияния, оценки пересечения семантических полей и дальнейшего налаживания кросс-культурных коммуникаций.

Методика представляет собой системный обзор рецензируемых научных статей, опубликованных в реферативной базе SCOPUS. Поиск статей велся по ключевым словам. Бахтин (Bakhtin), страна азиатского региона (Китай, Таиланд, Республика Корея, Сингапур, Филиппины, Вьетнам, Индонезия и т.д.), дисциплина. На данный момент в нашей выборке представлено 67 журнальных статей, в которых концепты Бахтина являются фундаментальными для выдвижения основных положений исследования.

В первом приближении очевидно, что все статьи можно классифицировать по базовому концепту Бахтина: диалогизм, карнавализация, хронотоп, гетероглоссия — используемому в исследовании, поэтому анализ мы построили на выяснении, как базовый концепт Бахтина встраивается в выбранный дискурс: социальный, политический, постколониальный, феминистский — и какие новые аналитические возможности открывает для углубления понимания сути исследуемого явления или процесса.

Заключительным этапом работы стало обращение к авторам статей с просьбой ответить на вопросы, касающиеся их личного интереса к идеям Бахтина. Мы получили ответы шести исследователей. Oshima H. и Wang Z. сделали акцент на «русскости» мысли Бахтина, которая является уникальной, ни восточной, ни западной. Savski K. и Saxena V. отметили социологический аспект работ Бахтина и подчеркнули, что открытия Бахтина в области лингвистики редко исполь-

зуются в социологии, а это в потенциале привело бы к прорывным открытиям. Lloren G. отмечает, что понятия диалогизма и хронотопа могут быть очень плодотворны для реализации идеи мета-вселенной, которая сегодня активно разрабатывается. Miyazaki K. подчеркивает важность переворота, который сделал Бахтин в аспекте взгляда на человеческую личность: отказ от индивидуализма/релятивности и фокус на уникальности каждой человеческой личности.

Наше исследование показало сложность, междисциплинарность и неоднородность основной топики Бахтина и высокую продуктивность введенных им концептов, каждый из которых является эволюционирующим явлением и может выходить за области социолингвистического и литературоведческого дискурсов, а также растущий объем исследований и повышенное внимание к работам Бахтина, которое, на наш взгляд, отражает и растущий интерес к российской гуманитарной мысли в целом.

Литература

Holquist M., Emerson C. The dialogic imagination: Four essays. Texas: University of Texas Press, 1991.

Wang Z // https://www.scopus.com/record/display.uri?eid=2-s2.0-84898792726&origin=resultlist&featureToggles=FEATURE_NEW_DOC_DETAILS_EXPORT:1 (дата обращения 12.04.2022)

Saxena V. // https://www.scopus.com/record/display.uri?eid=2-s2.0-85089960845&origin=resultlist&sort=plf-f&src=s&sid=9a57a807306ebd933ecc08b7af02111d&sot=a&sdt=cl&cluster=scoafilctry%2c%22Malaysia%22%2ct%2c%22socosubjabbr%2c%22SOCl%22%2ct%2c%22ARTS%22%2ct%2c%22MULT%22%2ct%2c%22PSYC%22%2ct&sessionSearchId=9a57a807306ebd933ecc08b7af02111d&relpos=3&citeCnt=0&featureToggles=FEATURE_VIEW_PDF:1 (дата обращения 12.04.2022).

Lloren G. // <https://www.scopus.com/record/display.uri?eid=2-s2.0-85074415969&origin=resultlist&sort=plf-f&src=s&nlo=&nlr=&nls=&sid=615b0b9219620d1bc5b46d08a8ec1651&sot=b&sdt=cl&cluster=scoafilctry%2c%22Philippines%22%2ct&sl=22&s=TITLE-ABS-KEY%28bakhtin%29&relpos=1&citeCnt=0&searchTerm=> (дата обращения 12.04.2022).

