

МЕЖДУНАРОДНЫЙ ЦЕНТР ИЗУЧЕНИЯ
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

ВЕСЕ

ЕЖЕГОДНИК
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
И КУЛЬТУРЫ

2022



Санкт-Петербург
2022

ВЕЧЕ

**Ежегодник
русской философии
и культуры – 2022**



СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2022. – 265 с.

Главный редактор

Е.Г. Соколов

Заместитель редактора

А.Е. Рыбас

Редакционная коллегия

**А.В. Малинов, А.Н. Колосков,
И.И. Евлампиев, С. Г. Коленько**

Редакционный совет

**Н.И. Безлепкин, А.И. Бродский,
В.М. Дианова, Е.А. Овчинникова, И.Д. Осипов**

Адрес электронной почты: rusphil@mail.ru

© Редколлегия номера, 2022

© Авторы статей, 2022

© Санкт-Петербургское
философское общество, 2022

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Малинов А.В.</i> Философия в Санкт-Петербургском университете: профессиональное сообщество, ценности, приоритеты	5
<i>Евлампиев И.И.</i> Социальная философия как философия диалога. Об одной традиции русской мысли XIX–XX веков	23
<i>Михайлова Е.Е.</i> Т.Н. Грановский как субъект культурного диалога	42
<i>Соловьев В.М.</i> Мераб Мамардашвили: «У каждого темнота своя»	51
<i>Черных А.А.</i> Н.Г. Чернышевский и Л. Фейербах: антропологический материализм или религиозная философия?	68
<i>Барышков В.П.</i> Цивилизационный выбор славянофилов: Гегель vs. Кант	86
<i>Глебова С.В., Мотронюк А.О., Овчинникова Е.А.</i> Проблемы коллективного нравственного совершенствования в русской философской традиции	96
<i>Шibaева М.М.</i> Духовные искания славянофилов: эстетический аспект	116
<i>Рыбас А.Е.</i> Истоки надежды в русской мысли	127

ИССЛЕДОВАНИЯ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

<i>Маковецкий Е.А.</i> Одна особенность рецепции риторического искусства в Древней Руси: как Кирилл Туровский достиг совершенства в красноречии?	145
<i>Гашкова Е.М., Попова Е.В.</i> Судьба одной скульптуры (И.Я. Гинцбург и Г.С. Петров-Русский) ...	154

<i>Коленько С.Г.</i> Отношение к исторической памяти как тест на пригодность либеральной парадигмы управления	170
---	-----

ЛЕКТОРИЙ

<i>Зиновьева А.П.</i> Профессиональные и интеллектуальные траектории профессора Э.Л. Радлова.....	181
---	-----

ПЕРВАЯ ПУБЛИКАЦИЯ

<i>Su Yuxin</i> Memory and conscience: Bergson's memory phenomenology and Tarkovsky's film "Solaris"	192
<i>Борута Е.В.</i> Символы соборности в поэзии А.С. Хомякова	204

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>Волкова Е.А.</i> Этнософия Алтай: идеология и мифология национального сознания. Аксиоматика исследовательского проекта	214
<i>Куприянов В.А.</i> Научный потенциал Республики Алтай: русская наука в региональной перспективе	224
<i>Володин А.В.</i> Концептуальная рамка философии и мифологии: проблема и ситуация алтайской этнософии	235
<i>Пешперова И.Ю.</i> Университетская философия в Санкт-Петербурге. Итоги проекта	245
АВТОРЫ НОМЕРА	261
CONTENTS	263

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

А.В. Малинов

ФИЛОСОФИЯ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ: ПРОФЕССИОНАЛЬНОЕ СООБЩЕСТВО, ЦЕННОСТИ, ПРИОРИТЕТЫ *

Аннотация. Рассматривается история профессиональной философии в С.-Петербурге, начиная с открытия в 1726 г. Академического университета и в 1819 г. – Императорского С.-Петербургского университета. После запрета в 1850 г. преподавания философии в российских университетах традиция профессиональной философии была нарушена и восстановилась лишь к 1890 г., когда университетская кафедра философии стала играть заметную роль в русской философской культуре, хотя и уступала по влиянию и оригинальности внеуниверситетской философии. Указывается, что социально-политические процессы, происходившие в России в XX в., отразились как на специфике высшего образования, так и на содержании самой философии. Подготовка философов приобрела массовый характер, и в 1940 г. в Ленинградском университете был открыт философский факультет. Отмечаются главные недостатки профессиональной философии как социального института. Указывается, что по причине малой плодотворности университетской философии наиболее адекватным методом ее изучения может быть просопография, восстанавливающая коллективный портрет профессиональной корпорации, прослеживающая ее динамику и воссоздающая исторический облик философии в разные периоды.

Ключевые слова: профессиональная философия, университетская философия, Санкт-Петербургский университет, просопография.

Малинов Алексей Валерьевич – доктор философских наук, профессор Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

* Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ (грант № 20-011-00071).

Принято считать, что философия в Петербурге берет начало с Академического университета. Современная университетская мифология к нему же возводит истоки нынешнего Санкт-Петербургского государственного университета, хотя можно говорить лишь о профессиональной, но не институциональной преемственности между двумя образовательными учреждениями. Университетская философия в XVIII в. не отличалась ни оригинальностью, ни плодотворностью. В ней трудно указать крупные имена. Она была в буквальном смысле «школьной» философией, т.е. частью системы образования, транслирующей общепринятый для своего времени образ философии. От нее не требовалось творческих усилий и новизны. Более того, университетский профессор был лишен главного условия философского творчества – свободы мышления, а университетское и министерское начальство пристально следило, чтобы он не отклонялся в преподавании от одобренных образцов. Близость к власти, пожалуй, особенно негативно сказывалась на философии в Петербурге, поскольку не позволяла развиваться другим формам философствования, более свободным и открытым новым философским увлечениям, например, философским кружкам, как это было в Москве. Философия в Петербурге, таким образом, возникла, прежде всего, как философия школьная, поэтому значение университета и связанной с ним системы иерархии всегда было велико.

Философия в Академическом университете и других учебных заведениях большую часть XVIII в. преподавалась на латинском языке по популярным европейским учебникам Вольфа и Баумейстера [4; 6]. Даже когда появились русские профессора, преподавание продолжалось на латинском языке. Издание первого учебника по философии на русском языке, «Знания, касающиеся вообще до философии, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут» (1751), автором которого был Г.Н. Теплов, ситуацию принципиально не изменило. Недолгое чтение лекций по философии в Санкт-Петербургской духовной академии Ф.Ф. Сидонским в первой трети XIX в. стало первым опытом самостоятельного преподавания философии в учебных заведениях. Однако Ф.Ф. Сидонский был отстранен от чтения лекций за то, что опубликовал их в виде книги «Введение в науку философии» в 1833 г. в обход церковной цензуры. Лишь тридцать лет спустя он вновь получил возможность вернуться к преподаванию. В 1864 г. совет Петербургского университета избрал Ф.Ф. Сидонского на восстановленную кафедру философии, на которой он проработал почти

до своей смерти в 1873 г. Именно благодаря Ф.Ф. Сидонскому начала формироваться традиция преподавания философских дисциплин, прерванная в 1850 г. закрытием кафедр философии в российских университетах. Ф.Ф. Сидонский выступил своеобразным связующим звеном между профессиональной философией первой и второй половины XIX в. Восходящую к нему преемственность, несмотря на, казалось бы, радикальные трансформации высшего образования, можно проследить в петербургской философии до сегодняшнего дня. В этом отношении Ф.Ф. Сидонский явно недооценен и недостаточно изучен. Его философские труды, надо признаться, не многочисленные, заслуживают переиздания хотя бы в историко-философском отношении. Санкт-Петербургский университет знает двух ректоров-философов: М.А. Балугьянского, возглавившего университет в год его открытия (1819) и М.И. Владиславлева, ректорствовавшего с 1888 по 1890 г. К важнейшим датам университетской философии, помимо начала работы Академического университета (1726) и основания Императорского Санкт-Петербургского университета (1819), надо отнести упоминавшийся запрет на преподавание философии (1850), восстановление философских кафедр (1863), высылку интеллигенции из Советской России в 1922 г. На втором «философском пароходе» из Петрограда были отправлены в вынужденную эмиграцию и три университетских философа: Н.О. Лосский, И.И. Лапшин и Л.П. Карсавин. Высылка практически совпала со столетней годовщиной еще одного мрачного события из университетской истории – дела профессоров Санкт-Петербургского университета (1821), в результате которого были отстранены от преподавания многие профессора, в том числе преподававший философию А.И. Галич. Отношения университетской философии с властью явно не задались. Их историю надо признать историей запретов и погромов.

Пожалуй, лишь в конце XIX в. стало возможным говорить об университетской философии как о заметном явлении в русской философии. На кафедре философии Петербургского университета на рубеже XIX–XX вв. работали незаурядные мыслители, действительно оставившие след в русской философии (А.И. Введенский, Э.Л. Радлов, Н.О. Лосский, И.И. Лапшин, С.А. Алексеев-Аскольдов, С.Л. Франк, С.И. Гессен, В.Э. Сеземан и др.). В той или иной степени университетская философия тяготела к научному образу философии, по крайней мере, отличалась наукообразием. Отчасти это объясняется философской ориентацией университетской профессуры: неокантиан-

ство и позитивизм, которые претендовали на то, чтобы, с одной стороны, быть философией науки, а с другой, высказывать претензии на научность самой философии. Этим профессиональная философия в Петербурге отличалась от того религиозно-философского направления, которое явно доминировало в культуре Серебряного века. Исключение может составлять, пожалуй, только В.С. Соловьев, преподававший (что особенно показательно) в университете очень недолго и не имевший постоянных часов по философии. Идеалу научного знания наиболее соответствовала история философии, тяготеющая к историографии. Не случайно, когда в 1920 г. в Академии наук была введена вакансия по философии, то на нее был избран Э.Л. Радлов, зарекомендовавший себя как историк философии, но в отличие от многих своих современников и коллег не претендовавший на оригинальность своих философских построений.

В 1920–1930-е гг. философию постигла участь всех гуманитарных и социальных дисциплин, сначала объединенных на факультете общественных наук (1919), а потом вынесенных за пределы университета в новообразованный Ленинградский институт истории, философии и лингвистики (1930), в состав которого входил и философский факультет. В 1936 г. начался процесс возвращения гуманитарных дисциплин в университет. В 1937 г. ЛИФЛИ окончательно влился в Ленинградский государственный университет, правда, без философского факультета, поскольку почти все преподаватели философии к тому времени уже были репрессированы. На историческом факультете ЛГУ была образована кафедра диалектического и исторического материализма [29, с. 227], а также существовала кафедра истории философии. Помимо них была и общеуниверситетская кафедра философии.

Следующим этапом в истории университетской философии в Ленинграде стало открытие в 1940 г. философского факультета. Можно считать его открытие тоже воссозданием, поскольку в Петербургском университете философский факультет существовал с 1835 по 1850 г., а до этого, с 1819 по 1835 г. был философско-юридический факультет. После возобновления преподавания философии и прихода на кафедру Ф.Ф. Сидонского также велась подготовка философов. Кафедра философии на историко-филологическом факультете набирала две группы студентов, одна из которых примыкала к славяно-русской, а другая к классической филологии. Правда, место философии в обществе и системе образования в советское время существенно поменялось. Философии отводилась роль идеологической над-

стройки, транслирующей догматические установки диалектического и исторического материализма и, по возможности, блюдущей за идеологической чистотой других дисциплин. Свобода творчества преподавателей философии была сведена к минимуму, скорее напоминая «экзегезу» текстов классиков марксизма-ленинизма и партийных решений. Понятийно-категориальная разработка вопросов материалистической диалектики привела к формированию группы философов, называвших себя ленинградской онтологической школой (В.П. Тугаринов, В.И. Свицерский, Ф.Ф. Вяккерев, А.С. Кармин, В.В. Ильин, В.Н. Сагатовский и др.) [7; 9], которая, по-видимому, не прошла проверку временем. Отмена идеологических установок марксизма превратила ее наработки в раритеты советской «схоластики». Своеобразным итогом исследовательских усилий этой школы стало издание пятитомной «Материалистической диалектики» (1981–1985). Последователи ленинградской онтологической школы искренне считали, что они творчески развивают марксизм, наполняют онтологическим содержанием ленинское определение материи и т.п.

Негласной альтернативой официальному марксизму стало появление на философском факультете двух сообществ, по системе внутрикорпоративных отношений и герметичности учения напоминающих философские кружки или даже секты. Первую из них составили люди с естественно-научным образованием, тяготеющие к философии и методологии науки. В качестве альтернативы диалектики они обратились к синергетике. Исследования В.П. Бранского, В.А. Асеева, Р.Г. Баранцева (профессора математико-механического факультета), Р.А. Зобова, принадлежащих к этой группе, отличались широтой научных интересов и свободой интеллектуального поиска, ставящих под сомнение верность идеологических установок марксизма. Однако доносы и вызванные оргвыводами ограничения привели к «самореференции» и закрытости группы, пристанищем которой стал Научно-исследовательский институт комплексных социальных исследований, входивший в состав ЛГУ. Еще одним примером интеллектуальной «фронды» на философском факультете можно считать группу Е.С. Линькова, читавшего лекции по немецкой классической философии. На основе немецкой философии, прежде всего, гегелевской диалектики, он выработал тотальный дискурс, способный, как верили его почитатели, решать практически любые философские вопросы. Подход Е.С. Линькова служил альтернативой марксистской диалектики в пределах самой диалектики, а его лекции

создавали видимость подлинной философии, чистого мышления и бескорыстного поиска истины, не замутненного идеологическими установками. Все это привлекало к Е.С. Линькову учеников, единство которых удерживалось и скреплялось не столько научными трудами, сколько регулярностью лекций, вариативность которых не давала сложиться догматике. Возможно, Е.С. Линьков сознательно избегал публикации лекций, которые были изданы по записям его слушателей лишь в конце жизни учителя. На протяжении двух десятилетий его последователи посещали лекции, внимая каждому его слову. В этом отношении Е.С. Линьков, конечно, представлял собой уникальное явление в ленинградской философии. И до, и после него были популярные преподаватели, на лекции которых из года в год приходили одни и те же слушатели, которые были окружены толпой поклонников, но никто не владел умами учеников так долго, как Е.С. Линьков. В чем-то, вероятно, его лекции меняли сознание слушателей, которые потом уже не могли мыслить по-другому и старались на следующий год вновь прикоснуться к тайне подлинного мышления. И синергетики и линьковцы отличались «эзотеризмом» учений. Только «эзотеризм» первого учения опирался на естественнонаучные знания, которыми в полной мере не обладали люди с философским образованием, а природа второго скрывалась в тотальности навязываемого типа мышления. Впрочем, должен поделиться личным опытом лекций Е.С. Линькова. В последний год своего преподавания Е.С. Линьков производил впечатление усталого, обиженного и озлобленного человека, лекции которого, очевидно, уже нельзя было сравнивать с лекциями прошлых лет. С недоумением эти лекции воспринимали и его уже возрастные почитатели, верные привычке не пропускать очередной курс своего философского гуру. От личной харизмы не осталось и следа, и Е.С. Линьков по популярности стал явно уступать другим преподавателям философского факультета, прежде всего М.А. Кисселю, К.А. Сергееву и Н.Б. Иванову, аудитории которых также наполнялись поклонниками разных поколений.

Важную роль в профессиональном сообществе играет фигура руководителя, интеллектуальные и личностные качества которого неизбежно сказываются на характере возглавляемой им институции. Философский факультет не был исключением в этом отношении, хотя, конечно, не все его руководителями были лидерами и обладали нужными качествами. Тем не менее, можно сказать, что философскому факультету повезло. В

1940-е гг. его возглавлял М.В. Серебряков, сумевший привлечь к преподаванию после Великой Отечественной войны старые кадры. Так, своеобразным связующим звеном между советской и дореволюционной философией стал профессор С.И. Поварнин, приглашенный на кафедру логики [26–28]. В 1950-е гг. деканом был В.П. Тугаринов, которого сменил В.П. Рожин. В.П. Тугаринова надо признать фактическим «демиургом» философского факультета. Он приглашал на факультет лучших преподавателей не только из Ленинграда, но и других городов страны, для чего надо было обладать не только «пробивными» способностями, но и известной смелостью. Сам будучи незаурядной личностью, В.П. Тугаринов творчески подходил к марксистскому наследию, разрабатывал вопросы теории сознания и теории ценности. Заданное им направление развития факультета было продолжено и в 1960-е гг. В эти годы на философском факультете действовал общеуниверситетский семинар, участие в котором принимали преподаватели других факультетов, в том числе и ректор университета А.Д. Александров. Была открыта специализация по философским вопросам биологии, которой руководил профессор кафедры дарвинизма и геоботаники биологического факультета ЛГУ К.М. Завадский. Студенты, обучающиеся по этой программе, фактически дополнительно проходили полный курс биологического факультета. Эта программа показала свою эффективность, многие ее выпускники стали известными ученым (Э.И. Колчинский, А.А. Корольков, В.В. Козловский и др.). Одной из основополагающих кафедр факультета стала кафедра логики, привлекавшая к преподаванию крупных математиков. Так, например, на философском факультете курс математики читал Н.А. Шанин [10]. Кафедра логики притягивала студентов как творческой атмосферой, так и неидеологизированным подходом к знанию, а ее профессора И.Н. Бродский, О.Ф. Серебряников, Я.А. Слинин неизменно пользовались уважением коллег и любовью студентов. Не случайно многие выпускники кафедры впоследствии проявили себя не только в области логики, но и других философских дисциплин. Благодаря продуманной кадровой политике на философском факультете были приглашены известные специалисты в области психологии, истории философии, семиотики: Б.Г. Ананьев, Л.О. Резников, М.А. Киссель, И.С. Кон.

Сильными интеллектуалами, неординарными личностями и блестящими преподавателями были два декана: Ю.В. Перов и Ю.Н. Солонин. Первый из них возглавлял факультет с 1984

по 1989 г. Сменивший его Ю.Н. Солонин оставался деканом до 2010 г., т.е. руководил факультетом дольше всех своих предшественников. Административная работа и руководство факультетом в период значительных социальных и интеллектуальных перемен требовали немало усилий. Может быть, в силу этих причин Ю.В. Перов и Ю.Н. Солонин не реализовали в полной мере свой исследовательский потенциал. По крайней мере, трудно избавиться от этого ощущения, зная этих людей. Интересы карьеры в данном случае, вероятно, потеснили стремление к философскому творчеству, которое было принесено в жертву административной работе. В 1990-е гг. на факультете открывались новые кафедры и направления обучения. Появились отделения политологии, культурологии, религиоведения, конфликтологии, прикладной этики. Число преподавателей и студентов значительно увеличилось. Факультет прирос и новыми аудиториями, в результате чего площадь занимаемых им помещений удвоилась. Даже внешне факультет преобразился, приобретя более респектабельный вид. В конце 1990-х гг. на факультете действовали многочисленные исследовательские центры, например, центр изучения средневековой философии, лаборатория метафизических исследований, издававшая журнал «Метафизические исследования», было открыто Санкт-Петербургское философское общество, которое формально не было частью философского факультета, но по факту базировалось на нем. Философское общество имело свою издательскую программу и выпускало журнал «Мысль». На факультете проходили многочисленные конференции, самой крупной и знаковой из которых стал Первый российский философский конгресс (1997), политические форумы, выставки и т.п. Известные российские и иностранные философы неоднократно выступали на факультете с лекциями и докладами. Многочисленные события, происходившие на философском факультете, привлекали СМИ, которые усиливали эффект популярности и узнаваемости факультета не только в пределах города, но и страны.

В эти годы философский факультет достиг максимума своей «экспансии», за которой ожидаемо должно было начаться отступление. Однако рост факультета, в том числе и количественного состава преподавателей не приводил к таким же качественным трансформациям. В самой философии ситуация ведь принципиально не изменилась. Ключевую роль в ней по-прежнему играли отдельные личности, а не институции. Более того, негативное влияние на процессы, происходившие на философ-

ском факультете, стали оказывать политические амбиции декана Ю.Н. Солонина. Помощь факультету со стороны влиятельных людей, ожидающих ответных услуг, привела к тому, что на факультете начали оказывать «поддержку» падким на ученые степени политикам и чиновникам. Среди преподавателей нередко числились различного уровня чиновники и другие «нужные» люди. «Мертвые души» уже не были чем-то исключительным.

Ситуация усугублялась и определенной профессиональной деформацией Ю.Н. Солонина, который, вероятно, недостаточно хорошо разбирался в людях и принимал порой странные кадровые решения. Пытаясь совместить руководство факультетом с политической карьерой, он заметно меньше внимания стал уделять не только нуждам философского факультета, но и собственной исследовательской работе. Начавшиеся проблемы со зрением также не способствовали продолжению научных занятий. Тем не менее Ю.Н. Солонин сохранял вполне оправданные претензии на интеллектуальное лидерство, но не мог уже его поддерживать на достойном уровне постоянными занятиями. В этой ситуации он окружил себя людьми, на фоне которых по-прежнему мог ощущать свое интеллектуальное превосходство. Однако Ю.Н. Солонин, как и Ю.В. Перов, мнение которого в факультетских делах также зачастую имело решающее значение, были руководителями-созидателями, умели ценить достижения других людей, прислушиваться к иной точке зрения, смотреть в будущее и в соответствии с этим выстраивать систему целей. Однако в 2010 г. ситуация кардинально изменилась; Ю.Н. Солонин вынужден был оставить руководство философским факультетом.

С этого времени началось своего рода «отступление» философского факультета: стали закрываться кафедры, сокращалось число бюджетных мест для студентов, увольнение преподавателей приобрело, можно сказать, массовый характер. Если в 1990-е гг. факультет и терял блестящих преподавателей и сильных ученых, например А.А. Королькова, О.Ф. Теребилова, А.В. Демичева, то это все же были единичные случаи. После 2010 г. многих преподавателей «не проводили по конкурсу», т.е. прежде всего находя формальные причины не продлевать контракт. Таким способом, например, факультет лишился ярких преподавателей: А.Н. Исакова, Н.Б. Иванова, Т.В. Антонова и др. Некоторые ведущие профессора сами отказывались продлевать контракт, не видя дальнейших перспектив Работы на факультете (Д.Н. Разеев, И.Б. Микиртумов, Р.В. Свет-

лов). К тому же, преждевременно ушли из жизни Е.А. Торчинов, К.А. Сергеев, М.С. Уваров. Конечно, в эти же годы факультет изредка пополнялся новыми преподавателями, но никто из них не стал лидером в своей научной области. Долгие годы не только на философском факультете, но и в университете и российской системе образования в целом практиковался «отрицательный отбор», который дал свои результаты. Отказ от ставки на индивидуальные достижения привел к тому, что главным критерием отбора стала лояльность, а не профессионализм. Формально наукометрические, т.е. по факту количественные, требования к кандидатурам преподавателей возросли. Однако от участия в обсуждении во время конкурсных выборов были отстранены кафедры, т.е. ближайшее экспертное сообщество. Вместо них была сформирована кадровая комиссия, состав которой отбирался исключительно администрацией. Между тем, в основе формирования кадровой комиссии должны лежать простые требования к ее членам: имя в науке и безупречная репутация. В 2013 г. философский факультет стал институтом философии, что ликвидировало последние следы его автономии – выборность декана. Теперь директор института назначался ректором. Были преданы забвению устоявшиеся формы коммуникации между преподавателями и администрацией факультета – общие собрания. Перестали отмечаться общие праздники и памятные даты, которые позволяли сотрудникам факультета ощущать свое единство, принадлежность к общему делу и причастность к традициям философского сообщества. Вместе с прошлым факультет лишился и будущего, поскольку руководство не было способно мыслить на перспективу. С.И. Дудник, сменивший Ю.Н. Солонина и ставший первым директором института, выступил с программой, которая звучала как оксюморон: «На факультете слишком много философии». Часы по философии действительно стали сокращаться, что повлекло за собой и сокращение преподавателей. Бюрократические препоны и не скрываемое безразличие администрации привели к тому, что количество проводимых на факультете конференций и других мероприятий сократилось в разы. Жизнь замерла. Новый директор закрыл все, до чего смог дотянуться. Был ликвидирован издательский отдел, перестали издаваться журналы «Мысль», «Философское образование», студенческий журнал «Vita Cogitans», были закрыты сайты Санкт-Петербургского философского общества и Словаря философов СПбГУ, библиотека философского факультета, формировавшаяся на протяжении семи десятилетий и содержащая

уникальные издания. Наконец, С.И. Дудник инициировал упразднение Санкт-Петербургского философского общества.