Miyazaki K. // <https://www.scopus.com/record/display.uri?eid=2-s2.0-85085286808&origin=resultlist&sort=plf-f&src=s&sid=335fcffeca2638f2ff743f78b963be3d&sot=a&sdt=a&cluster=scoafilctry%2c%22Japan%22%2ct%2c%22socosubjabbr%2c%22SOCl%22%2ct%2c%22ARTS%22%2ct%2c%22MULT%22%2ct%2c%22PSYC%22%2ct&sessionSearchId=335fcffeca2638f2ff743f78b963be3d&relpos=7&citeCnt=0> (дата обращения 12.04.2022).

Щербина П.А.

ДВФУ

ОДИН ИЗ МНОГИХ: ПУТЬ ФИЛОСОФА М.Н. ЕРШОВА НА ВОСТОК

В период социальных потрясений каждый член общества испытывает во много крат более сильное, чем в обычное время, давление необходимости делать выбор, определить свое отношение к происходящему и свое место в свершающихся событиях. В период Великой российской революции противостояние сторонников сохранения прежнего уклада и избрания совершенно нового пути или вовлекало в активную борьбу участников с обеих сторон, или заставляло многих занимать пассивную позицию, «уходить» от необходимости участия в противостоянии. Для принявших такое решение альтернативой туманным перспективам эмиграции стала внутренняя миграция, перемещение главным образом на восток. Этот маршрут наглядно виден в жизненной траектории М.Н. Ершова, философа, выпускника Казанской Духовной семинарии.

К 1917 г. М.Н. Ершов был уже состоявшимся специалистом, работал в Казанской Духовной семинарии и Казанском университете. Однако, весной 1918 г. ученый принял решение подать документы на занятие кафедры в Томском университете, а затем быстро снял свою кандидатуру и приехал во Владивосток, где активно включился в создание частного Историко-филологического факультета, стал профессором и деканом. Он был одним из многих представителей интеллигенции, приехавших во Владивосток в это непростое время, и нашедших возможности самореализации в развитии образовательной среды. Согласимся с существующей в историографии оценкой этого движения как попытки сохранить прежний, привычный мир. Помимо факта насыщения кадрами существующего Восточного института и создания новых частных факультетов, штрихом, ярко подтверждающим такой тезис, может служить проведение публичных лекций профессорами Историко-филологического факультета по просветительским темам, не связанным напрямую с актуальной политической ситуацией. Так, например, в марте 1919 г. М.Н. Ершову предстояло прочесть лекцию «Анти-интеллектуалистическое дви-

жение в современной философии» на основании работы, сделанной им еще в дореволюционный период (Российский государственный исторический архив Дальнего Востока (РГИА ДВ).

Показательно, что в дальневосточном сообществе тех лет был чрезвычайно высок запрос на получение образования, среди мигрировавших на далекую окраину было много студентов или тех, кто в силу военного времени не окончил обучение. Таких, как например, В. Арбузов, чьи документы сохранились в делах факультета. Бывший студент-философ Петербургского университета, руководителем научной работы которого был Н.О. Лосский, двигался тем же путем — на восток: продолжил обучение сначала в Томском университете, а затем прибыл во Владивосток. Именно на таких людей было ориентировано обучение на историко-филологическом факультете, возглавляемом М.Н. Ершовым.

Обращает на себя внимание, что миссия факультета в созданном в 1920 г. Государственном дальневосточном университете виделась в т.ч. в решении проблемы восполнения кадров интеллигентных людей, что представлялось возможным только при условии подъема народного образования, для чего необходима научно-специальная основа. Это обоснование легло в основу идеи организации философско-педагогического отделения, в задачи которого были включены «1) подготовка будущих специалистов, занимающихся научно-философскими или педагогическими проблемами; 2) подготовка педагогов-специалистов, будущих преподавателей предметов философского и педагогического цикла в специально-педагогических учебных заведениях (учительских семинариях, институтах), школьных руководителей (инструкторов), руководителей по внешкольному образованию и внешкольному воспитанию и т.д.; 3) специально-педагогическая — как теоретическая, так равно и практическая подготовка будущих преподавателей русского языка, словесности, истории и других предметов в зависимости от специальной подготовки лиц, желающих посвятить себя преподавательской деятельности». Студенты создаваемых двух секций (философской и педагогической) должны были прослушать 6 общих обязательных для всего факультета вводных предметов, среди которых половина — философские («введение в философию», «история философии», «логика»).