Напрашивается вопрос о возможности избежать этих действий. В какой-то момент философский факультет действительно достиг предела своего расширения, для поддержания которого требовались новые ресурсы, прежде всего человеческие. Необходимо было задавать мотивацию, привлекающую на факультет новых людей, как преподавателей-профессионалов, так и обучающихся. Между тем положение высшего образования в обществе оставляло желать лучшего, зарплаты преподавателей не могли конкурировать с оплатой труда в других сферах, а востребованность философского образования могла быть оправдана только самовнушением. Энтузиазм, на котором держалось большинство проектов, ассоциирующихся с философским факультетом, и которые задавали смысловые проекции во внеуниверситетскую среду, тоже имел свои пределы. Снижение активности и сужение смысловых пространств, в которых философский факультет проявлял себя, во многом было неизбежно. Другое дело, что этот процесс мог проходить с разной степенью деструктивности. В итоге философский факультет фактически перешел, так сказать, на стадию гомеостаза, поддерживая минимальное динамическое равновесие. Продолжая аналогию, можно сказать, что дальнейшее сокращение философской популяции приведет к тому, что факультет будет не способен выполнять свои функции – как педагогические, так и исследовательские.

К счастью, описанные выше процессы, проходившие на философском факультете, не сказались на русской философии. Университетская философия никогда не занимала лидирующих позиций в философии, за исключением, пожалуй, непродолжительного периода в Германии в конце XVIII – первой трети XIX в., т.е. так называемой немецкой классической философии. Основные события в истории русской философии и периоды ее интенсивного развития, например, Серебряный век, как правило, не были связаны с университетами. Лишь на рубеже XIX–XX вв. университетская профессура становится более заметной на горизонте русской философии. В отличие от Москвы, в Петербурге не было альтернативы университетской философии: единственный философский кружок, заявивший о себе в XIX в., – петрашевцы – был разгромлен в 1849 г. Философское общество, открытое в 1897 г., было обозначено как общество «при Санкт-Петербургском университете», а ординарный профессор кафедры философии А.И. Введенский воз-

главил его, так сказать, в соответствии со своим служебным положением. В 1920-е гг. были попытки создания в Ленинграде организаций философов-марксистов, но они не оставили следа в философии. В постсоветское время в качестве альтернативы философскому факультету возникали лишь другие образовательные институции: Высшая религиозно-философская школа, Русская христианская гуманитарная академия, институт философии человека Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. В Петербурге не было и нет академического института, профиль которого позволял бы ему формировать философскую повестку в городе.

Профессиональная философия в Петербурге воспроизводит все достоинства и недостатки университета как социального института. Как известно, любая социальная система стремится к устойчивости и самосохранению, поэтому опирается на людей скорее ординарных, которые не угрожают ее стабильности. Между тем науку делают как раз личности иного склада: люди часто нестандартно мыслящие и действующие. Однако они опасны для системы, поскольку нарушают ее равновесие. Для университета очень важно найти баланс между этими силами, т.е. создать условия для научного творчества крупным ученым и мыслителям, которые вынуждены работать в окружении «неприметных» коллег. В свое время на философском факультете этого удалось достичь В.П. Тугаринову, затем сложившийся *status quo* поддерживал В.П. Рожин, но позже этот баланс был нарушен, и философский факультет стал деградировать вследствие установившегося культа посредственности и таких явлений, как своего рода непотизм и симония.

Как же можно изучать профессиональную философию, если крупные мыслители в ней составляют скорее исключение, чем правило? Малая плодотворность и неоригинальность университетской философии с трудом позволяют применять к ней традиционные методы историко-философского исследования, например реконструировать круг идей, связанный с ними полемический контекст, выстраивать критику этих идей и т.п. Конечно, остается биографический метод. Однако подборка заурядных биографий обладает еще меньшей эвристичностью для философии. Пока количество университетских философов было относительно невелико, как, например, в XIX в., можно было обойтись общим обзором и остановиться на наиболее значимых достижениях, прежде всего, книгах. В XX в. производство патентованных философов перешло на поток. Общее количество преподавателей философского факультета за послед-

нее столетие превышает семь сотен человек. Количество же выпускников – в несколько раз больше. Для обработки такого массива информации нужны другие методы, в частности, просопография. По истории Санкт-Петербургского университета такую работу ведет группа историков под руководством проф. Е.А. Ростовцева [19; 24; 25]. Просопографическое описание корпорации философов университета имеет свою специфику [31; 32], хотя принципиально не отличается от других профессиональных групп. Просопографический взгляд на университетскую философию в Петербурге позволяет включить в поле исследования таких представителей философской корпорации, которые никогда бы не попали в поле зрения историка философии, например, декана философского факультета Д.М. Михайлина. Смею предположить, что опубликованная о нем статья Д.А. Барина и И.В. Сидорчука [5] на долгие годы останется единственным исследованием об этом философском функционере, но она позволяет вскрыть типичность происходящих в профессиональной философской среде процессов и объяснить не случайность появления таких руководителей, как Д.М. Михайлин или С.И. Дудник. Примером просопографического анализа кафедры философии Петербургского университета за первое столетие его существования может служить статья Е.А. Ростовцева и И.В. Сидорчука [20].

Одной из задач просопографического описания является установление дисциплинарных границ, которые менялись в разные исторические эпохи. В частности, нужно установить, какие дисциплины считались философскими, какие предметы вели преподаватели кафедры философии. Например, на протяжении полутора столетий к таким дисциплинам относилась психология. Только в середине 1960-х гг. факультет психологии стал самостоятельной единицей в рамках Ленинградского государственного университета. В начале XIX в. к области нравственной философии относились экономика и политика. К юридическому факультету Императорского Санкт-Петербургского университета относилась кафедра философии и энциклопедии права. На юридическом факультете преподавали ученые, взгляды которых нередко становятся предметом изучения историков философии (К.Д. Кавелин, А.Д. Градовский) [12; 14]. Профессиональные историки в своих исследованиях и лекционных курсах обращались к проблемам философии и методологии истории. На историко-филологическом факультете университета это направление было представлено прежде всего Н.И. Кареевым [17] и А.С. Лаппо-Данилевским [11; 16; 21; 23;

30]. Известные историки-медиевисты, Л.П. Карсавин [8; 15; 22; 33; 34] и Г.П. Федотов, в профессиональном плане и вовсе «мигрировали» в философию. Факультет политологии отделился от философского факультета лишь в 2009 г. Пограничное положение занимала кафедра марксизма-ленинизма, приписанная к историческому факультету. На философском же факультете функционировало отделение научного коммунизма, выпускники которого позже «перекрестились» в политологов, конфликтологов или даже пытались «мимикрировать» под философов. Первые опыты реабилитации социологии в период хрущевской оттепели также принадлежали преподавателям философского факультета (В.А. Ядов). Сейчас это самостоятельные структуры и направления, но в свое время они входили в конфигурацию философского знания. Просопография, таким образом, показывает, каким был исторический облик профессиональной философии.

Стоит также отметить, что биографические сведения о значительной части преподавателей философии очень скудны. Об интерпретации их взглядов даже не приходится говорить, но и среди крупных фигур петербургской профессиональной философии исследования распределены крайне неравномерно. Лучше всего изучены, пожалуй, С.Л. Франк и В.С. Соловьев [2; 3; 13; 18]. Крайне мало работ посвящено А.И. Введенскому [1] и Э.Л. Радлову. К таким же незаслуженно обойденным вниманием историков философии персонам надо отнести М.И. Каринского [35] и Н.Г. Дебольского, которые преподавали в Санкт-Петербургской духовной академии, но принадлежали к тому же профессиональному сообществу.

Подводя итог философии в Санкт-Петербургском университете, надо отметить, что это не история идей и концепций, а по преимуществу история социального института, профессиональной корпорации. Мы с трудом даже можем выделить в ней научные школы, хотя ученое самолюбие регулярно воспроизводит такие претензии. Наиболее адекватными для изучения петербургской профессиональной философии являются методы просопографии, позволяющие представить ее коллективную биографию. Она же раскрывает и ценности, которых придерживаются профессиональные философы. Прежде всего это научность, т.е. позиционирование философии в качестве знания, которому доступно постижение истины. Остальные ценности университетской философии вытекают из ее институционального статуса: социальное благополучие, с возможными материальными импликациями, и близость к власти (в качестве

структуры идеологического контроля или обслуживания иных интересов представителей власти; в пределе желаний – это «трамплин» для политической карьеры). Даже, казалось бы, естественное для образовательной структуры стремление к выстраиванию преемственности поколений и формирования научных школ не входит в приоритеты петербургской университетской философии, поскольку отбор преподавателей ведется по принципу личной преданности, а не профессиональной компетенции. Качества руководителей также не способствуют установлению научного лидерства, поэтому петербургская философия оказалась столь скудна на крупные имена и прорывные идеи, особенно в XX – начале XXI в.

Литература

1. *Аляев Г.Е.* С.Л. Франк и А.И. Введенский: страницы философского общения (предисловие к некрологу) // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2020. № 1. С. 110–135.
2. *Аляев Г.Е.* «Соловьев достаточно значителен, чтоб выдержать правдивую и критическую оценку»: доклад С.Л. Франка о Вл.С. Соловьеве 1925 года // Соловьевские исследования. 2019. № 4(64). С. 83–99.
3. *Аляев Г.Е.* «Царство духа должно быть свободным и многоцветным» (Леонид Габрилович и Семен Франк) // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2018. № 2. С. 98–142.
4. *Артемова Т.В.* Философия в Петербургской Академии наук XVIII века. СПб.: Санкт-Петербургский Центр истории идей, 1999.
5. *Баринов Д.А., Сидорчук И.В.* «У нашей Натальи все люди каналы»: Дмитрий Мартынович Михайлин – декан философского факультета ЛГУ 1948–1951 гг. // Интеркультурная философия: полилог традиций. СПб.: Интерсоцис, 2020. С. 247–258.
6. *Безлепкин Н.И., Качарава В.Б., Солонин Ю.Н.* Академический университет и начало преподавания философии в России // Вече: Альманах русской философии. Вып. 12. СПб.: СПбГУ, 1999. С. 17–40.
7. *Вяккерев Ф.Ф.* Идеи и концепции ленинградской онтологической школы // Вече: Альманах русской философии. Вып. 9. СПб.: СПбГУ, 1997. С. 190–200.
8. *Даренский В.Ю.* Метод «мистической критики» католичества у Л.П. Карсавина // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2018. № 2. С. 17–28.

9. *Иваненко А.И.* Возобновление вопроса о бытии в Ленинградской онтологической школе // Вестник Кемеровского государственного университета. 2014. № 4–3(60). С. 206–209.
10. *Караваев Э.Ф.* Н.А. Шанин и подготовка специалистов по логике на философском факультете СПбГУ // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 1. С. 117–138.
11. *Козловский В.В.* Историческая метасоциология А.С. Лаппо-Данилевского // Журнал социологии и социальной антропологии. 2019. № 5. С. 73–86.
12. *Куприянов В.А.* Обоснование историзма в политической теории А.Д. Градовского: между исторической школой права и гегельянством // Вече. 2019. № 31. С. 66–90.
13. *Куприянов В.А.* Понятия «механизм» и «организм» в социальной онтологии С.Л. Франка // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2021. № 3(57). С. 118–141.
14. *Куприянов В.А.* Философские истоки социализма в политической теории А.Д. Градовского // Философская мысль. 2019. № 8. С. 24–37.
15. *Мелих Ю.Б.* Философские персонажи Л.П. Карсавина // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 1. С. 7–19.
16. *Михайлова Е.Е.* А.С. Лаппо-Данилевский: социокультурное значение «живых» источников прошлого // Журнал социологии и социальной антропологии. 2019. № 5. С. 180–193.
17. *Михайлова Е.* Дискурсивная полилогичность трудов Н.И. Кареева // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2021. № 1. С. 42–58.
18. *Оболевич Т.* В тени евразийства. Лев Карсавин и Семен Франк // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2020. № 2. С. 43–82.
19. *Ростовцев Е.А., Баринов Д.А.* Столичная и провинциальная профессура российских университетов: опыт просопографического исследования (1884–1917) // Вопросы истории. 2020. № 11–2. С. 237–249.
20. *Ростовцев Е.А., Сидорчук И.А.* Кафедра философии Петербургского университета (1819–1917) // Философские науки. 2016. № 3. С. 135–147.
21. *Рыбас А.Е.* А.С. Лаппо-Данилевский и критика контизма в социологии // Журнал социологии и социальной антропологии. 2019. № 5. С. 141–153.

22. *Савельева М.Ю.* Иррационалистическая диалектика Л.П. Карсавина // *Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии.* 2019. № 1. С. 40–52.
23. *Серкова В.А.* Философские истоки методологии истории А.С. Лаппо-Данилевского // *Журнал социологии и социальной антропологии.* 2019. № 5. С. 213–222.
24. *Сидорчук И.В.* Биографика в контексте современных исследований по истории Петербургского университета // *Международные отношения и диалог культур.* 2016. № 4. С. 224–235.
25. *Сосницкий Д.А.* История С.-Петербургского университета в сетевом пространстве // *Клио.* 2013. №10(82). С. 145–148.
26. *Сохор Т.Е., Тоноян Л.Г.* Города и люди в жизни Сергея Иннокентьевича Поварнина // *Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология.* 2016. Т. 2(68). № 4. С. 56–66.
27. *Сохор Т.Е., Тоноян Л.Г.* «Прежде всего – не складывать оружия!» (Судьба С.И. Поварнина в XX веке) // *Логико-философские штудии.* 2017. 15. № 1. С. 56–68.
28. *Сохор Т.Е., Тоноян Л.Г.* Сергей Иннокентьевич Поварнин: личность и время // *Поварнин С.И. Сочинения.* СПб.: Институт иностранных языков, 2016. С. 5–34.
29. *Тихонов И.Л.* Ленинградский историко-лингвистический институт: от кризиса к возрождению исторического образования // *Вече. Ежегодник русской философии и культуры – 2021.* С. 215–230.
30. *Тяпин И.Н.* Методология или философия истории? К вопросу о квалификации теории исторического познания А.С. Лаппо-Данилевского // *Журнал социологии и социальной антропологии.* 2019. № 5. С. 102–120.
31. *Пешперова И.Ю.* Проблемы просопографических исследований петербургской философии // *Проблемы деятельности ученого и научных коллективов.* 2021. № 7(37). С. 54–70.
32. *Пешперова И.Ю.* Просопографические исследования петербургской философии // *Архон.* 2021. № 6(27). С. 61–70.
33. *Чухахина Н.А.* Л.П. Карсавин о возможных судьбах России // *Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии.* 2019 № 1. С. 153–174.
34. *Шаронов В.И.* «Не герой, а самый обыкновенный человек...» (литовский период жизни Л.П. Карсавина) // *Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии.* 2019. № 1. С. 177–193.
35. *Шевцов А.В.* М. И. Каринский и русская гносеология. М.: Мир философии, 2017.

Aleksey V. Malinov

Philosophy at St. Petersburg University: professional community, values, and priorities

Abstract. The history of professional philosophy in St. Petersburg, beginning with the opening of the Academic University in 1726 and the Imperial St. Petersburg University in 1819, is studied. After the ban on philosophy teaching in Russian universities in 1850, the tradition of professional philosophy was broken and restored only by 1890, when the university chair of philosophy began to play a prominent role in Russian philosophical culture, although it was inferior to the influence and originality of non-university philosophy. It is pointed out that sociopolitical processes that took place in Russia in the 20th century affected both the specificity of higher education and the content of philosophy itself. The training of philosophers became widespread, and a philosophy department was opened at Leningrad University in 1940. The main shortcomings of professional philosophy as a social institution are pointed out. It is concluded that due to the low fruitfulness of university philosophy the most adequate method for its study could be prosopography which restores the collective portrait of professional corporation, traces its dynamics, and reconstructs the historical shape of philosophy in different periods.

Keywords: professional philosophy, university philosophy, St. Petersburg University, prosopography.

Malinov Aleksey Valerievich – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

И.И. Евлампиев

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ФИЛОСОФИЯ ДИАЛОГА. ОБ ОДНОЙ ТРАДИЦИИ РУССКОЙ МЫСЛИ XIX–XX ВЕКОВ*

Аннотация. В статье рассматривается традиция «диалогического» понимания общества в русской философии как альтернатива социальным моделям, объясняющим общество или из независимых индивидов (либерализм), или из приоритета целого (модели Гегеля и Маркса). П. Чаадаев высказал идея о том, что основой общественного бытия людей и их единого (мирового) сознания является непрерывный живой диалог, осуществляемый и в явной, дискурсивной форме (через язык), и в неявной, интуитивной форме (через жест, интонацию, молчание и т.п.). Эта тенденция проявляется также в социальной философии А. Хомякова и И. Киреевского, утверждавших, что русская государственность, в отличие от западной, возникала естественным путем из элементарных, бытовых диалогических отношений людей. Диалогический смысл имеет также идея соборности Хомякова и его представление о единстве людей в мистической Церкви. Окончательную форму «диалогической» модели общества придал С. Франк в книге «Духовные основы общества». Похожим образом понимается общество в традиции русского анархизма, которая представлена в творчестве М. Бакунина, Ф. Достоевского и Л. Толстого. Анализ русского анархизма позволяет увидеть западный источник диалогической традиции в русской философии – концепцию взаимного социального признания индивидов в философии И.Г. Фихте.

Ключевые слова: философия диалога, модели общества, П.Я. Чаадаев, А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, С.Л. Франк, И.Г. Фихте.

Евлампиев Игорь Иванович – доктор философских наук, профессор Института философии С.-Петербургского государственного университета.

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

Философия в конце XIX – начале XX в. осуществила радикальный пересмотр принятых на протяжении веков способов понимания человека и общества. По отношению к человеку этот факт известен, новые, неклассические концепции человека хорошо исследованы, однако в отношении общества эта тенденция еще не до конца осознана и изучена. Все еще господствует мнение, что после Гегеля и Маркса социальная философия не сделала никаких открытий, и, если и можно говорить о каких-то новшествах в описаниях общества, то они касаются только конкретного исследования частных сторон общественной жизни (это стало предметом социологии). Однако в социальной философии рубежа XIX и XX вв. произошел значимый сдвиг, возникла новая модель общества, позволяющая дать его объяснение на совершенно иных основаниях, чем все известные подходы.

По сути, в истории до этого момента были известны только три принципиально различных концепции общества: религиозная, имевшая распространение с древнейших времен, либеральная, сложившаяся в окончательном виде в XVIII в., и марксистская, представляющая собой синтез первых двух. В традиционной религиозной концепции отдавался абсолютный приоритет духовному единству общества, в либеральной концепции и ее позитивистских разновидностях господствовала мысль о первичности отдельных элементов общества – человеческих личностей, которые своей деятельностью создают общество как целое. Гегель в своей философии общества и истории попытался дать объяснение развитию общества через диалектику взаимодействия личности и духовного Абсолюта, но в конечном счете вернулся к признанию духовного единства главным принципом. Только в марксизме был намечен подход к реальному синтезу двух независимых принципов организации общества – духовного единства и независимого существования отдельных личностей. В некоторых фрагментах марксистской теории общества этот синтез получил достаточно плодотворное развитие – прежде всего в теории социализации, описывающей формирование отдельной личности под влиянием социальной среды, и в концепции роли личности в истории, обосновывающей возможность обратного влияния отдельной личности на общество. Однако детальной разработки эта тенденция не получила, марксизм в конце концов пошел по тому же пути, что и Гегель, отдав предпочтение принципу единства, только понятому материалистически. Для того чтобы создать принципиально новую концепцию, нужно было найти такой механизм взаимодействия личности и

общества (целого и элемента), который не приводил бы в итоге к преобладанию одного из полюсов.

Такой механизм в конце концов был найден, что привело к формированию новой оригинальной философской модели общества. Чтобы понять ее сущность, мы обратимся сразу к одной из ее финальных версий, а затем попытаемся найти в истории истоки соответствующего подхода. Эта версия изложена в книге С.Л. Франка «Духовные основы общества» (1930). Франк очень хорошо показывает, что во всех социальных концепциях в истории господствовали либо «сингуляризм», основанный на первичности индивида, либо «универсализм», признающий первичность духовного целого и понимающий общество или как независимую субстанцию, т.е. как некое самостоятельное сущее помимо отдельных личностей, или как всеобщее «я», полностью аналогичное частному «я» и поэтому не требующее в своем объяснении обращения к частным «я». Пытаясь наметить средний путь между этими двумя крайностями, Франк предположил возможность такой модели общества, в которой духовное целое общества не слагается из индивидов и не поглощает их, а живет через их взаимодействие, которое носит особый характер, не сводится к внешнему и формальному отношению между ними (иначе, как в либеральной модели, общество станет вторичным образованием по отношению к индивидам). Первые философские подходы к такому пониманию общества Франк справедливо нашел в предшествующей русской философии, более конкретно – в понятии соборности, введенном А. Хомяковым и активно используемом представителями славянофильства. «Какая бы реальность, – пишет Франк, – ни была присуща, например, “душе народа”, она есть “душа” во всяком случае не в том самом смысле, в каком мы говорим о душе отдельного человека. Здесь... нет единого субъекта сознания; иначе говоря, духовное единство, с которым мы имеем здесь дело, есть не простое, абсолютное единство субъекта, а именно многоединство, единство, сущее и действующее лишь в согласованности и объединенности многих индивидуальных сознаний... можно сказать, что общество, в отличие от единичного одушевленного существа, есть в качестве соборного единства не некое “я”, а “мы”; его единство существует, присутствуя и действуя как сознание общности, как идея “мы” в отдельных его членах» [8, с. 47]¹.

¹ Впервые эти идеи Франк высказал в статье «Я и мы», опубликованной в сборнике, изданном в честь П.Б. Струве в 1926 г. в Праге.

Франк пишет здесь об идее «мы» в сознании индивидов, но, несомненно, здесь он выражается не совсем правильно. В других своих работах он утверждал необходимость особого феноменологического описания души человека, и, согласно этому описанию, первоисходными, фундаментальными элементами душевной жизни, из которых вырастают все остальные ее феномены, в том числе идеи, являются непосредственные *переживания*. Поэтому и знание о бытии «мы», т.е. общественного целого, является не рациональным, а непосредственно интуитивным, данным в форме неопределенного переживания и укорененным в сущности отдельной личности. «Из этого следует, – пишет Франк, – что то, что называется “другим я” и что, точнее, есть для меня “ты” (ибо в строгом смысле слова “я” действительно существует в единственном числе и неповторимо – если оставить в стороне жуткую идею “двойника”) – должно быть не извне “дано” мне, быть для меня не “объектом”, на который наталкивается и который извне “воспринимает” мое сознание, а первичным и исконным образом, “изнутри” присуще мне. Во всяком общении мы имеем не простое скрещение двух лучей, идущих в противоположных направлениях, навстречу друг другу; в самой мимолетной встрече двух пар глаз осуществляется какая-то циркуляция единой жизни, какое-то общее духовное кровообращение. Другими словами, не два независимых и самодовлеющих существа здесь извне встречаются и становятся друг для друга “я” и “ты”; их встреча есть, напротив, лишь пробуждение в них обоих некоего исходного первичного единства, и лишь в силу пробуждения этого единства они могут стать друг для друга “я” и “ты”» [8, с. 50]. Преимущество такого способа описания взаимодействия личности и общества заключается в том, что здесь единство личностей, с одной стороны, оказывается *конкретным* и *первичным* (в отличие от либеральной идеологии), но, с другой стороны, оно не поглощает личность и не возвышается над ней (в отличие от идеалистических концепций), поскольку укоренено в самой личности в виде *переживания единства*.

Критическая направленность концепции Франка против либерального, «атомистического» понимания общества очевидна, но она столь же критично относится и к традиции новоевропейского идеализма, выдвигающего на первый план концепт Абсолютного духа или Абсолютного «я». В идеализме происходит поглощение личности высшей духовной инстанцией или, по крайней мере, противопоставление двух уровней бытия личности – низшего, на котором она осознает себя отдельным «я», и выс-

шего, с которым связано осознание своей причастности духовному Абсолюту и, соответственно, признание себя вторичным по отношению к нему. Франк отвергает эту иерархию и утверждает полное равноправие бытия «я» и бытия «мы», их абсолютную соотнесенность в каждом проявлении. «Мы утверждаем лишь, что “мы” столь же первично – не более, но и не менее, чем “я”. Оно не производно в отношении “я”, не есть сумма или совокупность многих “я”, а есть исконная форма бытия, соотносительная “я”; оно есть некое столь же непосредственное и неразложимое единство, как и само “я”, такой же первичный онтологический корень нашего бытия, как и наше “я”. Соотносительностью между “я” и “ты” не исчерпывается рассматриваемое здесь отношение; оно выражается вместе с тем в соотносительности “я” и “мы”. Каждое из этих двух начал предполагает иное и немислимо вне бытия иного; “я” так же немислимо иначе чем в качестве члена “мы”, как “мы” немислимо иначе чем в качестве единства “я” и “ты”. Духовное бытие имеет два соотносительных аспекта: оно есть раздельная множественность многих индивидуальных сознаний и вместе с тем их нераздельное исконное единство» [8, с. 52]. Если сначала Франк говорил о категориях «ты» и «мы» как о переживаниях, непонятно каким образом возникающих в нашем сознании, то теперь он дает им онтологическую интерпретацию: переживания «ты» и «мы» являются отражением в сознании объективной структуры социального (духовного) бытия.

Нужно добавить, что общество не только включает личности в свое бытие, оно в существенной степени определяет формы их деятельности. Этот аспект общества Франк описывает термином «образцовая идея». Это такая идея, «самый смысл которой заключается в том, что она есть цель человеческой воли, телеологическая сила, действующая на волю в форме того, что должно быть, что есть идеал. Поскольку общение между людьми совершается просто в порядке фактического взаимодействия их, фактической встречи и переплетенности их душевных процессов, оно еще не есть общественное явление. Лишь когда единство, лежащее в основе этого общения, воспринимается и действует как сила или инстанция, которой подчинены участники общения, как образцовая идея, которую они должны осуществлять в своем общении, мы имеем подлинно общественное явление» [8, с. 51]. В качестве наглядного примера реализации этой функции общественных явлений Франк приводит феномен власти. Он понимает власть в своей сущности не как нечто «материальное», а как внутреннюю мо-

дель поведения, которую в своем общении принимают все люди и которая поэтому резко влияет на их жизнь через неявное психическое принуждение. Несмотря на внешнюю странность такого определения, оно вполне соответствует феноменологическому подходу Франка к объяснению общества и всех его проявлений. Из этого определения становится понятным невероятно быстрый успех некоторых революций и переворотов, которые вопреки мощным силам, поддерживающим власть, разрушают ее за дни и недели, почти мистическим образом. Согласно Франку, ничего мистического в этом нет: если все члены общества по каким-то причинам начинают испытывать сомнения в легитимности и правильности власти и *внутренне* отвергают ее как модель поведения, она очень быстро уничтожается в своей действительности и общество оказывается в состоянии анархии [9]. Таким образом, несмотря на кажущуюся «эфемерность» общественных сил, непосредственно явленных нам в качестве внутренних переживаний, в рамках того феноменологического подхода, который демонстрирует Франк, можно дать вполне разумное и ясное объяснение влияния этих сил на людей и их способность определять наше будущее. Этот подход в целом оказывается очень плодотворным, здесь формируется совершенно новая модель общества, отличающаяся от упомянутых выше традиционных моделей. К сожалению, Франк не дал в своей книге последовательного развертывания этого нового подхода. Наметив его общую схему, он при решении конкретных проблем общества чаще всего возвращается к убедительно раскритикованному им идеалистическому «универсализму» [2, с. 556–565].

Ни в философии русской эмиграции, ни тем более в главной линии развития советской марксистской философии этот новаторский подход к объяснению и описанию общества не получил дальнейшего развития. Только в конце XX в. в западной и русской философии появились мыслители, которые возродили это перспективное направление. В западной философии это были Г. Марселя, М. Бубера и Э. Левинаса – те мыслители, которые развивали *философию диалога*; в русской культуре еще в позднюю советскую эпоху фундаментальность «диалогизма», как универсальной формы социальных отношений, на примере творчества Ф. Достоевского доказывал М. Бахтин, затем по этому плодотворному пути объяснения культуры и общества пошли

В. Библер и В. Бибахин¹. Однако мы не будем подробнее говорить о развитии этой тенденции в конце XX в., а попытаемся разглядеть ее истоки. Благодаря тому, что Франк очень ясно описал главные принципы нового, «диалогического» подхода к обществу, его первые, еще не вполне явные формы можно обнаружить уже в западной и русской философии первой половины XIX в. Мы рассмотрим русскую версию этой традиции.

Принципиальной точкой отсчета здесь являются «Философические письма» П. Чаадаева, произведение, содержащее ряд новаторских идей и концепций, еще не освоенных исследователями. На первый взгляд кажется, что Чаадаев находится в русле традиционных «универсалистских» воззрений, поскольку он отрицательно относится к обособлению отдельных личностей, отдельных сознаний, и утверждает, что в своей сущности все они соединены в некое «мировое сознание»: «...подобно тому, как в природе всякая вещь связана со всем, что ей предшествует и что за ней следует, так и всякий отдельный человек и всякая мысль людей связаны со всеми людьми и со всеми человеческими мыслями, предшествующими и последующими: и как едина природа, так, по образному выражению Паскаля, и вся последовательная смена людей есть один человек, пребывающий вечно, и каждый из нас – участник работы сознания, которая совершается на протяжении веков» [12, с. 380]. Однако принципиальное отличие позиции Чаадаева от позиций его предшественников-идеалистов заключается в том, что он не признает мировое сознание существующим *прежде и независимо* от отдельных сознаний: *оно постоянно поддерживается в своем существовании совместной деятельностью индивидуальных сознаний, их диалогическим общением*. При этом он

¹ Многие современные исследователи, обращающие внимание на своеобразие этой философской традиции и пытающиеся найти ее истоки в западной, византийской и русской философии [4], предпочитают называть ее не «философией диалога», а «философией Другого». Нам кажется, что такая терминологическая подмена ведет к искажениям сущности этой оригинальной традиции. Философия, делающая акцент на «Другом», нарочито противопоставляет философию самостоятельного «Я», но в этом противопоставлении она становится столь же ограниченной и неполной. По-настоящему плодотворной альтернативой традиционным формам понимания общества и общественных отношений является философия, выдвигающая на первый план диалог «Я» и «Другого», о чем и пишет С. Франк.

обобщает понятие диалога, не ограничивает его содержание только языковым общением индивидов, видит в нем универсальную форму онтологического взаимодействия сознаний на всех уровнях их существования. «Главным средством формирования душ, – пишет Чаадаев, – без сомнения является слово: без него нельзя себе представить ни происхождения сознания в отдельной личности, ни его развития в человеческом роде. Но одного только слова недостаточно для того, чтобы вызвать великое явление всемирного сознания, слово далеко не единственное средство общения между людьми, оно, следовательно, совсем не обнимает собой всю духовную работу, совершающуюся в мире. Тысячи скрытых нитей связывают мысли одного разумного существа с мыслями другого; наши самые сокровенные мысли находят всевозможные средства вылиться наружу; распространяясь, перекрещиваясь между собой, они сливаются воедино, сочетаются, переходят из одного сознания в другое, дают ростки, приносят плоды – и, в конце концов, порождают общий разум» [12, с. 381]. Как мы видим, общий разум (мировое сознание) Чаадаев считает *порожденным* во взаимодействии индивидуальных сознаний, хотя по своей сущности он *предшествует* им! Это противоречие разрешается, если мы учтем, что в данном случае порождение нельзя понимать в обычном смысле, как *генезис*, как появление мирового сознания в некотором процессе, протекающем в эмпирическом мире и в эмпирическом времени. Здесь порождение – это нечто аналогичное эманации неоплатоников, только понятой в обратном смысле – не от высшего начала к низшему, а от низших духовных сущностей к высшей.

Далее Чаадаев пытается конкретизировать эту идею и выстраивает логику, которая является предвосхищением философии диалога, возникшей в XX в.: «...в разумном существе все выдает его затаенную мысль; весь человек целиком общается ближнему, и так происходит зарождение сознаний» [12, с. 382]. Решающим орудием формирования новых человеческих сознаний Чаадаев признает духовное влияние – через слово, жест, эмоцию и т. п. – других людей, достаточно развитых в духовном смысле. Мировое сознание также постепенно формируется через влияния и действия друг на друга индивидуальных сознаний, его «динамический» характер, его зависимость от тех процессов развития, которые протекают в индивидуальных сознаниях и вызываются их взаимодействием, фиксируется Чаадаевым через полагание в качестве его главных элементов не столько статичных *идей*, сколько динамич-

ных *традиций*, складывающихся в процессе взаимодействия отдельных личностей и народов. «А что такое то мировое сознание...? Это не что иное, как совокупность всех идей, которые живут в памяти людей. Для того, чтобы стать достоянием человечества, идея должна пройти через известное число поколений; другими словами, идея становится достоянием всеобщего разума лишь в качестве традиции. Но речь идет здесь отнюдь не только о тех традициях, которые сообщаются человеческому уму историей и наукой: эти традиции составляют лишь часть мировой памяти. А много есть и таких, которые никогда не оглашались перед народными собраниями, никогда не были воспеты рапсодами, никогда не были начертаны ни на колоннах, ни на пергаменте; самое время их возникновения никогда не было проверено исчислением и приурочено к течению светил небесных; критика никогда не взвешивала их на своих пристрастных весах; их влагает в глубину душ неведомая рука, их сообщают сердцу новорожденного первая улыбка матери, первая ласка отца. Таковы всеильные воспоминания, в которых сосредоточен опыт поколений: всякий индивидуум их воспринимает с воздухом, которым дышит. И в этой-то среде совершаются все чудеса сознания» [12, с. 382–383]. Как мы видим, Чаадаев до предела сближает действие традиций в мировом сознании и действие воспитателей (в данном случае родителей) на формирующееся сознание ребенка. Именно такое уравнивание «глобального» и «локального», того, что относится к общественному целому и того, что характеризует отдельную личность, составляет важнейшую особенность того нового подхода к объяснению общества, о котором идет речь.

Здесь остается еще один вопрос, без решения которого указанный подход к обществу не может считаться логичным и непротиворечивым: и Франк, и Чаадаев создавали свои концепции в рамках религиозной философии, поэтому оба рассматривали общество в его духовной сущности в качестве преломления и реализации высшего, божественного бытия. Но божественное бытие, бытие Абсолюта не может пониматься как нечто незавершенное и становящееся, в связи с этим оказывается затруднительным рассматривать общество хотя бы в какой-то степени зависимым от взаимодействия отдельных индивидов. Тем не менее в работе Чаадаева содержится вполне последовательное и логичное решение этой проблемы. Признавая, что первый человек был «вызван из небытия» непосредственно волей и призывом Бога, он утверждает, что все последующие индивиды, имеющие обычное человеческое происхождение, при-

водятся к разумному сознанию уж своими человеческими воспитателями, хотя и через них говорит все тот же голос Бога. «Первый человек не был крикливым ребенком, он был человеком сложившимся, поэтому он вполне мог быть подобен Богу и действительно был Ему подобен: но, конечно, уж вовсе не подобен образу божьему зародыш человека... В день создания человека Бог с ним беседовал и человек слушал и внимал ему: таково истинное происхождение человеческого разума; психология никогда не отыщет объяснения более глубокого. В дальнейшем он частично утратил способность воспринимать голос Бога, это было естественным следствием дара полученной им неограниченной свободы. Но он не потерял воспоминания о первых божественных словах, которые воспринял его слух. Вот этот-то Божественный глагол к первому человеку, передаваемый от поколения к поколению, поражает человека в колыбели, он-то и вводит человека в мир сознаний и превращает его в мыслящее существо. Тем же действием, которое Бог совершал, чтобы извлечь человека из небытия, он пользуется и сейчас для создания всякого нового мыслящего существа. Это именно Бог постоянно обращается к человеку через посредство ему подобных» [12, с. 385].

В концепции Чаадаева каждый новый человек, входящий в мир, формируется через воздействие на него других людей, причем по своей сущности это есть действие Бога, хотя по эмпирической форме оно затемнено и искажено из-за того, что преобразовано в форму человеческого разума. Чаадаев резко возражает против «школьной мудрости» (традиционной рационалистической философии), которая полагает разум человека неизменным и полностью подобным разуму первого человека, созданного Богом. Он настаивает на *радикальной изменчивости* человека и его разума в истории, и эта изменчивость связана как раз с попытками человека полностью воплотить в себе разум Бога. В результате, действие Бога в сфере человеческого бытия оказывается не прямым, а преломленным через субъективный разум отдельных индивидов и их свободную волю. Это значит, что мы никогда не знаем и не можем знать Бога как такового, мы всегда знаем и обнаруживаем в себе его субъективно-человеческий «образ», который не только может, но и должен изменяться, развиваться, стремясь к полноте выражения своего прообраза. Фактически, в концепции Чаадаева Бог становится полноправным и даже главным участником того диалога, который ведут между собой люди, формируя в себе свои индивидуальные сознания и выстраивая на их основе

общее им всем мировое сознание. При этом Бог никак не подавляет человека, поскольку во всей своей полноте он недостижим, остается загадочной глубиной духовной жизни, в реальном диалоге от его имени выступает только его несовершенный человеческий «образ», создаваемый людьми, наиболее полно воспринявшими и понявшими его Слово, звучащее в Откровении. Фактически, именно эти люди, великие «толкователи» божественного Слова, выступают главными участниками того нескончаемого диалога, который ведут люди всю свою жизнь. Целью этого диалога является все более полное и адекватное понимание Слова всеми его участниками, всеми людьми, только в этом процессе осуществляется движение каждого к совершенству, которое выражается в двух противоположных тенденциях: все более полном постижении себя и своей самобытности и все более полном слиянии всех в форму единства, в мировое сознание.

Такое понимание Бога и его участия в диалоге всех сознаний противоречит традиционной церковной религиозности, и Чаадаев прямо отвергает эту традиционную религиозность, предрекает новый религиозный *переворот*, который должен сделать наши отношения с Богом более правильными и который полностью подобен перевороту, осуществленному в свое время Христом: «...надо обнаружить то, чем действительно жив человеческий род: надо показать всем таинственную действительность, которая скрывается в глубине духовной природы и которую пока еще усматривают только при некотором особом озарении. Лишь бы не быть слишком исключительным, мечтательным, или схематичным, а главное – лишь бы говорить с веком языком века, а не устарелым языком догмата, ставшим непонятным, и тогда, без всякого сомнения, успех обеспечен, – именно в наше время, когда и разум, и наука, и даже искусство страстно рвутся навстречу новому нравственному перевороту, как это было и в великую эпоху Спасителя» [12, с. 435–436].

Чаадаев отвергает церковную религиозность за ее формализм и настаивает на том, что смысл учения Иисуса Христа заключался «вовсе не в составленной церковью книге» (Новом Завете), а в том примере жизни и общения, который он оставил. «Мог ли он полагать, что эта книга увековечит его учение на земле? Конечно, не такова была его мысль. Он хотел сказать, что после него явятся люди, которые так вникнут в созерцание и изучение его совершенств, которые так будут преисполнены его учением и примером его жизни, что нравствен-

но они составят с ним одно целое; что эти люди, следуя друг за другом из поколения в поколение, будут передавать из рук в руки всю его мысль, все его существо: вот что он хотел сказать и вот именно то, чего не понимают. Думают найти все его наследие в этих страницах, которые столько раз искажены были различными толкователями, столько раз сгибались по произволу» [12, с. 438]. Но, отрицая значимость мертвого слова «церковной книги», Чаадаев еще раз в заключение всей своей работы подчеркивает значение *живого слова*, «которое видоизменяется по временам, странам и лицам и пребывает всегда тем, чем оно должно быть; которое не нуждается ни в разъяснениях, ни в толкованиях, подлинность которого не требует защиты на основе канонов» [12, с. 439]. Только живое слово живого диалога людей способно формировать их сознания, спланировать их социальное единство и постепенно являть в их совместном бытии истину Слова Божьего.

Чаадаева поистине можно назвать родоначальником своеобразной религиозной философии диалога в русской мысли. Его идеи не остались незамеченными, наиболее явно их отражение присутствует в концепциях общества, которые создавали славянофилы. А. Хомяков в статье «О старом и новом» (1839) усматривал в качестве самого ценного в древнем бытии России именно особый, проникновенный и гибкий характер частных отношений между людьми: «Наша древность представляет нам пример и начала всего доброго в жизни частной, в судопроизводстве, в отношении людей между собою; но все это было подавлено, уничтожено отсутствием государственного начала, раздорами внутренними, игом внешних врагов» [10, с. 213]. Еще более резко социальное устройство русского народа и социальное устройство западных народов противопоставлял И. Киреевский, непосредственно отвечая на статью Хомякова. Поскольку в основе исторического развития западных народов лежал принцип завоевания и подчинения, западное общество было вынуждено постоянно заниматься разрешением неразрешимого противоречия между свободой индивида и формой властного, принудительного единства, необходимого для существования общества. Неразрешимость этого противоречия отразилась и в несовместимости двух моделей общества, отдававших предпочтение либо индивиду и его свободе, либо единству, отрицавшему существование личности. В статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852) Киреевский описывает происхождение русской государственности «из спокойного развития национальной жизни и национального

самосознания, где господствующие религиозные и общественные понятия людей, воплощаясь в бытовых отношениях, естественно вырастают и крепнут и связываются в одно общее единомыслие, правильно отражающееся в стройной цельности общественного организма» [7, с. 166]. Развитие русского государства в этой модели предстает как процесс *диалогической самоорганизации*, в которой отдельные личности выступают исходными активными элементами, хотя и не приобретают того абсолютно первичного значения, какое имеют в либеральной (индивидуалистической) модели общества: «Видишь бесчисленное множество маленьких общин, по всему лицу земли Русской расселенных и имеющих, каждая на известных правах, своего распорядителя, и составляющих, каждая, свое особое согласие, или свой маленький мир: эти маленькие миры или согласия сливаются в другие, большие согласия, которые, в свою очередь, составляют согласия областные и, наконец, племенные, из которых уже слагается одно общее, огромное согласие всей Русской земли, имеющее над собою Великого Князя всея Руси, на котором утверждается вся кровля общественного здания, опираются все связи его верховного устройства» [7, с. 203].

При таком характере устройства русского общества его законы резко отличались от системы формального права западного общества; «выходя из двух источников: из бытового предания и из внутреннего убеждения, они должны были, в своем духе, в своем составе и в своих применениях, носить характер более внутренней, чем внешней правды, предпочитая очевидность существенной справедливости – буквальному смыслу формы; святость предания – логическому выводу; нравственность требования – внешней пользе» [7, с. 204]. Это означало, что русское общество осуществляло особую систему духовно-нравственного единства личностей, не подавлявшего их свободу, но как бы органически трансформирующего эту свободу в единство свободной общественной деятельности.

Понятно, что такое изображение истории русской государственности является идеализацией, и хотя Киреевский верит, что в какие-то эпохи эта модель все-таки была реальной, он не утверждает, что она сохранилась и имела существенное значение в последующей истории. Тем не менее он настаивает, что внутренние основы для возрождения и укрепления такой организации сохранились в русском народе, и только на пути реализации этой возможности Россия достигнет подлинного расцвета и покажет пример плодотворного общественного развития всем народам.

Естественной политической формой такой организации общества Киреевский, как и остальные славянофилы, считает монархию, в рамках его социальной философии только эта форма является естественной и органичной для России. Но в этом аспекте его воззрений еще более заметно расхождение теоретического идеала и реальности. Тот образ монархии, который он создает в своих работах, имеет весьма мало общего с реальной русской монархией, здесь мы видим рождение модели *народной монархии* [5], в гораздо более прямом, сущностном смысле реализующей идеал *народного правления*, чем западная идея демократического устройства общества в форме республики. В наиболее радикальной форме идеал народной монархии Киреевский изложил в работе «Записка об отношении русского народа к царской власти» (1855), оставшейся в рукописи и, вероятно, не имевшей шансов на публикацию при жизни мыслителя. Здесь в качестве основ власти русского монарха Киреевский называет традиционные чувства любви к Отечеству и к Святой Православной церкви, но при этом добавляет к ним и «любовь к законности», которая, очевидно, трудно согласуется с предполагаемыми в идее монархии абсолютностью и неограниченностью власти. В логике рассуждений Киреевского этот принцип оказывается конкретным раскрытием принципа «народности» в устройстве русского государства, он считает, что любовь народа к царю немыслима вне его любви к закону: «В народе же самая любовь к Царю есть собственно остаток прежнего уважения к закону, так что если последнее совсем исчезнет, то и первое поколеблется» [7, с. 50–51]. Нужно добавить, что, конечно же, в этом контексте «закон» нужно понимать не в западном формально-юридическом смысле, а в смысле того внутреннего, духовного идеала правды и справедливости, который Киреевский обозначил как основу русской общественной жизни в статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России». Если монарх сумеет осознать эту главную основу своего правления и будет стремиться к ее все более полному воплощению в общественной жизни, то его власть по-настоящему отразит чаяния народа и по мере укрепления общественных институтов, выражающих этот идеал правды, как бы «растворится» в них, в окончательном порядке «законности». Для «правильной» монархии это даже должно стать окончательной *целью*: «...конечная цель развития законности в России, где самодержавие само собою и заметно исчезнет в твердости общего порядка, – не только не противно воле Самодержца русского, но, без малей-

шего сомнения, составляет самую главную мысль и постоянную цель всех его трудов и забот о благе и устройстве государственном» [7, с. 55].

Главное понятие богословской и философской системы А. Хомякова, понятие соборности, также несет в себе принципиальный «диалогический» смысл: оно описывает такое взаимоотношение человеческих личностей друг с другом и с Богом, в котором, при приоритете целого, отдельные личности остаются значимыми и в определенном смысле равными целому. Последнее наиболее наглядно проявляется в образах святых, которые воплощают в себе все человечество в его предстоянии перед Богом и в единстве с Богом. В своем определении Церкви как мистического единства всех верующих с Богом Хомяков противопоставляет внешнее единство, характерное для западного общества и для западной церкви, и единство внутреннее, живое, органическое, которое он приписывает православной церкви: «Единство Церкви следует необходимо из единства Божьего, ибо Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати. Дается же благодать и непокорным, не пользующимся ею (зарывающим талант), но они не в Церкви. Единство же Церкви не мнимое, не иносказательное, но истинное и существенное, как единство многочисленных членов в живом теле» [11, с. 5].

Впрочем, в отличие от Чаадаева, который утверждал, что Бог вступает в диалог с человеком не непосредственно, а через своих пророков, оставляя для людей некоей непостижимой глубиной в их духовной жизни, Хомяков предполагает прямое действие божественной благодати в земном единстве Церкви. Это делает затруднительным полноценное обоснование самостоятельности и свободы отдельной личности по отношению к «диктату» благодати. Пожалуй, только в учении о взаимной молитве «диалогическая» природа хомяковской соборности (церковного единства) выступает во всей ясности, причем она оказывается не столько эмпирически-реальным единством, сколько мистическим, выводящим нас к «диалогу» через Бога с умершими и еще не рожденными: «...всякий, молясь, просит всю Церковь о заступлении, не так как будто бы сомневался в заступничестве единого ходатая Христа, но в уверенности, что вся Церковь всегда молится за всех своих членов. Молятся за нас все ангелы, и апостолы, и мученики и праотцы, и всех высшая Мать Господа нашего, это святое единение есть истинная жизнь Церкви... Так же как каждый из нас требует молит-

вы от всех, так и он всем должен своими молитвами, живым и усопшим и даже еще не рожденным; ибо, прося, чтобы мир пришел в разум Божий (как мы просим со всей Церковью), просим не за одни, настоящие поколения, но и за те, которые Бог еще вызовет к жизни» [11, с. 19].

В понимании устройства общества и государства Хомяков близок к идее «народной монархии», наиболее полно выраженной Киреевским. Это проявляется, например, в его попытках найти в истории России эпохи, в которые власть русских царей соответствовала описанному Киреевским идеалу. В качестве такой эпохи он выделяет прежде всего 13-летний период правления Ивана Грозного (1547–1560 гг.), когда царь приблизил к себе священника Сильвестра и воеводу Алексея Федоровича Адашева и правил, слушая их советы, в которых, согласно Хомякову, выступала воля народа: «...в продолжение 13 лет благодетельствовал он <Иван Грозный> России не потому, что любил добро, но потому, что понимал славу и, так сказать, художественную красоту добра на престоле... Это время было временем доброго совета» [10, с. 243, 245]. Вторым примером согласия и гармонии монархической власти и единой воли народа он считает правление сына Ивана Грозного Федора Иоанновича: «Если государь правдолюбивый ищет доброго совета, добрый совет является всегда на его призвание» [10, с. 253]. Вновь мы видим существенную идеализацию государственных форм, которые очень трудно признать совершенными.