Ориентация на гуманитарные задачи, обеспечение просвещения русского государства тем не менее не стали определяющими в выборе жизненной траектории для многих интеллигентов Владивостока

в 1922 г. По мере приближения советской власти к Тихому океану для тех, кто, избегая её, прибыл на Дальний Восток, приближалась и необходимость всё-таки сделать окончательный выбор: остаться в России или эмигрировать. Представляется, что он был предопределен исключительно личностными мотивами, т.к. с точки зрения статуса, включенности в жизнь региона, и по одну, и по другую сторону границы с Китаем оказались соратники в деле организации образовательной и научной среды региона. Одни, как А.П. Георгиевский, прочно связали свою судьбу с советским Дальним Востоком, другие предпочли покинуть страну, отправившись еще дальше на Восток, уже не столько географический, сколько ментальный. М.Н. Ершов был среди них. Это движение можно увидеть не только в физическом перемещении, но и во включении в научную повестку профессора постижения разности культур — западной и восточной. Оставаясь до 1935 г. в Китае, до возвращения в СССР, М.Н. Ершов издал ряд работ по данной тематике, заинтересовавших востоковедов АН СССР.

Время разрыва М.Н. Ершова с ГДУ, начало его эмиграции — время установления советской власти на Дальнем Востоке — практически совпало с рейсами «Философского парохода», однако, профессор принадлежит к тому числу эмигрантов, которые взойшли на борт собственного «Философского парохода» добровольно, сделав свой выбор в эпоху перемен.

Литература

Ажимов Ф.Е. История философского образования на Дальнем Востоке России // Философское образование. 2014. № 1. С. 37–41.

Дальневосточный государственный университет. История и современность. 1899–1999. Владивосток, 1999.

Костомясова А.В. Матвей Николаевич Ершов // Вече. Журнал русской философии и культуры. 2007. Вып. 18. С. 289–296.

Хисамутдинов А.А. Русские волны на Пасифике: Из России через Китай, Корею и Японию в Новый Свет. Пекин, Владивосток: Рубеж, 2013.

Троицкая Н.А. Высшая школа Владивостока в 1917–1922 гг. // Труды учебно-научного музея ДВГУ. Вып. 3. Владивосток, 2005. С. 257–267.

«...Имею честь заявить факультету»: Заявления М.Н. Ершова в адрес историко-филологического факультета Томского университета (1918 г.) // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2020. № 1. С. 150–153.

«...Честь имею просить факультет»: Прошение профессора М.Н. Ершова о заграничной командировке (1922 г.) // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2020. № 3. С. 183–186.

«Я выезжаю ... к себе на родину в СССР»: Письма профессора М.Н. Ершова академику В.М. Алексееву (1935 г.) // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2020. № 4. С. 125–129.

Для заметок

Для заметок

Для заметок

Научное издание
Русская философия XX века
и ее вклад в мировую интеллектуальную традицию.
К 100-летию «Философского парохода».
Тезисы международной конференции
Том 2

Подписано к печати 12.09.22. Формат 60×90/16. Заказ № 1193.
Тираж экз. 13 п.л.

Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленного оригинал-макета
в Акционерном обществе
«Т8 Издательские Технологии»
109316 Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5
Тел.: 8 (495) 221-89-80

По издательским вопросам обращаться:
«Центр гуманитарных инициатив»
e-mail: unikniga@yandex.ru. Руководитель центра П.В. Соснов

Комплектование библиотек, оптовая продажа в России и странах СНГ
ООО «Университетская книга-СПб».

«Университетская книга-СПб» предлагает книготорговым организациям, библиотекам и простым читателям широкий ассортимент книг по всему спектру гуманитарных наук – философии, филологии, лингвистики, истории, социологии и политологии. Вы можете приобрести у нас по издательским ценам продукцию ведущих научно-гуманитарных издательств России.

Контакты:
в Санкт-Петербурге: Тел. (812) 640-08-71, e-mail: ukniga2@westcall.net
Рассылка по России:
Интернет-магазин Лабиринт.ру: <http://www.labyrinth.ru/>