В книге о Хомякове Н. Бердяев назвал монархический идеал славянофилов «анархическим» [6, с. 118]. Это определение чаще всего понимается как метафорическое, а не буквальное, однако если мы внимательно проанализируем основания классической формы анархической концепции общества, созданной М. Бакуниным, то мы увидим буквальное совпадение его философской модели общества с моделью славянофилов. Здесь важно правильно понять истоки концепции Бакунина. Обычно в качестве главного истока видят философию Гегеля, однако, по нашему мнению, таким истоком является позднее религиозно-философское учение И.Г. Фихте [1]. В своем позднем учении Фихте претендовал на восстановление истинного христианства, которое было искажено в церковной традиции. Главное в его версии истинного христианства – это понимание Бога как внутренней сущности человека. Это означает, что в последовательном развитии человечества в истории все люди в конце концов явят себя как «земные боги», как совершенные земные воплощения Бога-Отца. Но общество таких «земных

богов» будет устроено совершенно иначе, чем наше общество, состоящее из несовершенных людей. Совершенные люди будут относиться друг к другу только с любовью и добровольным признанием, зло будет устранено из их отношений, и это будет означать, что для них перестанет быть необходимой внешняя репрессивная и дисциплинирующая инстанция государства. Это будет общество, основанное на свободе и любви, без каких-либо форм насилия и принуждения. Это и есть идеал анархического (безвластного) устройства общества. Бакунин приходит к нему в точном соответствии с идеями Фихте и даже иногда (в письмах) с прямыми ссылками на Фихте. Из философии Гегеля такое представление об идеальном обществе вывести очень трудно, если не невозможно, ведь Гегель полагает отношения между людьми глубоко антагонистическими по своей сущности (пример чего дает диалектика Раба и Господина в «Феноменологии духа»). Именно поэтому социальное единство, необходимое для правильного развития духа, Гегель мыслит только в форме государства, которое выступает адекватной формой Абсолютного духа и никогда не может исчезнуть в истории.

Фихтевское добровольное, любовное признание одного человека другим, прямо противоположное по своему смыслу гегелевской смертельной борьбе за признание [3], является, вероятно, самым глубоким истоком того «диалогического» понимания общества, о котором идет речь. Особенно явно его влияние чувствуется в социальных построениях славянофилов и в понятии соборности Хомякова. Идеи Фихте повлияли на многих русских мыслителей, в социальной философии которых присутствуют очевидные элементы анархизма, являющегося, по сути, разновидностью рассматриваемого нами «диалогического» понимания общества. Эту анархическую тенденцию, а значит, и «диалогическое» понимание общества, можно найти в работах Ф. Достоевского, В. Соловьева, Л. Толстого и многих других русских мыслителей XIX – начала XX в. В окончательном виде эту форму социальной философии выразил С. Франк в книге «Духовные основы общества», о чем уже шла речь выше.

В самом конце XX в., в работах Библера и Бибикина указанная «диалогическая» модель общества снова привлекла к себе внимание, но теперь она пришла в русскую мысль из сочинений западных мыслителей, которые развивали философию диалога в 1950–1970-е гг. Ни Библер, ни Бибикин не упоминают в явной форме на наличие такого рода идей в нашей собственной истории.

Пришло время восстановить справедливость: необходимо признать наличие весьма капитальной и проработанной «диалогической» традиции понимания общества в русской философии XIX в.

Литература

Исследования

1. *Евлампиев И.И.* Истоки и смысл русского анархизма // Вопросы философии. 2018. № 4. С. 5–15.
2. *Евлампиев И.И.* История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: РХГА, 2020.
3. *Евлампиев И.И.* «Труд раба» и «труд гения»: социально-исторические идеи Гегеля и Фихте в контексте философии XIX–XX веков // *Verbum*. Вып. 20: Протестантская этика труда и формирование нравственного самосознания европейского индивида. Псков: ПсковГУ, 2018. С. 89–128.
4. *Маковецкий Е.А.* Триадология и философия Другого: перспективы диахронического анализа // Вече. Ежегодник русской философии и культуры – 2021. СПб.: С.-Петербургское философское общество, 2021. С. 25–36.
5. *Матвеева И.Ю., Евлампиев И.И.* Петр I и Пугачев: зарождение идеи «народной империи» в творчестве А.С. Пушкина // Соловьевские исследования. 2022. Вып. 3(75). С. 123–139.

Источники

6. *Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. Томск: Водолей, 1996.
7. *Киреевский И.В.* Духовные основы русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2007.
8. *Франк С.Л.* Духовные основы общества. М.: Республика, 1992.
9. *Франк С.Л.* Проблема власти (Социально-психологический этюд) // Франк С.Л. Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. СПб., 1910. С. 130–145.
10. *Хомяков А.С.* Всемирная задача России. М.: Институт русской цивилизации, 2008.
11. *Хомяков А.С.* Церковь одна // Хомяков А.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2: Работы по богословию. М.: Московский философский фонд, 1994. С. 5–23.
12. *Чаадаев П.Я.* Философические письма // Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. В 2 т. М.: Наука, 1991. Т. 1. С. 320–440.

Igor I. Evlampiev

Social philosophy as a philosophy of dialogue. On a certain tradition of Russian thought in the 19th-20th centuries

Abstract. This article examines the tradition of a "dialogical" understanding of society in Russian philosophy as an alternative to social models explaining society either from independent individuals (liberalism) or from the priority of the whole (Hegelian and Marxian models). P. Chaadaev expressed the idea that the basis of social being of people and their common (world) consciousness is a continuous live dialogue, realized both in explicit, discursive form (through language) and in implicit, intuitive form (through gesture, intonation, silence, etc.). This tendency can also be seen in the social philosophy of A. Khomyakov and I. Kireevsky, who claimed that the Russian state, in contrast to the Western, arose naturally from the elementary, everyday dialogical relations of people. Khomyakov's idea of Sobornost and his idea of unity of people in mystic Church also have dialogic sense. The final form of the "dialogical" model of society in Russian philosophy was given by S. Frank in his book "The Spiritual Foundations of Society". Society is understood in a similar way in the tradition of Russian anarchism, which is presented in the works of M. Bakunin, F. Dostoevsky and L. Tolstoy. The analysis of Russian anarchism reveals a Western source of the dialogic tradition in Russian philosophy, which is the concept of mutual social recognition of individuals in the philosophy of J. Fichte.

Keywords: philosophy of dialogue, models of society, P.Ya. Chaadaev, A.S. Khomyakov, I.V. Kireevsky, S.L. Frank, J. Fichte.

Evlampiev Igor Ivanovich – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

Е.Е. Михайлова

Т.Н. ГРАНОВСКИЙ КАК СУБЪЕКТ КУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА

Аннотация. Т.Н. Грановский представлен как субъект культурного диалога между современностью и прошлым. Историк-медиевист, профессор Московского университета середины XIX в., Грановский проявлял две уникальные способности – исследовательскую и дискурсивную. Как исследователь истории, он умел нащупывать закономерности событий прошлого, которые определяли настоящее. Как оратор, он доносил мысль о том, что история есть некая дисциплина, которая погружает читателя в собственную культуру, т.е. дает простор для самоидентификации. Вернувшись в Московский университет после научной заграничной стажировки, Грановский – молодой ученый, полный сил и энергии, жаждущий поделиться знаниями – столкнулся с тем, что студенты обучались без интереса и мотивации, будучи задавленными высокой платой за обучение и жестким регламентом жизни. Показано, что культурная дистанция и отчужденность были довольно быстро преодолены благодаря обоюдной открытости к диалогу. Прозорливость профессора, рассказывающего про историю как про современность, а также готовность молодых людей к знаниям и позитивным переменам сделали обучение эффективным. Своими строгими аргументами, актуальными историческими аналогиями и академическим красноречием Грановский вселял в умы слушателей надежду на лучшую жизнь, формировал их активную гражданскую позицию. На примере анализа жизни и творчества Грановского сделан вывод о том, что критическая рефлексия и ораторское мастерство преподавателя университета могут стимулировать пробуждение научных и общественных интересов молодого поколения.

Ключевые слова: Т.Н. Грановский, история, культура, диалог, профессор, студент.

Михайлова Елена Евгеньевна – доктор философских наук, профессор кафедры психологии и философии Тверского государственного технического университета.

Актуальность темы заключается в том, что жизнь и творчество профессора Московского университета середины XIX в. Тимофея Николаевича Грановского демонстрирует две уникальные способности, не утратившие свою актуальность и сегодня. Как исследователь истории Грановский умел нащупывать закономерности событий прошлого, которые «работают» и в настоящем. Как оратор, он доносил до своих слушателей мысль о том, что история есть некая дисциплина, которая погружает читателя в собственную культуру, т.е. дает простор для самоидентификации. Хотя никогда нельзя переносить что-то общее на каждого, все-таки следует высказать следующее суждение: пример Грановского единичен и в тоже время отражает общий уровень академической культуры пореформенной России, т.е. эпохи турбулентности и ожидания перемен. Умение критически мыслить и владеть языковыми средствами для донесения своей позиции – эти два обстоятельства важны сегодня и для теоретиков, и для преподавателей высшей школы.

Отмеченные входящие обстоятельства во многом определяют устойчивый интерес к творчеству Грановского со стороны исследователей разных направлений социально-гуманитарного склада мышления. Философы анализируют западническо-либеральные суждения Грановского о важности обновления национальных традиций исключительно путем реформ (Е.С. Косарская, Е.О. Ковалева); историки считают, что критическая рефлексия профессора помогает стать посредником между современностью и прошлым (А.Я. Гуревич, Е.Е. Михайлова, И.Н. Сиземская); теоретики высшей школы причисляют Грановского к уникальным риторам, способным эффектно воздействовать на аудиторию (Л.И. Колесникова) [1–4; 6].

Имя Грановского справедливо связывается исследователями с двумя историческими контекстами. Первый эпизод касается расцвета Московского университета, когда попечителем учебного округа был генерал-губернатор, меценат, граф Сергей Григорьевич Строганов; второй – связан с уникально широким распространением салонной культуры Москвы 1840-х гг. Вот как пишет про Москву той поры историк и философ К.Д. Кавелин в своей статье о Грановском: «Никогда, ни прежде, ни после, не было у нас сосредоточено в одном пункте столько образованности, ума, талантов, знания. Москва была в сороковых годах центром умственного движения в России, к которому, прямо или косвенно, примыкало почти все замечательное в ней в умственном и научном мире» [9, с. 1075].

Выходец из среднепоместных дворян Орловской губернии, Грановский закончил юридический факультет Санкт-Петербургского университета. В дальнейшей жизни случилось так, что он сменил локацию и переехал в Москву. Там он вошел в круг писателя и публициста Николая Владимировича Станкевича и стал его искренним другом. Об этом свидетельствуют слова Герцена, который называет Грановского «ближайшим другом Станкевича, наиболее родным ему всем существом своим» [7, с. 354]. Не удивительно, что именно Станкевич представил Грановского самому графу Строганову. Тонкий знаток человеческих натур, попечитель Московского учебного округа сразу почувствовал в молодом человеке сильный интеллектуальный стержень, столь нужный для развития его родного детища – университета. В итоге Строганов организовал Грановскому стажировку за границу, в Берлинский университет с целью подготовки к получению профессорского звания по кафедре всеобщей истории в Московском университете. Так все и получилось: по возвращении из Берлина в 1839 г. и до своей скоропостижной смерти в 1855 г. Грановский проработал в Московском университете.

Для того чтобы вплотную подойти к проблематике субъекта культурного диалога, остановимся на двух статьях о Грановском – К.Д. Кавелина и В.О. Ключевского.

Что касается Кавелина, то в 1840–1850-е гг. с Грановским его связывали профессиональные и дружеские отношения. Оба были преподавателями Московского университета, оба входили в кружок Станкевича–Белинского–Герцена, оба были желанными посетителями салонов Е.П. Елагиной, Д.Н. Свербеева и других интеллектуальных мест Москвы. Для Кавелина близость взглядов на историю и схожие общественно-политические убеждения оказались настолько сильными, что до конца жизни он с пиететом относится к памяти рано умершего друга. В частности, Кавелин написал статью «Т.Н. Грановский» в 1866 г. (спустя одиннадцать лет после смерти соратника), разместив ее в четвертом томе журнала «Вестник Европы». А спустя шесть лет посвятил памяти Грановского один из своих серьезных концептуальных трудов «Задачи психологии» (1872).

С презентативной точки зрения, статья Кавелина «Т.Н. Грановский» посвящена выходу в свет второго издания сочинений Грановского (М., 1866). Если брать во внимание содержательную сторону, то здесь Грановский рисуется как символ пробуждения литературных и научных интересов в России середины XIX в. Для Кавелина его друг молодости стал своеобразным мос-

тиком между устаревшими описательными приемами истории и «первыми попытками самостоятельного критического отношения к нашему прошедшему и настоящему» [9, с. 1077]. Позже эту мысль повторит и Ключевский, говоря, что имя Грановского можно считать «символом общественного возрождения, совершаемого переработкой слова науки и дела жизни» [10, с. 299].

Грановский оказался профессором Московского университета в весьма непростые времена, окрашенные жестким регламентирующим режимом Николая I и Крымской войной 1853–1856 гг. Его аудитория – студенты университета, вольные слушатели и посетители публичных лекций – представляла собой людей, уставших от силы регламента и от военных неудач. Желавшие получить образование молодые люди стремились к стабильности и определенности своей жизни. Грановский в какой-то мере дал им эту возможность. От него веяло новыми знаниями и оптимизмом. «Чуждый однородности и исключительности, Грановский был не столько ученым и педагогом, сколько художником на кафедре», – пишет Кавелин [9, с. 1075–1076]. Слушателей поражала не столько его способность к последовательной аргументации (в университете таких мастеров было немало), сколько изящное и глубоко прочувственное изложение материала. Начитанность, память, вкус, даже изысканная наружность, по наблюдениям Кавелина, – все это делало Грановского самым выразительным человеком в университете и в московских литературных салонах.

Статья В.О. Ключевского «Памяти Т.Н. Грановского» была впервые напечатана в 1905 г. в газете «Русские ведомости». Ключевский оценивается исследователями как историк, тонко чувствующий культурную дистанцию между прошлым и современностью [5]. В этом и состоит особая ценность статьи Ключевского, приуроченной ко дню памяти Грановского, спустя пятьдесят лет со дня его смерти.

Сам наделенный немалым красноречием и художественным вкусом, Ключевский образно описывает значение личности Грановского: «Грановский преподавал науку о прошедшем, а слушатели выносили из его лекций веру в свое будущее, ту веру, которая светила им путеводной звездой среди самых беспросветных ночей нашей жизни. Лекции Грановского о Греции и Риме, о феодальном средневековье воспитывали деятельную любовь к русскому Отечеству» [10, с. 298]. В оценке Ключевского Грановский выглядит субъектом культурного диалога в разных его проявлениях. Он был посредником, с одной стороны, между историческим прошлым и современностью, с дру-

гой, между наукой и обществом. «Грановский завязал ту внутреннюю духовную связь между Московским университетом и обществом, которая крепка доселе и для обоих стала старозаветной традицией», – пишет Ключевский [10, с. 299].

Предметно занимаясь историей средних веков, Грановский со всей силой своего общественного и нравственного накала обращал внимание слушателей на противоречия жизни в родном отечестве. «Но русская история стояла вокруг Грановского со всеми своими тяжелыми условиями, над которыми поработали века. От этой истории, точнее, от действительности, ею созданной, невозможно было укрыться в академическую келью: она вторгалась в каждое независимое личное существование со своими грубыми требованиями», – тонко подмечает Ключевский [10, с. 299]. В таких условиях Грановский смог говорить об истории как о современности.

Смысл своего профессорского дела Грановский видел в воспитании у молодых людей понимания научного знания как общественной силы. «Нужно было действовать не только на мысль, но и на *настроение* и готовить деятелей для будущего. Грановский смотрел на свою аудиторию как на школу гражданского воспитания» [10, с. 300]. По наблюдениям Ключевского, Грановский умел сочетать несочетаемое – сухость аргументов и художественную возвышенность. Такой дискурсивный прием давал возможность молодым людям воспринимать исторические конструкции, которые рисовал профессор, и одновременно учитывать уроки истории, обретая идею долга и ответственности перед обществом. Ключевский справедливо подмечает, что чиновники николаевского режима чувствовали смутную тревогу и «запах революции», исходящие от высказываний и действий Грановского. Даже выдвигает предположение, что именно поэтому любимцу публики долго не давали должность декана, старались держать как можно дольше на дистанции от студентов. Лекции Грановского, всколыхнувшие московское общество, оказались настолько популярными, что администрации пришлось пойти на крайнюю меру: приостановить практику проведения публичных университетских встреч с вольнослушателями и горожанами.

Чтобы проиллюстрировать суждения, высказанные о Грановском историками Кавелиным и Ключевским, обратимся к сочинениям самого автора. Примечательно, что на публичных лекциях 1851 г. Грановский в качестве анализа взял четыре характеристики исторических личностей, подбор которых выглядел, на первый взгляд, весьма странным: Тамерлан, Алек-

сандр Македонский, Людовик IX и Фрэнсис Бэкон. Согласно выбору Грановского, у этих людей есть одно общее сходство: звание «великие люди» было им дано современниками и утверждено потомствами [8, с. 341]. Именно поэтому они «являются нам откровениями целого народа и целой эпохи» [8, с. 342].

Тамерлан – предводитель кочевников, покоритель народов – столкнулся с силою «крепкого, христианского, образованного государства». В довольно патриотичной оценке Грановского, уроком монгольского нашествия является то, что Россия не стала культурой, которая платит гнетом за гнет. Со временем, на протяжении трехсот лет, в этой части истории человечества вступил в силу фактор неизбежного взаимопроникновения культур. «Христианское государство вносит в юрты дикарей истинную веру и неразлучные с нею образованность и гражданственность» [8, с. 352].

Александр Македонский – любимец судьбы, по выражению Грановского. Судьба дала ему совершить всемирно-исторический подвиг объединения Запада с Востоком, но при этом рано свела с поприща, чтобы сохранить в памяти народа поэтический образ юноши-полководца, жаждущего познания целого мира [8, с. 369].

Людовик IX – король Франции, идеал средневековой доблести и организованности, участник седьмого и восьмого крестовых походов, но при этом не любивший войну. Всеми своими деяниями он готовил почву для будущей монархии Людовика XIV, подобно средневековым зодчим, «которые завещали новому времени недостроенные, полные таинственной и чудной красоты, готические соборы» [8, с. 384].

Фрэнсис Бэкон – лорд-канцлер и пэр Англии, укрывшийся от придворных интриг в науку, в числе первых занялся преодолением схоластики. «Ему первому пришла мысль о построении всех знаний в одну органическую науку», – пишет Грановский [8, с. 398]. Благодаря ему образованность стала необходимым условием сознательно-нравственной жизни государства в целом и каждого человека. «Наука Запада есть естественное добро, которое он может передать России... Наше дело увеличить эти сокровища достойными вкладами русской мысли и русского слова» [8, с. 398].

Описанный выше пример ярко иллюстрирует способности Грановского как ученого и ратора: в первом случае – двигаться в русле последовательной аргументации, где все суждения и умозаключения обоснованы и не вызывают сомнений, во втором – находить яркие дискурсивные характеристики прошлого

го, столь нужные для поддержания духа современных слушателей. Тамерлан, в замыслах русского профессора, символизирует неизбежность коммуникаций и взаимовлияния культур; Александр Македонский – имманентное стремление человечества к идеалу познания; Людовик IX – потребность в нравственном благоустройстве общества; а Бэкон – ум и философию. В интеллектуальных и художественных построениях Грановского эти четыре имени сливаются в один диалог между прошлым и настоящим, содержательно говорящий о том, как важны для человечества коммуникации, познание, правильное общественное устройство, учитывающие интересы всех слоев населения, а также нравственность и философия.

В качестве выводов можно обобщить основные суждения о Грановском как субъекте культурного диалога. Вернувшись из научной командировки в Германии, молодой профессор застал времена, в которые полицейский регламент организации общества при Николае I и поражение в Крымской войне на какое-то время придавили позитивное отношение к жизни у студенческой молодежи и вольнослушателей, усилили тревожность и неуверенность общества. Своими строгими аргументами, актуальными историческими аналогиями и академическим красноречием Грановский вселял в умы слушателей надежду на лучшую жизнь, формировал их активную гражданскую позицию.

Трудно сказать, осознавал ли Грановский груз ответственности, чувствовал ли себя медиатором между культурами прошлого и настоящего. Но хотелось бы в это верить, тем более что воспоминания Кавелина и Ключевского, приведенные выше, отражают подобное осознание Грановским своей личной ответственности и пользы. В текстах Грановского демонстрируется принцип изучения истории «изнутри», т.е., по словам современного историка-медиевиста А.Я. Гуревича, «выявление имманентной позиции самих участников исторического процесса, их отношения к жизни, их ментальностей и систем ценностей» [1, с. 616].

Литература

Исследования

1. *Гуревич А.Я.* Двойкая ответственность историка // Гуревич А.Я. История – нескончаемый спор. М.: Рос. гос. гуманит. ун-т, 2005. С. 601–621.
2. *Колесникова Л.И.* Образ преподавателя высшей школы и его роль в

- жизни студентов // Вестник университета Российской академии образования. 2021. № 4. С. 4–13.
3. *Косарская Е.С., Ковалева Е.О.* Спор славянофилов и западников о преемственности традиций и его рецепция в пореформенной России // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2018. № 3. С. 108–119.
 4. *Михайлова Е.Е.* Диалогичность философии истории русского позитивизма и современность // Соловьевские исследования. 2017. № 2 (54). С. 151–159.
 5. *Михайлова Е.Е.* В.О. Ключевский: понимание культурной дистанции // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2012. № 1–2. С. 134–140.
 6. *Сиземская И.Н.* Идея цикличности как парадигма объяснения исторической реальности // Философские науки. 2019. № 62 (8). С. 33–48.

Источники

7. *Герцен А.И.* Былое и думы. В 2 т. Т. 1. Ч. 4: Москва, Петербург и Новгород. М.: СЛОВО/SLOVO, 2001. С. 329–531.
8. *Грановский Т.Н.* Четыре исторические характеристики // Полн. собр. соч. Т.Н. Грановского. Т. 1. М.: Изд. М.Ф. Мертца, 1905. С. 341–412.
9. *Кавелин К.Д.* Т.Н. Грановский // Кавелин К.Д. Собр. соч. В 4 т. Т. 3: Наука, философия и литература. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1899. С. 1077–1079.
10. *Ключевский В.О.* Памяти Т.Н. Грановского (умер 4 октября 1855 г.) // Ключевский В.О. Сочинения. В 9 т. Т. VII: Специальные курсы. М.: Мысль, 1989. С. 298–302.

Elena E. Mikhailova

T.N. Granovsky as a subject of cultural dialogue

Abstract. T.N. Granovsky is presented as a subject of the cultural dialogue between the present and the past. A medieval historian and professor at Moscow University in the mid-nineteenth century, Granovsky displayed two unique abilities – research and discursive. As a researcher of history, he was able to discern the patterns of past events that defined the present. As an orator, he conveyed the idea that history is a kind of discipline that immerses the reader in his own culture, i.e., gives room for self-identification. Returning to Moscow University after a scholarly internship abroad, Granovsky, a young scholar full of energy, eager to share his knowledge, found his students uninterested and unmotivated, crushed by high tuition fees and the rigid rules of life. Cultural distance and alienation were shown to be overcome rather quickly through a mutual openness to dialogue. The insight of

the professor, telling the story as if it were contemporary, and the willingness of young people to learn and to make positive changes made for effective learning. With his rigorous arguments, relevant historical analogies and academic eloquence, Granovsky instilled hope for a better life in the minds of his students and formed their active citizenship. By analyzing Granovsky's life and work, we conclude that the critical reflection and oratory skills of a university teacher can stimulate the scientific and social interests of the younger generation.

Keywords: T.N. Granovsky, history, culture, dialogue, professor, student.

Mikhailova Elena Evgenievna – Doctor of Philosophical Sciences, Professor of Psychology and Philosophy, Tver State Technical University.

В.М. Соловьев

МЕРАБ МАМАРДАШВИЛИ: «У КАЖДОГО ТЕМНОТА СВОЯ»

Аннотация. В статье рассматриваются основные положения философии культуры М.К. Мамардашвили. Показывается, что ему в одинаковой мере были чужды как марксистский партийно-классовый подход, так и абсолютизация общечеловеческих ценностей, поскольку он усматривал в них претензию на монополию единственно верного мнения. Главным философским инструментом Мамардашвили было вопрошание. Применяя этот прием, он демонстрировал его универсальность и эффективность в познании как культуры, так и мира в целом. Философ исходил из того, что, располагая даже первичной данностью отпущенного человеку сознания, можно удостоверить свое присутствие в бытии и получить определенные ответы на самые сложные конкретные и абстрактные вопросы. В статье акцентировано внимание на тех ключевых моментах в творческом наследии мыслителя, которые могли бы стать интеллектуальными метафорами современного общества. Однако, при всей их актуальности, сегодня они, к сожалению, мало востребованы. Как носитель метафизического бунта, Мамардашвили не сглаживал острые углы, не смягчал негатив, а называл вещи своими именами, доказывая, что превыше всего для него являются идеалы гуманизма. Именно они заполняют те «пустые места» в пространстве культуры, в которых рождаются зло и «нигилизм», определяющие доминирующее мироотношение человека в эпоху «антропологической катастрофы». Не отрицая, что люди – важнейшие существа во Вселенной, Мамардашвили в то же время не идеализировал потенциал человека в познании мира и выступал за критическую проверку достоверности познанного.

Ключевые слова: М.К. Мамардашвили, гуманизм, нравственные ценности, самостроительство личности, антропологическая катастрофа, философское вопрошание.

Соловьев Владимир Михайлович – доктор исторических наук, профессор, ассоциированный научный сотрудник Социологического института ФНИСЦ РАН

Мераб Константинович Мамардашвили (1930–1990), уважительно прозванный грузинским Сократом, был ярким, оригинальным философом культуры. Его принадлежность к ряду ведущих мыслителей XX в. сейчас очевидна. Стремясь как можно точнее и полнее определить, что же такое культура, он числом сформулированных им дефиниций, пожалуй, не слишком отстал от А. Кребера и К. Клакхона, но его преимущество состоит в том, что он это сделал самостоятельно, а они суммировали чужую мудрость. По советским меркам он был вполне преуспевающим ученым. По окончании философского факультета МГУ научная карьера выпускника идет по восходящей: аспирантура, защита кандидатской и докторской диссертаций, работа в престижных журналах, чтение лекций. Но, сравнительно благополучно и бесппроблемно вписавшись в нижний эшелон советского истеблишмента, вступив в партию, Мамардашвили демонстрирует интеллектуальное и гражданское бесстрашие настоящего шестидесятника, держится с редкой независимостью, без лукавства называет вещи своими именами и занимается исключительно тем, что его волнует и что ему интересно. Безусловно, он был одним из самых светлых умов в советском ученом мире, что и объясняет популярность его научного наследия, не утратившего актуальность и сейчас. Суждения о культуре содержатся практически во всех сочинениях философа, но больше всего сосредоточены в по-смертно выпущенной книге «Как я понимаю философию» [15].

Обилие наименований и обозначений культуры показывает стремление автора передать то, насколько емко, всеохватно это понятие, как сочетает оно в себе широту и универсальность с предметностью и точечной конкретикой. Он заостряет внимание на условности, неуловимости, подвижности границ культуры, прослеживая, как она выступает в качестве механизма, сотворенного человеком, и как превращается в инструмент, его создающий, как она может стимулировать и как – сковывать, ограничивать людей. Достаточно процитировать из целой россыпи приводимых автором определений несколько наиболее характерных, чтобы составить представление о его удивительном умении извлечь самое «сутовое», горячее и, как правило, парадоксальное и противоречивое, упрямо не поддающееся тривиальному объяснению. Порой Мамардашвили прибегает к цветистым метафорам. Так, подчеркивая рефлекторную функцию культуры и имея в виду осуществление ею важных координирующих функций (через обычаи, нормы морали, формы управления и т.д.), он называет ее спинным мозгом, ибо имен-

но с ее помощью создается среда, в которой человек может чувствовать себя в относительной безопасности за свою жизнь. С точки зрения философа, назначение культуры – не создать рай на земле, а служить «спинным мозгом»: базой мира и порядка. Культура обеспечивает людям возможность коллективного общежития. Без нее они «пожрали бы друг друга», ибо были обречены на хаос и варварство.

Многообразие форм и проявлений культуры, зафиксированное Мамардашвили, далеко выходит за чисто научные пределы. Для него особое значение имеет смыслообразующая составляющая культуры. Культура – это состояние бытийственности человека. По праву мыслящего существа он априорно наделен культурой и включен в нее. Это его первейший атрибут, который не требует доказательств, как излишне подводит внешние основания под музыку или поэзию. «Бытие симфонии, как и бытие книги, – это бытие смысла внутри существ, способных выполнить смысл» [10, с. 22]. Принцип культуры, по Мамардашвили, есть принцип «я могу»: «Мир устроен так, что в моей индивидуальной точке находится могу, – отсюда определенная онтология! – в том числе: могу иметь нравственность, могу иметь то, что называется непосредственно аналитическим чувством» [7, с. 37].

Признавая, что «вся европейская культура построена на *жизненном усилии*» [7, с. 37], Мамардашвили отмечал: «Глубочайшая ценность традиционной европейской культуры заключается в ясном сознании: все, что происходит в мире, зависит от твоих личных усилий, – а значит, ты не можешь жить в мире, где неизвестными остаются источники, откуда к тебе “приходят” события...» [6, с. 130]. Вместе с тем философ выявляет в культуре «такие места, которые остаются как бы пустыми, не заполненными ни усилиями самостроительства личности, ни идеей (или принципом, или мироотношением)» [7, с. 37]. «И именно в этих “пустых местах” пространства культуры, – пишет он, – рождается зло и нигилизм» [7, с. 37].

Культура не панацея. Она бессильна радикально облагородить человечество и забыть его от мирового зла: «Исторический опыт, – предостерегает Мамардашвили, – показывает, что культура не есть совокупность высоких понятий или высоких ценностей. Она не есть это хотя бы потому, что никакие ценности, никакие достижения и никакие механизмы не являются в данном случае гарантией. С любых высот культуры можно всегда сорваться в бездну» [13, с. 144]. Далее он развивает и поясняет свою мысль: «...то, что я называю культурным

состоянием или, скажем так, состоянием мысли, – это некоторая историческая точка, точка самоподдерживающаяся и пребывающая живой на безумно закручивающейся кривой. И она имеет бескультурье не позади себя. Культура не есть нечто, возникающее из хаоса. Хаос и бескультурье не сзади, не впереди, не сбоку, а окружают каждую историческую точку. Так же, как в математике рациональные числа окружены в каждой точке иррациональными числами. В том числе и потому, что сама культурная форма существования наших мыслей (ибо без формы ничего не бывает) фундаментально предполагает в себе незнание» [13, с. 144]. По разумению философа, проблема состоит «не в том, как нам распорядиться существующими и нами помнимыми свершениями человеческого духа, человеческого умения, а в том, насколько мы понимаем, что все это несамодостаточно, не самоналожено, что хаос... не позади, а окружает каждую точку культурного существования внутри самой культуры» [13, с. 145].

Мамардашвили – противник оперировать стереотипными словосочетаниями и пустыми терминами, которые не обозначают ни один предмет в мире и нарушают соответствие между языком и реальностью, ставя под сомнение или обесценивая адекватное ему понятие. В размышлениях о культуре философ приходит к выводу, что ее «можно определить и так: культура есть владение тем, чем нельзя владеть предметно, вещно и потребительски» [8, с. 326]. Человек обделен культурой ровно настолько, насколько она обделена человеком. Ориентация в конкретном обществе на том или ином витке истории на «некие идеальные образцы, якобы существующие в мире, к которым мы постоянно приближаемся, рассчитывая на их достижимость» [17, с. 373], – это ложные цели, движение к которым немедленно и непреложно отзывается в культурном пространстве аномалиями. Как примеры Мамардашвили называет сужение миропонимания до партийно-классового подхода, абсолютизацию общечеловеческих ценностей, претензию на монополию единственно верного понимания. Так, он критически высказывается в адрес тех, кто противопоставляет «какую-то предполагаемую народную нравственность, как будто она есть, действительность народной жизни, как будто она есть, какому-то “современному отклонению” в виде потребительской и массовой культуры (вменяемой чаще всего зарубежному влиянию)» [16, с. 206] и приходит к заключению, что такую ответственность могут брать на себя «лишь носители совершенно невежественной и косной силы, не знающей себя, какие бы до-

брые намерения ни были у людей и что бы при этом они о себе ни думали. Они могут сколько угодно защищать свой народ и любить его, но в действительности они его... предают, потому что все те продукты, которые называются “современной цивилизацией”, есть продукты длительного исторического развития и действия личных начал культурной жизни, индивидуальных начал» [16, с. 206]. Комментируя последствия исторических потрясений в России, Мамардашвили не без горечи замечает: «Многое не свершилось в русской истории, в русской культуре, что законно имело право свершиться. И законное ощущение этого получает уродливые формы, потому что у нас нет мыслительной традиции, чтобы самим отдавать себе отчет в своих состояниях, чтобы ясно помыслить: что же я чувствую? почему я ненавижу? почему страдаю? А когда мы неясно это понимаем, то изобретаем себе воображаемых врагов. Словом, злоба во многом идет от инфантилизма» [15, с. 69].

Реальная культура, убежден Мамардашвили, находится все не в музеях и не сводится к их посещению, а состоит в том чувстве бытия или небытия, которое присутствует у каждого отдельного человека. Философ не исключает, что мир стоит на пороге антропологической катастрофы, т.е. перерождения «каким-то последовательным рядом превращений человеческого сознания в сторону антимира теней или образов, которые в свою очередь тени не отбрасывают, перерождение в некоторое зазеркалье, составленное из имитаций жизни» [13, с. 147]. Таким образом, в своих культурологических раздумьях Мамардашвили во главу угла ставит проблемы человека в культуре.

Для Мамардашвили много значит смыслообразующая составляющая культуры: «Бытие симфонии, как и бытие книги, – это бытие смысла внутри существ, способных выполнить смысл. А какие мысли оказываются не-мыслями? Те, которые помыслены так, что исключен тот, кому эта мысль сообщается. Как выражался по этому поводу Мандельштам, необходим “дальний собеседник”. Не ближний, а дальний, для понимания, например, поэтического акта. Поэтический акт, который не имитирует дальнего собеседника, не может и совершиться в качестве поэтического. Это будет квазипоэтический акт» [10, с. 22].

В настоящее время как очень точный социальный диагноз воспринимается аксиологически значимая констатация Мамардашвили, касающаяся угроз культурной безопасности. «Но все же в культуре, – предупреждает и предостерегает он, – всегда бывают и такие места, которые остаются как бы пустыми, не заполненными ни усилиями самостроительства личности,

ни идей (или принципом, или мироотношением). И именно в этих “пустых местах” пространства культуры рождается зло и нигилизм» [7, с. 37]. Противостоять нигилизму можно лишь полагаясь на принцип «я могу» – онтологическое условие бытия культуры. «Кант не случайно называл это единственной теодицеей, оправданием Бога, разумного устройства мира. Мир разумно устроен в том смысле, что в какой-то его точке, не знающей все, не охватывающей все, есть очевидность. Это картезианская очевидность: я мыслю – я существую – я могу. А противоположное – очень простое “не-я могу”. Значит, может всегда кто-то другой, чаще всего – только Бог, хотя, как мы знаем, возможны и другие варианты: например, в тоталитарном государстве» [7, с. 37].

Познавательный фокус мыслителя сосредоточен на актуальной для конца XX в. проблеме искусственного интеллекта вкупе с новейшими информационными технологиями, в связи с чем он оптимистически рисует будущее человечества как синергетическую картину мира, базирующуюся на открытости и свободном диалоге. Укореняющаяся система теоретических и методологических принципов и установок знаменует смену парадигмы, заданной постнеклассическим типом научной рациональности. Первое, на чем акцентирует внимание Мамардашвили в формирующейся реальности, – «это компьютеры. В наших условиях, – отмечает он, – это, конечно, пока потусторонность. Компьютер абсолютно исключает какую-либо монополию на информацию и какие-либо правила, определяющие заранее, какая информация кому доступна, а кому не доступна» [15, с. 67]. «Так как же собираются здесь быть? – задается вопросом философ и тут же дает ответ. – Нельзя ввести компьютеры, сохраняя наш уклад, быт по отношению к информации – они будут абсурдной потусторонностью. Значит, есть лишь один выход – демократизация и открытость общества, владение им культурой сложности и многообразия... Отсутствие коммуникации недопустимо. Великий философ Кант говорил: человечество и есть коммуникабельность» [15, с. 67–68].

Симпатизируя перестройке и во многом разделяя инициированную в 1985–1991 гг. М.С. Горбачевым (с которым был коротко знаком и находился в тесных приятельских, переходящих в дружеские отношениях) новую идеологию советского партийного руководства, нацеленную на перемены в экономической и политической структуре СССР, Мамардашвили не обольщался и трезво оценивал создавшуюся ситуацию: «Происхождение того, что мы называем общечеловеческими ценностями или общече-

ловеческими идеалами, непрослеживаемо. Они не имеют происхождения. Они или есть, или их нет. Никто не может эмпирически вывести происхождение совести. Как, когда она произошла? Я считаю что-то добрым и могу определить добро только потому, что оно во мне уже есть. Это тавтология. Например (я не настаиваю на этом примере – просто он объясняет мыслительную ситуацию этого аргумента), никогда человек не назвал бы ничего “Богом”, если бы в нем уже не действовала сила, которую он вне себя назвал “Богом”. Или утверждение бескорыстного предмета устремлений вне тебя (фактически моральности чего-либо) есть проявление действия совести в тебе, ее, так сказать, уже действие. Такова природа морали. Как только мы привносим время или фактическую полезность, приятность и т.п. в мораль, мы выпадаем из нее и уже не мыслим как моральные существа» [15, с. 68–69].

Сейчас высказывается довольно много сомнений в новаторской роли и месте Мамардашвили как креативного мыслителя, и былой пиетет по отношению к нему соседствует со скепсисом. Так, филолог А. Миронова искренне недоумевает, почему покойный философ до сих пор считается для многих авторитетом и занимает почетный пьедестал признанного интеллектуала: «Если честно, я до конца не поняла значение Мамардашвили для философии и культуры, мне не хватает знаний. Но их достаточно, чтобы предположить, что на самом деле Мераб Мамардашвили мог казаться столь огромной величиной исключительно на безрыбье и в условиях фактически закрытой науки и культуры. И что богом его сделала советская кухонно-табуреточная интеллигенция, жившая в условиях острого дефицита современной гуманитарной мысли... В общем, природа советского восторга перед Мерабом Мамардашвили понятна: языков сами не знали, читали мало, так как доступа к книгам не имели, жили под прессом внушения превосходства грузинской интеллигенции (который до сих пор некоторых очаровывает, все эти сказки про старый Тбилиси и пр.), стекались на квартирники послушать про незнакомые книжки и решили, что это и есть передовая философия» [5].

Оспаривая эту точку зрения, целесообразно сразу же подчеркнуть, что на исходе XX в. философ упредил и разглядел немало из того, что произойдет в России и мире в следующем столетии. Уже только одно футурологическое провидение будущего с обозначением главных проблем и болевых точек выдвигает его в ряд видных мыслителей, владевших аналитическим прогнозом и обозначивших представление о будущем не в форме мис-

тических пророчеств Нострадамуса, телепатических предсказаний В.Г. Мессинга или прозорливых откровений ясновидящей Ванги, а на уровне нового концепта социокультурного устройства, системообразующей гносеологической модели.

Часть прогнозов Мамардашвили касается непосредственно России. Так, он предугадал, что за демократическими экспериментами и второй «оттепелью» последует откат назад, в автаркию. В объяснение того, как он просчитывает такой сценарий, Мамардашвили говорил: «Прошлое – это самое страшное, что у нас есть. И что с ним делать, это самая большая проблема» [18].

Осмысливая во всемирном контексте исторический путь, пройденный Россией, Мамардашвили определяет его с позиций философских исследований, в которых главный предмет – сознание, а центровым является метод познания как способ подхода к действительности. В своей историко-философской концепции Мамардашвили избегает сослагательного наклонения и тяготеет к трансцендентализму И. Канта и Э. Гуссерля. С его точки зрения, русская история и культура постоянно разворачивались на перекрестках альтернативных ситуаций, драматических коллизий, мучительных испытаний и трагического выбора, что не могло не породить постоянное философское вопрошание. Мамардашвили разматывает этот противоречивый клубок, отыскивая нить за нитью след «созидания человеком самого себя» [11, с. 12–13].

Временами философ примеривает на себя амплуа политического диагноста, вознамерившегося уяснить природу «затяжной болезни» России, где национальные элиты, из века заинтересованные оберегать русскую культурно-историческую генетику от чуждых и злокозненных влияний космополитизма, пробивающихся сквозь традиционные преграды и заслоны, исправно блокирует такие привнесенные извне ценности, как свобода, демократия, равенство и т.п.

Мамардашвили экстраполирует современные кризисные явления в культуре России, и точность его попадания в суть явления коренится в критическом анализе самой природы русской культуры. Он исходит из того, что культура «по определению публична. Подпольной культуры не бывает. В том смысле, что там ничего не вырастает. Все варится в своем соку. И неминуемы черты провинциализма и иллюзорности: все в каком-то будущем или прошлом – и ничего в настоящем. Все эти многозначительные мины, которые мы делали сами себе, что мы все это понимаем и между собой шепчемся, и кажется, что в этом духовная культура, – это не культура. Культура, по

определению, создана для открытого существования и существует только на открытом пространстве. На обзоре. Ничего не поделаешь – это в природе культуры. Поэтому нам нужны люди, способные со своими, до этого тайными мыслями, рожденными где-нибудь в подвалах, в сторожках, вести открытое культурное существование. И чем больше будет таких людей, тем больше мы выиграем. И получим основание для следующего шага – осмыслим: что с нами произошло, что это было, как это было, почему это было, что показало, о чем свидетельствовало?» [15, с. 70].

Качественно важная культурологическая характеристика заключена в понимании Мерабом Мамардашвили устройства культуры как пирамиды. «Широкие ее нижние слои “окультуриваются”, постепенно проходя более высокие этажи и усваивая их язык. А в 20-е годы пирамида культуры полностью перевернулась. Язык низа, почти бессознательной массы, оказался стандартным, “нормальным” языком всей культуры. Язык “управдомов”, которых описывали Булгаков и Зощенко. Но он со временем стал уже не предметом писательского изображения, а языком самой литературы. Те самые совершенно неподвижные блоки слов, которыми ни один здоровый ум, кажется, просто не в состоянии ворочать. Но ведь кому-то среди них вольготно! Они ведь потом, уже в самой жизни, стали как бы иносказаниями, системой перемигивания между “своими”, знающими, что к чему. То есть для новой породы людей, умеющих добывать пропитание деланием ничего. Класс советских Чичиковых, которых мы по недоразумению назвали бюрократами» [6, с. 135]. Тем самым Мамардашвили различает в культуре социальное ядро, заряженное особой энергией времени. Условно он называет его «напряженной зоной сознания».

Анализируя современную картину мира, Мамардашвили особо не артикулировал протестную интонацию, но к дефетицизации и демотивации большой, высокой идеи, ее гипертрофированному упрощению был непримирим, твердо придерживаясь убеждения, что примитивность провоцирует невежество. Мамардашвили можно справедливо назвать популяризатором и просветителем в области философии, причем это не мешало, а скорее помогало ему воспарять мыслью и реально продвигать философию к новым высотам.

Культура, по Мамардашвили, рождается из дискретных мгновенных прозрений таких творцов, как Достоевский, но она не замыкается на созданных ими текстах, а всякий раз заново создается последующими, заступившими на смену предыдущим

художниками. Для поддержания культуры велика роль институций, которые способствуют кристаллизации гражданской жизни, как это было у античных греков с их агорой. «Наша-то беда еще и в том, что у нас нет такой агоры» [6, с. 139].

Мамардашвили выделил две культурологические максимы: во-первых, каждая культура бессмертна; во-вторых, поле любой культуры бесконечно. При этом бессмертие культуры весьма условно и имеет свои подвижные границы, очерченные вертикальным сечением, представляющим всю ее систему и вносящим в нее новое состояние, «т.е. известный или обдумываемый символ смерти, как состояние, после которого открывается бытие, и мы можем оказаться в состоянии мысли. Упражнением или простым продолжением наших наличных логических и культурных средств мы этого сделать не можем. И отсюда я возвращаюсь к... духовности... к трансформированным состояниям, в которых воссоздается целое реальности, всегда *иной*, чем наши представления и проецируемые из них логические возможности» [13, с. 147].

Одновременно Мамардашвили различает и подчеркивает амбивалентность заявленной им бесконечности: «Однако у такого рода бесконечности есть, естественно, и элемент дурной бесконечности. И, более того, выпадение из нее, обращение к мысли обязательно связано с появлением символа смерти, потому что к мысли мы можем прийти, только изменившись, перестав быть прежними. Следовательно, онтологическое устройство бытия воспроизводит себя лишь с включением нашего усилия, когда, во-первых, мы становимся другими, чем были до этого, и, во-вторых, приходим к этому нашим непрерывным продолжением самих себя. Здесь есть какая-то вертикаль, секущая культурные плоскости. И на этой вертикали есть какая-то символика, в самих плоскостях никогда не данная» [13, с. 147].

Применительно к истории России, по мысли Мамардашвили, «многое не случилось в свое время – и оказалось мертвым. В итоге – перед нами, на глазах, развилась Европа и дала свои, в том числе и отрицательные, плоды. А мы устремились в некое постевропейское состояние, не пережив никаких – не только современно-европейских, но и предъевропейских состояний, упустив свой час. И фактически скорость построения нашего будущего общества оказалась чудовищной... и определялась скоростью гонки за упущенным» [13, с. 153]. Мамардашвили воздерживается присоединяться к распространенной как за рубежом, так и в России интерпретации, согласно которой вся русская история и культура составлены из расчлененных отрезков

и векторов развития, которые рассматриваются не как звенья единой цепи, продолжение предшествующего пути, а как нечто, начатое с нуля, кардинально порывающее с прошлым и развивающееся неравномерными и судорожными скачками. Однако он не солидаризуется и с теми, кто, несмотря на дискретность и разрывы, не отказывает русской истории и культуре в цельности. Так, Д.С. Лихачев принципиально отстаивал концепцию, ключевое положение которой сводится к тезису, что история России «есть не только история изменений, но и история накопления ценностей, остающихся живыми и действенными элементами... в последующем развитии» [4, с. 5].

По мнению Мамардашвили, всякого рода деформации слишком глубоко и сильно вторглись в культурно-исторический процесс Руси и России, чтобы не повлиять на его общую траекторию. В этом контексте благостное выравнивание и всякое облагораживание воспринимаются как «ложь во спасение», т.е. утаивание истины, оправданное благими целями.

Специфика культуры России, полагал философ, обусловлена в том числе и набором определенных клише и стереотипов. Среди них – широко растиражированная и достаточно иррациональная идея о «высокой духовности», предметное и полноценное представление о которой растворено в ее секулярном варианте. Как итог, религиозный аспект первоначального духовного опыта оказался вплетен в предметно-практическую деятельность, в процессе которой происходили обособление, объективация смыслов и идеальных значений в некий символический универсум. «Я думаю, – утверждал Мамардашвили, – что со словами “высокая духовность” нужно очень деликатно обращаться. Ведь она может быть весьма “низко” расположена – никто этого не знает» [13, с. 143].

Вместо «высокой духовности» Мамардашвили предпочитает говорить о великих «свершениях человеческого духа» или «человеческого умения». Эти свершения являются дополнительным условием культуры, причем, будучи всегда «случайными», они «сами по себе не являются ценностными, полезными, а являются тем, что Кант называл “бесконечными ценностями”, или “бесцельными целями”» [13, с. 145]. Это своего рода «живые акты», обуславливающие «разрывы», или «сдвиги», в культуре. Мамардашвили подчеркивает важность сознательных человеческих усилий для сохранения и развития культуры: «Так вот, если эти акты не совершаются, если не находится в культуре достаточного числа людей, способных на поддержание этого на вершине собственного усилия, то ничего

нет. А если что-то и есть, то это всего лишь тени, неотличимые от живого» [13, с. 145].

Без «свершений человеческого духа», согласно Мамардашвили, возникает квазикультура, своего рода «дурной хоронид тени». Это антропологическая катастрофа, «которую мы все испытываем и которая страшнее всех других катастроф» [13, с. 146]. Собственно говоря, здесь выстраивается сценарий конца истории: в результате обрыва культуры произойдет мутация исторического человека в самоимитирующегося, и первый из-за вопиющей качественной разницы может себя не узнать во втором.

Придавая особое значение своим рассуждениям о мысли в культуре, Мамардашвили группирует их в отдельной публикации, которую без преувеличения можно назвать маленьким философским манифестом [14, с. 75–81]. По его мнению, от глобальных проблем современности уйти невозможно. Среди этих проблем он прежде всего провидчески называет проблему современного «варварства», или «одичания»: «Это угроза “вечного покоя”, т.е. возможность вечного пребывания в состоянии ни добра, ни зла, ни бытия, ни небытия. Просто ничего. Сокровища культуры здесь не гарантия. Такая катастрофа может произойти до атомной. Ибо культура не совокупность, как я уже говорил, готовых ценностей и продуктов, лишь ждущих потребления или осознания. Это способность и усилие человека быть, владение живыми различиями, непрерывно, снова и снова возобновляемое и расширяемое. В противном случае с любых высот можно упасть. Это очевидно в сегодняшней антропологической катастрофе, в появлении среди нас иносуществ, зомби, с которыми у “человека исторического” нет ничего общего и в которых он не может узнать самого себя, а может лишь – при случае – “вернуть билет”. Вот мы обсуждаем: быть или не быть цивилизации на Земле. Так вот, ее может не быть и до какой-либо атомной катастрофы и совершенно независимо от нее. Достаточно необратимых разрушений сознания...» [9, с. 189].

В понимании Мамардашвили «действительная культура предполагает сознание невнутримирности наших самых важных состояний или идеалов. Они не есть некие идеальные образцы, якобы существующие в мире, к которым мы постоянно приближаемся, рассчитывая на их достижимость. В мире никогда не будет “чистой морали” или “чистой”, бескорыстной любви как реальных психологических состояний... Но в мире, который органично очерчен такого рода вещами, они могут

случаться, причем только у людей, способных пребывать в состоянии усилия трансцендирования. Или, точнее, бытия трансцендирующего усилия, поскольку оно тоже имеет бытие, которое и свидетельствует о присутствии в мире человека в полноте его свободы» [17, с. 373].

Не без литературного изящества Мамардашвили эскизно показывает, как идея всечеловечества парадоксально перетекает в традицию естественного русского вмешательства всюду и везде и во что бы то ни было. Философ останавливается на типичной для русской культуры причастности к миру и судьбам мира и указывает, что зачастую это всего лишь иллюзия, оболочка, присвоение права «на предмет любви самим актом своей любви» [12, с. 387]. Он называет это удивительным феноменом российской любви ко всему миру и шутит, что от этой всепоглощающей и всеразрушающей любви скоро во всей вселенной не уцелеет ни одного предмета. Вот отвлеченный лирический герой вдруг «влюбился в проскакавшую мимо на лошади великолепную даму, амазонку, и потом из любви возвышенной, по любви не родившегося человека, получил право на предмет любви самим актом своей любви. Я люблю – значит, мне полагается» [12, с. 387].

Сегодня можно констатировать господство массовой культуры в российском обществе и вместе с тем забвение философского наследия таких мыслителей, как Мамардашвили. Отрицательное отношение к нему многих исследователей и философов дает повод усомниться в том, действительно ли он – это та фигура, которая не останется в прошлом и будет вызывать интерес за пределами цеха профессиональных философов. Отметим, что индекс цитирования работ Мамардашвили сравнительно невысок, причем среди авторов англоязычных публикаций на него ссылаются в основном русские. В Стенфордской философской энциклопедии Мамардашвили даже не упоминается (заметим, что русские философы в этой энциклопедии упоминаются редко, но, тем не менее, там можно встретить имена В.С. Соловьева, Л.Н. Толстого, Н.А. Бердяева, В.И. Ленина и др.). Похоже, что за пределами России и бывшего СССР Мамардашвили не пользуется влиянием как философ.

Зачастую мы не подозреваем, что строим мысли по готовым лекалам, пользуясь уже проложенными до нас бороздами и колеями. У многих из нас может возникать впечатление, что мы сами до чего-то додумались, и отсюда как естественная реакция – непризнание уже открытых идей и концепций, кажущихся априорными и очевидными. Примерно так же про-

изошло и с Мамардашвили. Тенденция к оспариванию культурной значимости его философского творчества объясняется, насколько мы видим, элементарным непониманием того, как работает его наследие. Если коротко, суждения, наблюдения, мысли философа столь давно и органично вошли в наше культурное пространство, что растворились в нем в виде не авторских, но анонимных цитат, отсылок, параллелей, сентенций, сравнений, умозаключений, мнимых экспромтов и т.п., которые встречаются на разных ступенях образования и профессиональной подготовки гуманитариев, как правило, без афиширования конкретного имени. «Мир необратим, и то, что не извлечено сегодня, не будет извлечено завтра. Более того, извлечь можешь только ты. Положиться на другого нельзя, потому что у него нет твоей темноты, а извлечь можно только из своей темноты, – у каждого темнота своя» [18].

Опубликованные (в основном посмертно) тексты философа наполнены социальной динамикой и удивляют «неторопливой», но очень современной мудростью. Однако непросто подобрать ключ к его размышлениям о свободе, человеческом предназначении, сообщающихся полях сознания и т.п. Д.А. Леонтьев считает, что Мамардашвили не грозит затеряться в отечественной и мировой философии. Безвестность – не его удел хотя бы потому, что мышление этого философа «не укладывается в структурное членение философии и не признает границ между философией и другими гуманитарными дисциплинами» [3, с. 3].

Думается, что гениальность Мамардашвили как мыслителя все-таки получила мировое признание [2]. Как независимо эксперту в этом вопросе вполне можно довериться болгарскому философу Д. Деянову, который не преувеличивает, когда пишет, что Мамардашвили сравним по влиянию с М. Фуко: «Влияние, оказанное Мамардашвили как на его учеников, так и саму форму философствования от Москвы до Софии и от Риги до Тбилиси, трудно переоценить и следует рассматривать как сопоставимое с влиянием Фуко в Западной Европе в тот же период» [1].

Что касается учеников, то у Мамардашвили вряд ли их было меньше, чем у Сократа, и вопрос о том, сколько же их было, наводит на загадку с подвохом по аналогичному поводу в школе Пифагора. Когда знаменитого мудреца спросили, сколько учеников посещает его школу и участвует в беседах с учителем, он ответил: «Вот сколько: половина изучает математику, четверть – музыку, седьмая часть пребывает в молчании, кроме того, есть еще три девочки».

Как известно, при решении этого уравнения каждый руководствуется своими соображениями, и полученное в итоге число 28 – не исчерпывающая математическая величина. За ней могут стоять другие соотношения. И в этом смысле количество учеников сравнимо с идеей Пифагора об одновременных ударах молота разного размера, производящих гармоничные созвучия.

Литература

Исследования

1. *Деянов Д.* Мамардашвили и европейская философия XX века // Фонд Мераба Мамардашвили. URL: <https://www.mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/oputy-chteniya/deyan-deyanov/mamardashvili-i-evropejskaya-filosofiya-xx-veka>.
2. *Деянов Д., Петков Т.* Мамардашвили и принцип неполноты бытия // Конгениальность мысли. О философе Мерабе Мамардашвили / Ред.-сост. В.А. Кругликов. М.: Прогресс–Культура, 1994. С. 121–134.
3. *Леонтьев Д.А.* Философия жизни М. Мамардашвили и ее значение для психологии // Культурно-историческая психология. 2011. Т. 7. № 1. С. 2–12.
4. *Лихачев Д.С.* Развитие русской литературы X–XVIII веков. Эпохи и стили. Л.: Наука, 1973.
5. *Миронова А.* Мераб Мамардашвили: мировой гений или бог советской зашоренной интеллигенции? // Дзен. URL: <https://dzen.ru/media/mironowa/merab-mamardashvili-mirovoi-genii-ili-bog-sovetskoi-zashorenoi-intelligencii-617fc6f1ad515b098c31b751>.

Источники

6. *Мамардашвили М.К.* «Дьявол играет нами, когда мы не мыслим точно...» // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. 2-е изд., измен. и доп. М.: Прогресс, 1992. С. 126–142.
7. *Мамардашвили М.К.* Быть философом – это судьба // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. 2-е изд., измен. и доп. М.: Прогресс, 1992. С. 27–40.
8. *Мамардашвили М.К.* Другое небо // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. 2-е изд., измен. и доп. М.: Прогресс, 1992. С. 320–339.
9. *Мамардашвили М.К.* Если осмелиться быть... // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. 2-е изд., измен. и доп. М.: Прогресс, 1992. С. 172–200.

10. *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. 2-е изд., измен. и доп. М.: Прогресс, 1992. С. 14–26.
11. *Мамардашвили М.К.* Лекции по античной философии. М.: Прогресс-Традиция, Фонд М. Мамардашвили, 2009.
12. *Мамардашвили М.К.* Метафизика Арто // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. 2-е изд., измен. и доп. М.: Прогресс, 1992. С. 375–387.
13. *Мамардашвили М.К.* Мысль в культуре // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. 2-е изд., измен. и доп. М.: Прогресс, 1992. С. 143–154.
14. *Мамардашвили М.К.* Мысль в культуре // Философские науки. 1989. № 11. С. 75–81.
15. *Мамардашвили М.К.* Сознание – это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. 2-е изд., измен. и доп. М.: Прогресс, 1992. С. 72–85.
16. *Мамардашвили М.К.* Философия действительности // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. 2-е изд., измен. и доп. М.: Прогресс, 1992. С. 201–211.
17. *Мамардашвили М.К.* Философия и свобода // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. 2-е изд., измен. и доп. М.: Прогресс, 1992. С. 365–374.
18. Цитаты известных личностей. URL: <https://ru.citaty.net>.

Vladimir M. Solovyov

Merab Mamardashvili: “Everyone has his own darkness”

Abstract. The article discusses the main points of M.K. Mamardashvili's philosophy of culture. It shows that both the Marxist party-class approach and the absolutization of universal values were equally alien to him, since he saw in them a claim to a monopoly of the only true opinion. Mamardashvili's main philosophical tool was interrogation. Applying this technique, he demonstrated its universality and effectiveness in cognizing both culture and the world as a whole. The philosopher proceeded from the fact that, having even the primary human consciousness given, it is possible to certify one's presence in being and get certain answers to the most complex concrete and abstract questions. The article focuses on those key points in the creative legacy of the thinker, which could become intellectual metaphors for modern society. However, for all their relevance, today they are, unfortunately, little in demand. As a bearer of metaphysical rebellion, Mamardashvili did not smooth over sharp angles or soften negativity, but called things by their proper names, proving that for him the ideals of humanism were above all.

This is what fills those "empty spaces" in the space of culture, where evil and "nihilism" are born, which determine the dominant attitude of man during the era of "anthropological catastrophe". Without denying that humans are the most important beings in the universe, Mamardashvili at the same time did not idealize the potential of humans in knowing the world and advocated critical verification of the validity of the cognized.

Keywords: M. Mamardashvili, humanism, moral values, self-construction of personality, anthropological catastrophe, philosophical questioning.

Solovyov Vladimir Mikhailovich – Doctor of Historical Sciences, Professor, Associate Research Fellow at the Sociological Institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences.

А.А. Черных

Н.Г. ЧЕРНЫШЕВСКИЙ И Л. ФЕЙЕРБАХ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ ИЛИ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ?

Аннотация. В статье рассматриваются различные точки зрения на философию Л. Фейербаха и Н.Г. Чернышевского. В истории философии превалирует взгляд на этих мыслителей как на материалистов и атеистов, однако существует и альтернативное мнение, согласно которому их следует считать идеалистами и религиозными философами. Последнюю точку зрения развивает, в частности, В.К. Кантор, который пытается доказать, что атеистический материализм Чернышевского выступает всего лишь формой выражения его религиозности. Анализируется аргументация В.К. Кантора и делается вывод о том, что она не является убедительной, поскольку он тенденциозно воспроизводит одностороннюю оценку творчества русского философа, солидаризуясь с тезисами только тех исследователей, точки зрения которых ему близки, и игнорируя или же искажая доводы остальных. Также в статье обращается внимание на неверность суждений В.К. Кантора об истолковании учения Чернышевского советскими историками философии. В частности, критикуется его утверждение, согласно которому все советские ученые без рефлексии приняли взгляд Г.В. Плеханова о близости философских воззрений Фейербаха и Чернышевского. Показывается, что среди марксистских и советских исследователей нет единой позиции на этот счет и что многие из них выступали против плехановского отождествления взглядов этих философов. Делается вывод, что истолкование творчества Чернышевского в религиозном ключе не соответствует истине. Более верным следует признать подход, обоснованный в работах В.С. Никоненко, согласно которому философию Чернышевского нужно рассматривать как антропологический материализм.

Ключевые слова: русская философия, В.К. Кантор, Г.Г. Шпет, Н.Г. Чернышевский, Л. Фейербах, монизм, антропологический материализм, религиозная философия.

Черных Андрей Александрович – аспирант Института философии СПбГУ.

В историографии русской философии имеются различные оценки философии Н.Г. Чернышевского и Л. Фейербаха. С одной стороны, широко известно, что Фейербах был материалистом и атеистом, который оказал существенное влияние на становление материалистических воззрений Чернышевского [1; 4–9]. С другой стороны, некоторые исследователи [3; 11] предпринимая попытки представить Фейербаха в качестве религиозного мыслителя, который далек от материализма, а Чернышевского трактуют либо как человека, не понявшего философию Фейербаха, либо как такого же религиозного мыслителя. Наличие столь существенных разногласий в историко-философской науке интересно, но в то же время несколько подозрительно. Мы постараемся ответить на вопрос, является ли философия Чернышевского и Фейербаха антропологическим материализмом, как утверждают многие историки русской философии, или все-таки их взгляды следует характеризовать как религиозно-философские, как это предлагают сделать некоторые исследователи. Обратимся к монографии В.К. Кантора «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского», вышедшей в 2016 г.

В одном из приведенных Кантором фрагментов [3, с. 80] двадцатилетний Чернышевский утверждает, что человек склонен антропоморфизировать все, что воспринимает. Причем человек соотносит познаваемые предметы не с идеей человека, не с человеком вообще, а именно с собой, с конкретной личностью. И Бога этот человек воспринимает таким же образом – через призму самого себя. Отсюда следует, что вера в Бога является чем-то личным, субъективным. Чернышевский в это время, как мы видим, еще не отказался от религии, но уже уяснил себе начатки антропологии Фейербаха. Кантор по этому поводу пишет следующее: «Он [Чернышевский. – А.Ч.] увидел важнейшее: у Фейербаха, строго говоря, речь шла о человеческом восприятии веры, которое у каждого свое» [3, с. 80]. Уточним несколько моментов: 1) у Фейербаха любое восприятие веры является человеческим, так как нечеловеческой веры не существует, вера по своему генезису – феномен чисто человеческий; 2) несколько опрометчиво утверждать, что «важнейшее» у Фейербаха заключается в личностном восприятии веры, поскольку человек у Фейербаха представляет собой образ или род человека, но не отдельную личность. Таким образом, вывод, который Кантор делает из анализа философии Фейербаха и отзыва молодого Чернышевского о «Сущности христианства», очевидно, недостаточно обоснован.

Примечательно, что Кантор не только Чернышевского пытается представить как религиозного мыслителя, но и Фейербаха. В доказательство адекватности такого взгляда Кантор приводит цитату из С.Н. Булгакова: «“Все внимание его [Фейербаха. – А.Ч.] поглощают жизненные задачи философии, вопросы об абсолютных ценностях или о смысле человеческой жизни, т.е. вопросы *религиозные*”» [3, с. 80]. Действительно, абсолютные ценности и смысл человеческой жизни очень важны для религиозной мысли, но отсюда не следует, что размышление на эти темы всегда будет религиозным. Вообще надо сказать, что краеугольным камнем религии является человек. Но не только религия: и философия, по сути, никогда не обходится без человека, о чем свидетельствует, в частности, учение Фейербаха. Как известно, Фейербах называл свою философию антропологией и в этом контексте рассматривал вопросы о смысле жизни и абсолютных ценностях. Следовательно, утверждение Булгакова о религиозности философии Фейербаха не является корректным.

Далее Кантор снова цитирует молодого Чернышевского: «“В религии я не знаю, что мне сказать – я не знаю, верю ли я в бытие Бога, в бессмертие души и т.д. Теоретически я скорее склонен не верить, но практически у меня недостает твердости и решительности расстаться с прежними своими мыслями об этом”» [3, с. 81]. В этой записи налицо кризис веры. В 1849 г. Чернышевский начал читать «Сущность христианства» и принял антропологическую трактовку восприятия религии, а уже в 1850 г. он пишет, что сомневается в прежних своих религиозных воззрениях. Еще через несколько лет Чернышевский в своих работах будет защищать монизм и нападать на дуализм. Но Кантор все-таки утверждает, что Чернышевский за всю жизнь так и не расстался с религиозным мировоззрением. В поисках доказательства своей точки зрения исследователь снова обращается к Булгакову, который характеризует философию Фейербаха как «распутье», от которого пути расходятся в противоположные стороны. Вероятно, здесь подразумевается, что под влиянием Фейербаха можно стать не только атеистом, но и богословом. Однако ни Булгаков, ни Кантор не приводят аргументов в защиту этого положения.

Итак, Кантор предпринял попытку использовать авторитет Булгакова для доказательства своего взгляда на Фейербаха и Чернышевского. Но если бы он ограничился мнением одного лишь религиозного философа по такому дискуссионному вопросу, то у читателя возникло бы чувство недосказанности или

даже возникли бы сомнения. Понимая это, Кантор цитирует далее мыслителя, в материалистических взглядах которого сомневаться невозможно: «...стоит подумать о словах Энгельса о брукбергском отшельнике: “Фейербах вовсе не хочет упразднить религию; он хочет усовершенствовать ее. Сама философия должна раствориться в религии”. Так что верующий сын протоиерея вряд ли мог научиться от Фейербаха материализму и атеизму» [3, с. 81]. Указанная цитата взята из поздней работы Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» [18, с. 371–415]. Рассмотрим подробнее контекст этого высказывания.

В другом месте этой небольшой статьи Энгельс пишет о Фейербахе следующие слова: «С неудержимой силой овладело им, наконец, сознание того... что тот вещественный, чувственно воспринимаемый нами мир, к которому принадлежим мы сами, есть единственный действительный мир и что наше сознание и мышление, как бы ни казались они сверхчувственными, являются продуктом вещественного, телесного органа – мозга. Материя не есть продукт духа, а дух есть лишь высший продукт материи» [18, с. 385].

Далее Энгельс в контексте книги Штарке о Фейербахе пишет так: «Штарке видит идеализм Фейербаха не в том, в чем он действительно заключается» [18, с. 389]. Иными словами, по мнению Энгельса, идеализм в воззрениях Фейербаха есть, но он не составляет всей его философии. Штарке сводит идеализм к стремлению к идеальным целям, таким как любовь, сострадание, истина и так далее. Не вдаваясь в критику взглядов Штарке, скажем, что Энгельс видел идеализм Фейербаха в другом.

Как раз в том фрагменте, из которого Кантор привел цитату Энгельса, речь идет о том, в чем же состоит идеализм Фейербаха. Это буквально предыдущее предложение, за которым последовали слова об «усовершенствовании религии»: «Действительный идеализм Фейербаха выступает наружу тотчас же, как мы подходим к его философии религии и этике» [18, с. 391]. Укажем на два обстоятельства: 1) Энгельс говорит о конкретных разделах философии Фейербаха, а не о всей его системе; 2) если Кантор привел цитату из середины статьи «Людвиг...», то он наверняка должен был прочитать и предыдущие двадцать страниц этой же работы и увидеть прямые указания Энгельса на то, что Фейербах – материалист. Но по какой-то причине Кантор это проигнорировал.

Кроме того, Фейербах, как показывает Энгельс, выступает против монотеистической религии в пользу религии человека и любви. Эта новая религия «скроена для всех времен и народов», а потому оказывается непригодной в любых обстоятельствах. Идеализм Фейербаха заключается собственно в претензии на новую «религию», но в отрицании христианства он проявляет себя как материалист: «Фейербах серьезно исследует только одну религию – христианство, эту основанную на монотеизме мировую религию Запада. Он показывает, что христианский бог есть лишь фантастическое отражение человека [курсив мой. – А.Ч.]» [18, с. 393]. По Фейербаху, бог не имеет онтологического статуса, бог есть отчужденная сущность человека.

Заключительная характеристика, которую Энгельс дает Фейербаху, звучит так: «Он изо всех сил хватается за природу и за человека. Но и природа и человек остаются у него только словами. Он не может сказать ничего определенного ни о действительной природе, ни о действительном человеке. Но чтобы перейти от фейербаховского абстрактного человека к действительным, живым людям, необходимо было изучать этих людей в их исторических действиях» [18, с. 398]. Разумеется, заслугу в дальнейшем развитии философии Энгельс приписывает Марксу. Однако если мы взглянем на домарксистскую социалистическую мысль в России, то заметим, что уже Чернышевский, Добролюбов и Лавров стали развивать философию Фейербаха от абстрактного человека к человеку конкретному, историческому.

При подробном рассмотрении статьи «Людвиг...» становится очевидно, что Энгельс критикует Фейербаха за непоследовательность в его *материалистических* взглядах. Выражением этой непоследовательности оказалось отступление к идеализму в построении новой религии и этики. Из множества характеристик, которые Энгельс дает Фейербаху, Кантор берет именно ту, которая лучше всего подходит к доказательству его собственной точки зрения. Однако вне контекста упомянутая цитата теряет свой изначальный смысл. К примеру, если бы мы взяли следующую цитату вне контекста, сложилось бы впечатление, что и сам Энгельс на самом деле идеалист: «...всякий мало-мальски развитой человек – идеалист от природы, и непонятным остается одно: как вообще могут быть на свете материалисты?» [18, с. 390]. В контексте же всей работы становится видно, что Энгельс всего лишь иронизирует по поводу мнения Штарке о Фейербахе.

Подобное цитирование является риторическим приемом. Если в подтверждение какого-либо тезиса привести цитаты представителей различных взглядов, партий, то создается впечатление, что в рассматриваемом вопросе разногласий быть не может, соответственно, истинность тезиса не может ставиться под сомнение.

Основывая свое мнение на авторитете Булгакова и затем Энгельса, Кантор говорит о Чернышевском так: «Он искал опоры для утверждения христианства в современном ему интеллектуальном контексте» [3, с. 82]. Получается, что Фейербах всего лишь повернулся Чернышевскому под руку, так как был популярен в то время, когда произошло становление будущего вилюйского узника как мыслителя. Но как мы увидели, Булгаков и Энгельс, идеалист и материалист оценивают одного и того же философа прямо противоположным образом. Идеалист считает Фейербаха идеалистом, материалист же считает его материалистом. Даже если мы предположим, что оба взгляда имеют под собой основание, то даже в этом случае окажется, что Фейербах – сомнительная опора для утверждения религии.

Специфически истолковав Энгельса, Кантор принимается за такое же переосмысление Фейербаха. Он приводит следующую цитату из «Сущности христианства»: «Религия есть тождественное с сущностью человека воззрение на сущность мира и человека. Но не человек возвышается над своим *воззрением* [курсив мой. – А.Ч.], а оно возвышается над ним, одухотворяет и определяет его, господствует над ним» [3, с. 82]. Кантор трактует это однозначно как возвышение и одухотворение человека Богом. Однако Фейербах не случайно использует слово «воззрение» вместо слова «бог». Бог, по Фейербаху, есть то, что создал человек в результате отчуждения своей сущности. И когда человек создал бога, этот последний начал господствовать над человеком. В цитате, которую Кантор приводит из «Сущности христианства», речь идет именно об этом.

Далее Кантор в одном и том же месте называет Фейербаха и религиозным философом, и «искусителем» [3, с. 83]. Однако такие противоречивые характеристики объясняются лишь тем, что Кантор видит в сочинениях Фейербаха и критику христианства, и «то важное», что усвоил Чернышевский. Здесь же он приводит записи из дневника молодого Чернышевского, который высказывает атеистические идеи. Но Кантор не торопится объяснить их однозначно как отрицание религии, так как «контекст неопределенный», а Чернышевский, возможно, «сры-

вает настроение». Иными словами, протест против религии Кантор объясняет не становлением нового мировоззрения, а всего лишь молодостью вчерашнего семинариста. Далее Кантор пишет: «Чернышевский очень часто позволял себе такую иронию, что собеседники принимали ее за его действительные мысли» [3, с. 84]. Молодость Чернышевского и его склонность к иронии позволяют Кантору игнорировать многие утверждения уже зрелого Чернышевского и делать вывод о нем исключительно исходя из своих собственных соображений. Так и «обнаруживается» им религиозность под маской атеизма.

Интересно, что Кантор вообще отрицает «латентный атеизм» Фейербаха: «...я уже приводел соображения многих исследователей, что вражды к религии у Фейербаха не было, что он поставил проблему христианства как основную проблему философской мысли» [3, с. 84]. Но если вспомнить о том, что Энгельс в статье «Людвиг...» обращает внимание на то, что в Германии времен Фейербаха в теоретической жизни имели значение в основном религия и политика [18, с. 379–380], то нет ничего удивительного в том, что чуждый политике Фейербах сконцентрировал свое внимание именно на религии. Примечательно также, что главным исследователем Фейербаха у Кантора, судя по всему, является Булгаков, а советских ученых, которые много писали и о Фейербахе, и о Чернышевском, он игнорирует.

В то же время, Кантор продолжает вести аргументацию, основанную на принижении значимости Чернышевского. Так, он пишет: «Надо вспомнить, что период отказа от прежних святынь в пубертатный период испытывают все молодые люди» [3, с. 84]. Однако приведенные Кантором записи в дневнике датируются 1848–1851 гг., Чернышевский родился в 1828 г., значит, к 1848 г. ему было уже двадцать лет. Пубертатный период, как известно, у молодых людей заканчивается раньше, в 17–18 лет [12].

Как было сказано выше, Кантор пренебрегает советскими исследователями истории философии. Или, точнее, обращается только к одному из них – Г.Г. Шпету. Так, он ссылается на работу «Источники диссертации Чернышевского», написанную в 1929 г.: «...приведу соображение такого мощного аналитика и знатока русской философии, как Густав Шпет: “Плеханов доверился этому *Предисловию* и заключил: ‘Мы правильно поняли отношения Чернышевского к Фейербаху’”» [3, с. 85]. Речь идет здесь о третьем предисловии к диссертации «Эстетические отношения искусства к действительности», в котором Черны-

шевский прямо говорит, что его магистерская диссертация была основана на антропологии Фейербаха. Как видно, Шпет сомневается в правильности слов Плеханова.

Далее Кантор приводит еще несколько замечаний из статьи Шпета: «Не следует забывать, что в значительной своей части это – документ старческой памяти. А что такое старческая память – достаточно известно!» [3, с. 85]. Предисловие, о котором идет в данном случае речь, было написано в 1888 г. Примечательно, что молодого Чернышевского Кантор трактует по-своему, вместо того чтобы воспринимать буквально – ведь у двадцатилетнего юноши «запоздал» пубертатный период. Но и уже зрелого, шестидесятилетнего Чернышевского он продолжает интерпретировать, пренебрегая буквальным смыслом слов философа: Чернышевского ведь подвела его «старческая память». Если мы примем гипотезу о том, что в возрасте шестидесяти лет память может подвести человека так сильно, как убеждает нас в этом Кантор, то тогда, конечно, нельзя будет согласиться с очевидным выводом о том, что Кантор намеренно исказил мысль Энгельса о Фейербахе.

Шпет сравнивает «старческую память» Чернышевского со старой картиной, которая испортилась и была отреставрирована. Кантор комментирует этот образ следующим образом: «Шпет ироничен, как видим, но он с легкостью преодолевает авторитет Плеханова, подчинившего своему пониманию многих марксистски ориентированных русских философов. А потом уже эта точка зрения устоялась в советской историографии безо всякой рефлексии» [3, с. 85]. Однако красочная метафора Шпета не является ни доказательством, ни аргументом. Плеханов действительно обратил внимание на существенное влияние, которое оказала на Чернышевского философия Фейербаха, и даже подчеркивал этот факт. Но, вопреки Кантору, многие советские ученые уже после смерти Шпета критиковали Плеханова за излишнюю категоричность в оценке Чернышевского. Например, М.М. Розенталь в 1948 г. писал: «Несомненно, ряд черт антропологического материализма, как увидим, роднит Чернышевского с Фейербахом. Но было бы глубочайшей ошибкой отождествлять их философские взгляды, как это делает, например, Плеханов» [8, с. 37]. Взгляд Плеханова был хорошо отрефлексирован в советской историографии, но по каким-то причинам Кантор игнорирует это обстоятельство и утверждает прямо противоположное.

Чернышевский достаточно часто высказывал мысль, что он последователь великого философа Фейербаха. Об этом мож-

но прочитать в его письмах к сыновьям из Вилуйска от 11 апреля 1877 г., 9 февраля 1878 г. и 8 марта 1878 г. [17, с. 384, 386, 393, 447]. Шпет же и вслед за ним Кантор предполагают, что Чернышевский не понял Фейербаха, ссылаясь на его саморецензию: «Чернышевский прямо ссылается на Фейербаха, в убеждении, что он только воспроизводит суждения, высказанные Фейербахом» [3, с. 85]. Но очевидно, что это больше похоже на скромность по отношению к учителю, нежели свидетельствует о непонимании его философии.

Далее Кантор приводит еще одну обширную цитату из работы Шпета: «...если старческое *Предисловие* Чернышевского не является продуктом ослабленной памяти автора, если оно в точности воспроизводит то отношение к Фейербаху, которое вдохновляло юношескую диссертацию Чернышевского, то возникает сомнение, достаточно ли и тогда, в дни юности, Чернышевский знал Фейербаха, достаточно ли глубоко его усвоил, понял ли его, действительно ли проникся им в такой мере, чтобы иметь право назвать себя фейербахианцем? Нужно прямо сказать, что этот-то вопрос я и считаю центральным в аргументации настоящей работы» [3, с. 86]. Итак, поскольку Кантор использует авторитет Шпета для подтверждения собственного взгляда, то стоит рассмотреть «Источники диссертации Чернышевского» подробнее.

В этой работе Шпет приводит слова Фейербаха о том, что тот считает вопрос о бытии или небытии Бога неактуальным для его века. Если допустить, что Фейербах – религиозный философ, то получится, что он противоречит здесь сам себе. Ведь будь Фейербах религиозным философом, ему потребовалось бы актуализировать вопрос о бытии или небытии Бога. Но поскольку вопрос о Боге для него «не актуален», то, скорее всего, он стоит на позициях атеиста и материалиста и вопрос этот уже решен в пользу бытия Бога как субъективной идеи, но не объективной действительности.

Шпет цитирует Фейербаха: «Я отрицаю бога значит у меня: я отрицаю отрицание человека» [11, с. 368]. Но он не приходит к выводу об атеизме Фейербаха, а вместо этого пытается представить автора «Сущности христианства» религиозным мыслителем. Шпет выискивает детали, стремится учесть все мелочи, чтобы лучше понять мысль Фейербаха, но упускает из виду простую логическую неувязку. Отрицание Бога, по Фейербаху, означает отрицание отрицания человека. Если формализовать данное утверждение, то получится:

- 1) не-Бог есть не-не-человек;
- 2) Бог есть не-человек;
- 3) не-Бог есть человек.

Значит, есть либо Бог, либо человек. Но отрицать человека не представляется возможным: аргумент в пользу бытия человека мы можем найти в обычном опыте, в естественных науках, а также в целом ряде философских учений: картезианстве, марксизме и т.д. А вот в пользу бытия Бога говорит только таинство веры и все учения, которые берут свое начало в этом таинстве.

Таким образом, мы видим, что Шпет, как и Кантор, игнорирует основную идею «Сущности христианства»: Бог есть отчужденная сущность человека. Фейербах пишет: «...сущность веры, сущность бога... есть *вне* человека полагаемая, *вне человека* представляемая сущность человека» [15, с. 405].

Далее Шпет приводит слова Фейербаха о том, что цель всей его творческой деятельности всегда заключалась в религии [11, с. 370]. Но выше мы привели соображение Энгельса, которое объясняет эту «зацикленность» немецкого философа-атеиста XIX в. на религии [18, с. 379–380].

Интересно, что в ходе дальнейших рассуждений о диссертации Шпет задается вопросом, кого имел в виду Чернышевский, говоря об уже умерших или замолкнувших людях, которые понимали философию. Известно хотя бы о том, что Чернышевский считал Белинского знатоком философии и говорил об этом в своем центральном произведении: «Белинский также не знал по-немецки, а между тем знал немецкую философию так, что не наберется в самой Германии десяти человек, понимающих ее столь же глубоко и ясно» [16, с. 163]. Мы же должны задаться вопросом, мог ли Шпет не знать этого, а если не знал, то может ли идти речь о поисках источников диссертации Чернышевского.

В другом месте Шпет утверждает, что Чернышевский претендует на «разрушение» идеалистически-метафизической эстетики, но при этом не предлагает новой положительной системы [11, с. 389]. Примечательно, что В.С. Соловьев, один из самых авторитетных русских идеалистов, признавал за Чернышевским *положительную*, а не отрицательную заслугу в области эстетики, хотя и не разделял его взгляды: «...автор “Эстетических отношений искусства к действительности”... сказал вовсе не последнее, а только *первое* слово истинной эстетики» [13, с. 74–75]. Мы не станем дискутировать с Шпетом

по эстетическим вопросам, однако заметим, что он, судя по всему, не относился к Чернышевскому как к серьезному мыслителю. Об этом также свидетельствуют следующие его замечания.

Так, затрагивая дискуссию Юркевича с Чернышевским, Шпет пишет, что «по философскому образованию разница между Чернышевским и Юркевичем была разницею именно семинариста и ученого» [11, с. 407]. По Шпету, Чернышевский не имел ничего, что необходимо для занятий наукой: «...ни научных влечений, ни научного склада, ни научной скромности» [11, с. 406]. Вообще, значительную часть своей статьи автор пытается показать Чернышевского тщеславным и мечтательным догматиком, неспособным к серьезной научной работе [11, с. 396–410]. Особое внимание Шпет уделяет тому, что в «Пolemических красотах» сам Чернышевский характеризует себя не как ученого-специалиста, а как журналиста-эрудита [11, с. 409].

Подводя итоги, Шпет делает вывод об отсутствии в университетской или же литературной критике указаний о радикализме и влиянии Фейербаха в «Эстетических отношениях искусства к действительности». Также он считает важным, что Чернышевский в течение работы над диссертацией и долгое время после утверждения его в степени магистра не говорил прямо о связи его эстетических воззрений с философией Фейербаха [11, с. 411]. Однако невнимание критики не означает и не доказывает отсутствия философских идей Фейербаха в диссертации Чернышевского. Кроме того, письменное свидетельство о том, что в таком-то тексте отразилось влияние такой-то философии, не является необходимым следствием действительного наличия определенных идей в какой-либо работе. Тот факт, что Чернышевский ни в ходе подготовки диссертации, ни в ближайшие годы после получения степени не написал где-либо слов «Моя эстетика вдохновлена Фейербахом», не является убедительным опровержением этого влияния. Также не следует ожидать проницательности и глубокого анализа от «критики», которая даже при желании не могла назвать в печати имя автора, перу которого принадлежит «обширное сочинение о полемике против католицизма». Более того, Чернышевский все-таки объявил о связи его эстетики с антропологией Фейербаха в 1888 г. в предисловии к третьему изданию диссертации. Если, с точки зрения Шпета, прямое указание столь необходимо, то можно было бы удовлетвориться и этим запоздалым свидетельством.

Шпет недоумевает по поводу того, что Чернышевский не указал на конкретные мысли Фейербаха ни в диссертации, ни тем более в предисловии к ее третьему изданию [11, с. 412]. Но не совсем ясно, для чего нужно давать такую «конкретику», если Чернышевский берет из антропологии Фейербаха не частности, а само ядро антропологического материализма.

Опираясь на некоторые высказывания Чернышевского, Шпет полагает, что 1) Чернышевский решил возвысить эстетику до уровня науки – но тогда написание диссертации оказывается оригинальным творческим актом, 2) воззрения Чернышевского постоянно высказываются в литературе и жизни – но в таком случае их необходимо собрать и согласовать с идеями науки [11, с. 413]. Ни в том, ни в другом факте Шпет не замечает влияния Фейербаха. Вероятно, именно поэтому он задает риторический вопрос, где же Чернышевский видит связь своей эстетики с философией автора «Сущности христианства»: там, где он «говорит об общих идеях современной науки, или когда он говорит о постоянных высказываниях литературы и жизни?» [11, с. 413].

Материалистичные взгляды Чернышевского высказываются в литературе и в жизни не как научные дефиниции или выводы, а как феномены, которые следует изучать научными методами. По поводу науки следует вспомнить, что Чернышевский писал в письмах к сыновьям: Фейербах для него – тот мыслитель, который выразил последние научные истины. Поэтому в третьем предисловии к диссертации нет никаких противоречий: Фейербах и современная наука для Чернышевского совпадают [17, с. 384, 386, 393, 447]. Общие идеи современной науки об отношении действительного мира к воображаемому, по Чернышевскому, – это монистический материализм, что видно хотя бы из его работы «Антропологический принцип в философии». Шпет же заключает, что Фейербах не повлиял на диссертацию Чернышевского. Но его аргументация, как мы видим, не убедительна. «Сущность христианства» попала в руки Чернышевскому в 1849 г., и им было прочитано по меньшей мере введение [10, с. 47], в котором уже изложена вся суть, смысл антропологии Фейербаха, которую он применил в дальнейших главах к частным вопросам религии. Положения о том, что теология – это антропология, что сущность религии заключена в человеке, что Бог – это отчужденная сущность человека – все это есть во введении. Как видно из «Антропологического принципа в философии» и других работ Чернышевского, антропологический материализм был им понят и усвоен.

Цитаты, которые приводит Шпет в доказательство своей точки зрения [11, с. 414–415], свидетельствуют не столько о том, что Чернышевский не фейербахианец, сколько о том, с каким пиететом он относился к своему учителю. На деле же, отдавая почести Фейербаху, Чернышевский продолжил самостоятельно развивать его учение антропологического материализма.

Иными словами, в историко-философском процессе Фейербах является предшественником Чернышевского. Так, Чернышевский смог в некоторой степени понять и применить диалектику Гегеля в статьях «Антропологический принцип в философии», «Критика философских предубеждений против общинного владения» и др. О Фейербахе же мы читаем у Э.В. Ильенкова, что «не справившись с диалектикой в ее общей форме, Фейербах часто колеблется, то и дело допуская такие определения, которые ему тут же приходится исправлять, дополнять и оговаривать, и в итоге его изложение становится несколько туманным и двусмысленным. Суть, однако, остается той же» [2, с. 356]. Своеобразный стиль изложения Фейербаха отчасти выступает причиной того, что некоторые исследователи причисляют его к религиозным философам. Но если обращать внимание на содержание работ Фейербаха, а не на их стиль, то можно согласиться с Ильенковым: «Как и всякий материалист, Фейербах борется против дуалистического противопоставления мышления бытию в качестве исходного принципа философии» [2, с. 351].

И все-таки стоит признать, что сконцентрированность Фейербаха на теме религии составляет некоторую трудность для историков философии, особенно в вопросе о влиянии его антропологии на Чернышевского. Для решения этой проблемы следует обратить внимание на письмо Чернышевского от 11 апреля 1877 г. из Вилюйска, которое он пишет своим сыновьям: «Но если Вы хотите иметь понятие о том, что такое, по моему мнению, человеческая природа, узнавайте это из единственного мыслителя нашего столетия, у которого были совершенно верные, по-моему, понятия о вещах. Это – Людвиг Фейербах... К тому частному вопросу, о котором говорю я, – к вопросу о мотивах человеческой деятельности, относится у Фейербаха одно из примечаний к его “лекциям о религии”, “Vorlesungen über das Wesen der Religion”» [17, с. 384]. Речь идет о приложении к лекции двадцать седьмой [14, с. 880–894]. Рассмотрим его подробнее.

Приведем фрагмент из текста примечания, в котором Фейербах в ответ на критику своих воззрений профессором Шаде-

ном отсылает его к одной из своих работ, чтобы прояснить своему критику суть своих взглядов: «...в статье “Против дуализма”, где я устанавливаю психологический генезис представлений о сверхчувственности, о нематериальности души, где я объясняю, как происходит то, что человек не может согласовать действие мысли с действием мозга; далее, доказательство, подтверждаемое бесчисленными примерами, что сверхчувственное существо есть не что иное, как нечувственное (отвлеченное или воображаемое) чувственное; наконец, темой всех моих позднейших сочинений является человек как *субъект* мышления, тогда как прежде мышление само было для меня субъектом и рассматривалось мною как нечто самодовлеющее» [14, с. 881]. Из приведенной цитаты видно, что Фейербах выступает против дуализма души и тела, указывает на психологическую обусловленность дуалистических представлений, говорит о сверхчувственном боге как о воображаемом существе, а также указывает на главный предмет своих поздних сочинений – на человека. Примечательно, что Чернышевский в отличие от Фейербаха в период своего творчества не был заинтересован в теме религии. Такой интерес и не мог, как у Фейербаха, появиться в силу специфики немецкой жизни XIX в. Интерес Чернышевского был обусловлен особенностью русской жизни: а это крестьянский вопрос, социальные преобразования и так далее.

Комментируя цитату из сочинения Шадена, в которой тот пересказывает пересказ философии Фихте, Фейербах пишет: «Как может “добросовестный” критик просмотреть, что это положение есть критика *фихтевского идеализма*, потому что сейчас же в следующей фразе значит: “так, в идеализме осуществляется сущность теологии!”» [14, с. 882]. То есть Фейербах критикует идеализм Фихте и в целях критики излагает его взгляды, но профессор не замечает этого и под видом взглядов Фейербаха критикует философию Фихте. Впрочем, о недоразумениях, возникающих при неверном цитировании и трактовке слов автора, было сказано выше.

Далее Фейербах переходит к теме человека: «...индивидуальность охватывает всего человека, сущность человека – одна, общая сущность сама есть сущность индивидуальная. Правда, человек в самом себе делает различия – он ведь сам явственно состоит из отличающихся друг от друга и даже противоположных органов и сил, – но то, что он в самом себе отличает, в такой же мере принадлежит к его индивидуальности, в такой же мере является составной частью ее, как и то, от чего он это отличает» [14, с. 883]. В приведенном фрагменте достаточно ясно

изложена суть монизма, который мы также встречаем у Чернышевского в статье «Антропологический принцип в философии» [16, с. 169]. У Фейербаха и вслед за ним у Чернышевского природа человека понимается как соединение разнородного в одном. Такой взгляд исключает возможность бытия бессмертной души, изъятой из материального смертного тела. Фейербах подчеркивает, что «голова» (мозг) как местопребывание интеллекта существенно отличается от «живота» как местопребывания естественных потребностей [14, с. 884]. Человеческий организм объединяет в себе как интеллектуальную деятельность, так и чисто материальные отправления. Человеческое «Я» обнаруживает себя во всех частях своего организма. Это обстоятельство не оставляет возможности для трактовки философии Фейербаха в качестве *вульгарного* материализма. Но в то же время Фейербах однозначно высказывается о своих *материалистичных* взглядах: «...на место бытия ставлю природу, на место мышления – человека» [14, с. 882].

Однако на этой чисто антропологической точке зрения Фейербах не останавливается. Далее идет речь о различии и сходстве индивидуального и общего. Так, немецкий философ говорит о человеческих потребностях, которые в разных социальных условиях по-разному себя проявляют. К примеру, если у человека нет «пространства и времени» для реализации своих желаний и склонностей, то эти последние будут «эфемерными». То есть отсутствие возможности притупляет желание. Фейербах считает, что «умозаключение, делаемое из отрицания этих желаний и склонностей к “самое себя полагающей общности”, к чистому призраку без склонностей, без желаний, без индивидуальности, есть не что иное, как старый, лишь прикрытый логическими формулами или фразами дуалистический и фантастический скачок или умозаключение от мира к не мирскому существу, от материи к нематериальному, от тела – к существу, лишенному телесности» [14, с. 886]. Когда же многие индивиды подавляют свои естественные потребности, возводя эту борьбу со своими склонностями в общественное правило, то они – каждый в отдельности – проявляют себя индивидуально. Но в то же время нельзя отрицать и общественной природы подавления желаний. Иными словами, индивидуальное и общественное и совпадают, и не совпадают. Это рассуждение Фейербаха отсылает нас к положению Ильенкова о всеобщем и единичном, или о конкретно-всеобщем: «...человеческую личность можно по праву рассматривать как единичное воплощение культуры, т.е. всеобщего в человеке» [2,

с. 441]. Человеческий род как всеобщее проявляется в индивидах, поэтому нет пропасти между всеобщим и единичным, между обществом и индивидом, между Богом и человеком, между абстракцией-идеей и конкретикой-материей. Иными словами, наблюдается общая для материалистов мысль об отрицании дуалистического понимания общности-всеобщего и утверждении монистического понимания этих категорий.

Рассуждая далее об индивидуальных склонностях, Фейербах говорит о сущности категорического императива как мотива человеческой деятельности. Он излагает суть кантовской максимы следующими словами: «...я не хочу умереть, я хочу жить, и то, что я хочу, то ты – должен, а именно: оставить меня жить» [14, с. 886]. Иными словами, всеобщее правило морали происходит из желания каждого индивида. Общественное происходит из индивидуального и существует в нем. Граница же между индивидуальным и общим, по Фейербаху, лежит в распространенности всеобщего среди единичных [14, с. 890]. Если один желает одно, а другой хочет другое, то здесь мы не наблюдаем всеобщего. Если же каждый индивид желает одно и то же, то всеобщее налицо.

Как видно из изложенного выше, следует признать правоту Плеханова и советских исследователей, которые охарактеризовали воззрения Фейербаха и Чернышевского как антропологический материализм. Также верно, что Чернышевский не был всего лишь популяризатором взглядов немецкого философа. Автор «Антропологического принципа в философии» с учетом работ других отечественных последователей Фейербаха (Н.А. Добролюбова, П.Л. Лаврова) самостоятельно развил учение антропологического материализма. Что касается таких исследователей, как Шпет и Кантор, то они – скорее всего, сознательно – искажают воззрения Фейербаха и Чернышевского. Вопрос о том, с какой целью они это делают, требует отдельного изучения.

Литература

Исследования

1. Волк С.С., Никоненко В.С. Материализм Н.Г. Чернышевского. Л.: ЛГУ, 1979.
2. Ильенков Э.В. Диалектическая логика // Ильенков Э.В. Собрание сочинений. Т. 4. М.: Канон+, 2020. С. 222–449.
3. Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016.

4. *Ленин В.И.* Г.В. Плеханов. «Н.Г. Чернышевский» // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. В 55 т. Т. 29. М.: Политиздат, 1973. С. 534–571.
5. *Ленин В.И.* Ю.М. Стеклов. «Н.Г. Чернышевский, его жизнь и деятельность (1828—1889)» // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. В 55 т. Т. 29. М.: Политиздат, 1973. С. 572–620.
6. *Никоненко В.С.* Материализм Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова, Д.И. Писарева. Л.: ЛГУ, 1983.
7. *Плеханов Г.В.* Работы о Н.Г. Чернышевском // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5 т. Т. 4. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1958. С. 47–414.
8. *Розенталь М.М.* Философские взгляды Н.Г. Чернышевского. М.: Госполитиздат, 1948.
9. *Уткина Н.Ф.* Позитивизм, антропологический материализм и наука в России. М.: Наука, 1975.
10. *Чернышевская Н.М.* Летопись жизни и деятельности Н.Г. Чернышевского. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953.
11. *Шпет Г.Г.* Источники диссертации Чернышевского // Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. II: Материалы / Реконструкция Т.Г. Щедриной. М.: РОССПЭН, 2009. С. 362–416.

Источники

12. Словарь медицинских терминов. URL: <https://classes.ru/all-russian/dictionary-russian-med-term-38911.htm>.
13. *Соловьев В.С.* Первый шаг к положительной эстетике // Соловьев В.С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 7. Изд. 2. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911–1914. С. 69–77.
14. *Фейербах Л.* Приложения и примечания. К лекции двадцать седьмой // Фейербах Л. Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 2. М.: Госполитиздат, 1955. С. 879–894.
15. *Фейербах Л.* Сущность христианства // Фейербах Л. Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 2. М.: Госполитиздат, 1955. С. 7–405.
16. *Чернышевский Н.Г.* Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 146–229.
17. *Чернышевский Н.Г.* Из переписки 1876–1878 гг. // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 369–474.
18. *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. В 3 т. Т. 3. М.: Политиздат, 1979. С. 373–415.

Andrey A. Chernykh

N.G. Chernyshevsky and L. Feuerbach: anthropological materialism or religious philosophy?

Abstract. The article examines the different perspectives on the philosophy of L. Feuerbach and N.G. Chernyshevsky. The prevailing view in the history of philosophy is that these thinkers were materialists and atheists, but there is also an alternative view that they should be considered idealists and religious philosophers. The latter point of view is developed in particular by V.K. Kantor, who attempts to prove that Chernyshevsky's atheistic materialism is merely a form of expression of his religiosity. The author analyses Kantor's arguments and concludes that they are not persuasive because they tend to present a one-sided interpretation of the work of the Russian philosopher because Kantor only accepts the conclusions of those researchers whose views are close to his own and ignores or distorts the arguments of others. The article also points out the incorrectness of Kantor's judgement on the interpretation of Chernyshevsky's teaching by Soviet historians of philosophy. In particular, it criticises his claim that all Soviet scholars dogmatically accepted G.V. Plekhanov's view that the philosophical views of Feuerbach and Chernyshevsky are identical. It is shown that there is no unified position on this issue among Marxist and Soviet researchers, and many of them were against Plekhanov's identification of the views of these philosophers. It is concluded that the interpretation of Chernyshevsky's work in religious terms is not true. The approach justified by V.S. Nikonenko's works, according to which Chernyshevsky's philosophy should be regarded as anthropological materialism, is more correct.

Keywords: Russian philosophy, V.K. Kantor, G.G. Shpet, N.G. Chernyshevsky, L. Feuerbach, monism, anthropological materialism, religious philosophy.

Chernykh Andrey Aleksandrovich – postgraduate student, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

В.П. Барышков

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ВЫБОР СЛАВЯНОФИЛОВ: ГЕГЕЛЬ VS. КАНТ

Аннотация. Рассматривается проблема идейного выбора как выбора цивилизационного – насколько интенсивность и глубина воспринимаемых идей задаются определенным цивилизационным кодом. Выдвигается гипотеза, что в истоках русского национального идейного самосознания формировались условия и имелись предпосылки для приоритета гегельянской системы мировосприятия. Исходя из этого, цивилизационный выбор России, выбор ею своей исторической судьбы в новое и новейшее время, соотносится с идейным выбором, осуществленным славянофилами в духе современной доктринальной установки «Гегель как судьба России». Славянофилы наиболее удачно осуществили преемственность и конвергенцию русской духовной традиции (ее модернизацию) в современный им цивилизационный контекст. Обоснование тезиса о преобладании гегелевской когнитивной компоненты в русском цивилизационном коде требует, во-первых, выяснения особенностей гегелевского стиля мышления как предпосылки конвергенции с русской духовной почвой, во-вторых, подтверждения того, что проводниками этого стиля в русской философии стали именно славянофилы, в-третьих, доказательства того, что именно в силу первых двух обстоятельств осуществилось органическое встраивание гегелевской компоненты в российское «когнитивное коллективное бессознательное». Особенности гегелевского стиля мышления рассмотрены в статье через призму сопоставления с кантианским стилем мысли, выясняются причины преобладания идей Гегеля и духа его философии в когнитивном строе российской цивилизации.

Ключевые слова: славянофилы, Кант, Гегель, русский цивилизационный код, российское когнитивное бессознательное, цивилизационный выбор, идейный выбор.

Барышков Владимир Петрович – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного института психологии и социальной работы.

Наш первый тезис состоит в том, что прежде всего в мировоззренческом отношении, отвлекаясь от перипетий идейных рецептов, идеи Гегеля («гегельянский стиль философствования») возобладали в духовном развитии России над влиянием учения Канта. По крайней мере, на сегодняшний момент эта констатация будет, как представляется, вполне обоснованной. Второе утверждение: уже в истоках национального идейного самосознания, а именно у славянофилов, формировались условия и имелись предпосылки для приоритета гегельянской системы мировосприятия.

Также важно в социально-эпистемологическом плане указать на необходимость учитывать связь идейно-философских течений и цивилизационного развития социума в определенную историческую, или культурно-историческую, эпоху. Представляет интерес суждение по этому поводу Н.В. Мотрошиловой: «Существуют некоторые важные для философии духовные “узлы”, нити которых связывают воедино особенности той или иной исторической эпохи, специфические стороны развития конкретной страны, общие тенденции эволюции культуры и отдельные, наиболее характерные темы... самой философии» [3, с. 560]. С ее точки зрения, таким духовным узлом для отечественной философии XX столетия стал марксизм, а одной из его нитей – осмысление идей Канта и Гегеля. Мы бы уточнили, что сегодня речь идет о вполне определенном осмыслении их идей – об осмыслении в определенном ключе, с определенной тенденцией, в частности с тенденцией сопоставления мировоззренческого влияния на Россию и преобладания идей Гегеля и духа его философии. Однако то, что это нить, подбирая которую мы придем к некоему узлу, минуя марксизм и уходя глубже, к истокам в том числе и его, марксизма, комплиментарно цивилизационного восприятия в отечественной истории, не вызывает сомнения.

Мотивы сопоставления И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля в традиции немецкой классической и в целом европейской философии имеют, вероятно, сугубо академический, конкретно-содержательный характер и, разумеется, в историко-философском контексте предполагают углубленное понимание обусловленностей, влияний на них предшествующих этапов развития философской мысли, а также последующего развития этих систем и их взаимодействия в историко-философском процессе. Здесь о противопоставлении великих мыслителей не может быть речи.

Специального анализа, однако, заслуживает тема идейного выбора как выбора цивилизационного: насколько воспринима-

емые идеи могут определяться цивилизационным кодом и насколько они, оказываясь релевантными в комплексе цивилизационных факторов, определяют историческое развитие социума. В этом отношении примером идейного выбора как цивилизационного может быть факт утверждения в Киевской Руси восточно-христианской веры князем Владимиром.

Мы соотносим цивилизационный выбор России, выбор ею своей исторической судьбы в новое и новейшее время, с идейным выбором, осуществленном славянофилами в духе современной доктринальной установки «Гегель как судьба России» [6]. Именно Гегель и сформированный им способ (логика) миропонимания принимается нами как когнитивный драйвер аутентичных для России процессов коллективного духовного развития на последующие полтора столетия.

Почему славянофилы рассматриваются как отцы-основатели устойчивого цивилизационного духовного вектора? Потому что они наиболее удачно осуществили преемственность и конвергенцию русской духовной традиции (ее модернизацию) в актуальный цивилизационный контекст. Это был исторический момент кристаллизации самосознания в процессе национального самоопределения.

Условно говоря, как Александр Невский определил ориентацию русской цивилизации на Восток (вопреки претензиям римско-католической церкви и Ливонского ордена), так и славянофилы задали своеобразный синтез русской православной традиции (органицизм романтического толка) и гегелевского способа мышления (вопреки имевшемуся влиянию со стороны иных течений немецкого идеализма) на основе транслируемых ими укоренившихся форм повседневных практик широких слоев российского народа.

Тезис о возобладании гегелевской когнитивной компоненты в русском цивилизационном алгоритме, или русском цивилизационном коде, требует обоснования, по крайней мере, по трем направлениям: во-первых, необходимо выяснить, что представляет собой гегелевский стиль мышления в его особенностях как предпосылка конвергенции в русскую духовную почву, во-вторых, нужно показать, что проводниками этого стиля на русской почве стали именно славянофилы как субъект творчества новых идейных форм, в-третьих, следует доказать, что именно в силу первых двух обстоятельств осуществилось органическое встраивание гегелевской компоненты в российское «когнитивное коллективное бессознательное» (А. В. Смирнов).

Первое направление. Особенности гегелевского стиля мышления могут быть рассмотрены через его сопоставление с кантовским стилем мысли. Под стилем мышления или стилем мысли в историко-философском плане мы понимаем комплекс теоретических положений, принципов, допущений, характер аргументации, выводы, присущие той или иной авторской философии, а также развитие характерных элементов философских взглядов у преемников и последователей, формирование таким образом традиции и оказываемое ею влияние на историко-философский процесс.

Гегель или Кант; Кант и Гегель; Гегель против Канта (в марксизме) – таковы различные комбинации места и роли выдающихся немецких мыслителей-идеалистов и значения их идей в меняющихся российских историко-культурных контекстах. Следует задаться вопросом, насколько оправданным будет рассматривать соотношение идей Канта и Гегеля как оппозицию вообще и, в частности, как оппозицию не только в интеллектуальном пространстве России, но и в более широком значении – в различных формах общественного сознания и политико-культурных практиках российского социума. Одной из форм соотношения Кант/Гегель в историко-философском плане выступает, например, взаимная дополнительность их идей, которая задавалась специализацией Канта в области исследований исходного значения индивидуального сознания и объективированных кристаллизаций духа (норм, принципов, законов науки, морали, права), а Гегеля – в области анализа уже объективировавшихся форм духа, культуры и деятельности, направленной на их продуцирование, преобразование и использование [3, с. 562].

Второе направление. Далее следует рассмотреть вопрос о субъекте идейного выбора как выбора цивилизационного. В данном случае мы полагаем таким субъектом славянофильское идейное движение, возникшее в России в 40-х гг. XIX в. Необходимо прояснить профильное влияние на славянофилов идей немецкого идеализма, учитывая хрестоматийный тезис о критическом отношении славянофилов к Гегелю как представителю западного рационализма. Отметим, что наряду с исследованиями влияния Гегеля на славянофилов в философской литературе рассматривается и влияние И. Фихте (И.И. Евлампиев).

Третье направление. Тема идейного влияния на развитие (судьбу) России различных персоналий и интеллектуальных традиций варьируется вокруг нескольких из них. Так, марксизм сегодня «записывается» за российской интеллигенцией,

которая отождествляется с левыми интеллектуалами, «чей состав и идеология сложились в основном в евразийском духе как демократически-левые и разночинно-семитские, а консервативно-славянофильский элемент традиционно был невелик» [2, с. 123]. Здесь вектор критической мысли таков: Маркс более российский философ и интеллигент, нежели «западный» или «немецкий»; в этом отношении он определил судьбу не России, а российской интеллигенции, точнее, левых интеллектуалов. Так кто же обусловил судьбу России, будучи более релевантным (более ценным) российскому контексту: Маркс, провозглашенный левыми интеллектуалами как «великий эмансипатор человечества», или Гегель, пронизавший своим способом миропонимания культуру и повседневные практики масс в силу совпадения с российским когнитивным бессознательным?

Думается, что вполне определенный и сравнительно ограниченный интеллектуальный слой (левые интеллектуалы) может формировать некоторые полутона и оттенки в политической панораме социальной жизни, но выражать долговременные и глубинные основания самой социальной жизни он не в состоянии. В то же время, мировоззренческий смысл гегелевской философии, воплотившийся в том числе в классовом пролетарском пафосе марксизма и воспринятый различными социальными и культурными слоями в России, звучит как «интерес прежде норм».

И тем более было бы некорректно утверждать, что Кант, яркий выразитель немецкого духа, может быть понят как русский философ. В данном случае мы касаемся вопроса типологии отечественного мышления: «рационализм и иррационализм уравнивают наше сознание, не допуская его крена в ту или иную сторону» [1]. Это означает признание прав иррационализма в конституировании современного когнитивно-духовного облика русских. Соответственно, можно рассчитывать лишь на частичное совпадение этого облика со scientistско-рационалистическим характером кантианства.

Несколько иное значение (по сравнению с историко-философским) имеет сопоставление идей Канта и Гегеля в их влиянии на Россию как на особый цивилизационный тип. Так или иначе, диапазон оценок этих философских учений в определенных аспектах и ретроспективе их влияния на российский идейно-цивилизационный ландшафт в качестве одной из крайностей включает в себя противопоставление этих учений. В поэтической строфе «Мы диалектику учили не по Гегелю...» подразумевается, что на деле (гностицизм раннего Д. Лукача: не-

возможное становится делом [5]) именно по Гегелю (диалектически) развивалась советская практика. С одной стороны, это ничем не опосредованные «императивы души», перед которыми любые формальные установления и общественные институты, внешние социальные правила второстепенны, с другой, жесткое требование «коммунистической нравственности».

Мы разделяем позицию, согласно которой трактовку процесса пробуждения русского философского духа следует проводить с позиций органичности и в контексте исторических особенностей национальной культуры. Органичность процесса его пробуждения на рубеже 20–30 гг. XIX в. отразилась прежде всего во взглядах славянофилов. Поэтому трактовка истоков русского философского самосознания с точки зрения роли славянофилов представляет существенный интерес. Собственно философское пробуждение Г.В. Флоровский характеризует как противоречивый, тягостный, беспокойный период – муку и боль души. Он заключает, что ни психологический анализ, ни ссылка на социально-политические обстоятельства или на подражание западной моде не объясняют возникновение национальной философской рефлексии: «Сдвиг проходил глубже... Рождается или пробуждается русское философское сознание, некто новый начинает философствовать... становится некий новый “субъект философии”... Речь идет, конечно, о жизни пробудившегося меньшинства» [9, с. 300–302].

В «Путях русского богословия» (1937 г.) Флоровский рассматривает генезис национального духа, а не просто историю философских воззрений или теологических сюжетов. Он стремится понять историко-философский процесс как органический для России. Н.А. Бердяев в значительной степени прав, когда говорит, что Флоровский воюет с романтизмом. У Флоровского, действительно, сопряжены романтизм, органицизм, «человечность» как эмоциональная жизнь человека. Но именно такие элементы, как показывает Флоровский, выступают основой преобразования национального сознания, его философского пробуждения. По его мнению, «западники выразили “критический”, славянофилы же – “органический” моменты культурно-исторического самоопределения» [9, с. 318]. Важным в этом высказывании является указание на то, что и те, и другие не просто предложили трактовки культуры, а своей идейно-публицистической деятельностью выразили определенные «моменты» в собственном процессе самоопределения нации. Так проявлялась, по словам Бердяева, «русская душа культурного слоя» [7, с. 57]. То есть, это были не только теоре-

тические взгляды на культуру, но собственно культурное движение.

Тема роли «органической теории» в становлении и развитии русской философской культуры содержит значительный эвристический потенциал. До настоящего времени эта сквозная концепция в русском философском процессе дает основные оценочные критерии, далекие от однозначности. По отношению к ней не изжита настороженность, хотя весь комплекс органических идей весьма многообразен и функционален.

Мы бы хотели обратить внимание на связь органической тенденции в мировоззрении, присущей славянофилам, и мистической традицией в европейской философии в ее интерпретации К. Поппером [8]. Он утверждает, что в основе мистики лежат доктрины мистического единства и мистической интуиции. Доктрина мистического единства – это утверждение, согласно которому в мире реальностей существует большая степень единства, чем та, которую мы распознаем в мире обычного опыта. Доктрина мистической интуиции предполагает наличие способа познания, который ставит познающего в более тесное и более непосредственное отношение к тому, что познается, чем отношение между познающим субъектом и познаваемым объектом в обычном опыте [8, с. 389].

Пунктирно эта традиция выглядит следующим образом. Впервые идея мистического единства была ясно сформулирована Парменидом в его холистической доктрине Единого. Платон добавил к этой доктрине разработанную им теорию мистической интуиции и общения с божественным. Аристотель в трактате «О душе» разработал мистическую теорию знания – учение о единстве познающего субъекта и познаваемого объекта. Далее, неоплатоники разработали теорию мистической любви. Спиноза, пытавшийся сочетать картезианский интеллектуализм и мистические тенденции, заново открыл теорию мистической интеллектуальной интуиции, которая, вопреки сопротивлению Канта, привела к посткантианскому росту «идеализма»: к Фихте, Шеллингу, Гегелю. Гегелевская философия тождества демонстрирует несомненное влияние на нее мистической теории знания Аристотеля [8, с. 241].

В XIX в. именно у Гегеля и А. Бергсона Поппер находит эволюционную мистику, которая, с ее поклонением изменению, прямо противостоит ненависти к переменам, культивируемой Платоном и Аристотелем. И все же, как полагает Поппер, глубинный опыт этих двух форм мистики един. Им обоим свойственна сверхчувствительность к изменению. И тот, и другой ви-

ды мистики представляют собой реакцию на страшный опыт социального изменения: опыт, который у одних мог сочетаться с надеждой на остановку изменений, у других – с несколько истерическим (и, безусловно, двусмысленным) принятием изменения как реального, существенного и желательного.

Мистика как реакция на крах «закрытого» общества выражает бегство в мечту о рае, в котором племенное единство раскрывается как неизменная реальность. Платоновская мечта о единстве, холизм и коллективизм являются продуктами утерянного племенного духа. Это выражение чувств тех, кто страдает от напряжения цивилизации, и одновременное страстное обращение к этим чувствам [8, с. 246]. Именно мистическая интуиция лучшего, менее разделенного мира вдохновляла не только Платона, но и Сократа. В целом, противопоставляя собственную позицию бергсоновской, Поппер считал, что мистицизм – это следствие перехода к «открытому» обществу, а не наоборот – «открытое» общество как продукт мистической интуиции.

Холизм, по представлению Поппера, базируется на трех положениях. Во-первых, это тезис о невозможности рассмотрения отдельных элементов или индивидов в рамках целого, во-вторых, утверждение приоритета коллектива, класса, расы, государства над индивидами (индивиды должны служить коллективу), в-третьих, уверенность в том, что жизнь и функционирование социальных институтов осуществляются по определенным законам (целое больше суммы составляющих его частей), включенным в более широкие исторические связи, чем те, в которых находятся индивиды [4, с. 78].

Как видим, описание мистического идейного комплекса, элементы которого прослеживаются у Гегеля и отчетливо проецируются на органицизм славянофилов периода зарождения российского философского духа, свидетельствует об укорененности такого мировосприятия в русской интеллектуальной истории и культуре. Возможно, этот вывод покажется поверхностным, но дальнейшая разработка ключевых пунктов приведенной аргументации с позиции социальной эпистемологии может его углубить.

Литература

Исследования

1. Громов М.Н. Влияние Канта на русскую мысль // Кантовский сборник. 2009. № 2(30). С. 74–84.

2. *Красиков В.И.* Двудесятилетний Янус: как немецкий философ стал «судьбой России» // Марксизм глазами XXI века. Десятые Кузбасские философские чтения: Материалы научной конференции с международным участием. Кемерово: Кузбасский ГТУ, 2018. С. 121–124.
3. *Мотрошилова Н.В.* Кант или Гегель? И Кант, и Гегель! // Вестник Российской академии наук. 2009. Т. 79. № 6. С. 560–565.
4. *Петров И.И.* Ренессанс критического рационализма в Германии и России // На пути к открытому обществу. Идеи К. Поппера и современная Россия. М.: Весь мир, 1998. С. 65–83.
5. *Пущаев Ю.В.* Лукач и Достоевский: чтение Достоевского как веха на пути к большевизму // Вопросы философии. 2021. № 7. С. 38–49.
6. *Сумин О.Ю.* Гегель как судьба России. Краснодар: Глагол, 2005.

Источники

7. *Бердяев Н.А.* Ортодоксия и человечность (прот. Георгий Флоровский. «Пути русского богословия») // Путь. № 53. С. 53–65.
8. *Поппер К.* Открытое общество и его враги. В 2 т. Т. 1. М.: Феникс, Междунар. фонд «Культурная инициатива», 1992.
9. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия / Отв. ред. О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2009.

Vladimir P. Baryshkov

The Slavophiles' civilization choice: Hegel vs. Kant

Abstract. The article considers the problem of ideological choice as a civilizational choice – the extent to which the intensity and depth of perceived ideas are set by a particular civilizational code. The hypothesis is put forward that at the origins of the Russian national ideological self-consciousness the conditions were formed and there were prerequisites for the priority of the Hegelian system of worldview. On this basis, Russia's civilizational choice, its choice of historical destiny in the new and modern times, correlates with the ideological choice made by the Slavophiles in the spirit of the modern doctrinal attitude "Hegel as Russia's destiny". The Slavophiles were most successful in carrying out the continuity and convergence of the Russian spiritual tradition (its modernization) into the civilizational context of their time. The thesis of the prevalence of the Hegelian cognitive component in the Russian civilization code requires, first, elucidating the specific features of the Hegelian style of thinking as a prerequisite for the convergence with the Russian spiritual soil; second, confirming that it was the Slavophiles who became the agents of this style in Russian philosophy; third, providing evidence that the first two circumstances resulted in the organic incorporation of the Hegelian component in the Russian "cognitive

collective unconscious". The peculiarities of Hegel's thinking style are considered in the article through the prism of comparison with the Kantian style of thought, the reasons of the prevalence of Hegel's ideas and the spirit of his philosophy in the cognitive system of Russian civilization are elucidated.

Keywords: Slavophiles, Kant, Hegel, Russian civilization code, Russian cognitive unconscious, civilization choice, ideological choice.

Baryshkov Vladimir Petrovich – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, St. Petersburg State Institute of Psychology and Social Work.

С.В. Глебова, А.О. Мотронюк, Е.А. Овчинникова

ПРОБЛЕМЫ КОЛЛЕКТИВНОГО НРАВСТВЕННОГО СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ В РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ*

Аннотация. Русская этическая традиция тесно связывает идею нравственного совершенствования с ролью коллектива в процессе нравственной эволюции, следовательно, ставит в зависимость представления о нравственном развитии морального агента от понимания общественного прогресса. В статье проведен анализ трактовок социальных, культурных и этических условий нравственного совершенствования общества и места моральной личности в учении В.С. Соловьева, русском космизме и марксистско-ленинской доктрине. Выявлено общее требование отечественных философов к развитию моральной личности соотносительно с пониманием конечной цели коллективного совершенствования. Телеологический характер русских философских доктрин в значительной степени определяет подчиненное положение моральных индивидуумов. С этим связаны этические проблемы полного или частичного осуществления перечисленных моральных доктрин, внутренние противоречия их теоретических установок. Критически рассматривается понимание «коллективизма» как этической ценности при безальтернативном подчинении личности целям общества, что весьма актуально в рамках сегодняшних представлений о культурно-образующих ценностях.

Ключевые слова: нравственное совершенствование, нравственный прогресс, В.С. Соловьев, космизм, марксизм, моральный агент.

Глебова Софья Валерьевна – кандидат философских наук, ассистент Института философии СПбГУ.

Мотронюк Александр Олегович – магистрант Института философии СПбГУ.

Овчинникова Елена Анатольевна – кандидат философских наук, доцент Института философии СПбГУ.

* Публикация подготовлена в рамках проекта РНФ «Трансформации морального агентства: этико-философский анализ» № 22-28-00379.

Введение

Проблема нравственного прогресса, его путей, целей, источников – один из принципиально открытых вопросов как для отечественного, так и зарубежного этического знания. В последние десятилетия эта проблема актуализируется прежде всего в зарубежных исследованиях в связи с развитием новых технологий, изменяющих общественную реальность, научными исследованиями в области биологического нравственного совершенствования человека, морального агента в сфере искусственного интеллекта и др. Однако, как нам представляется, с теоретической точки зрения проблема нравственного прогресса выстраивается в категориальной классической парадигме: в контексте проблем нравственного совершенствования, определения морального агента/субъекта, общественного и индивидуального, моральных целей, ценностей, идеалов и т.д. В истории этической мысли уже были представлены разнообразные концепции нравственного прогресса – от оптимистичного взгляда до полного отрицания возможности самой постановки проблемы. В современной литературе проблематикой нравственного прогресса занимается особое направление, которое представлено в работах таких авторов, как П. Сингер, С. Пинкер и др. В русской философской мысли идеи нравственного прогресса были представлены весьма разнообразными теориями, что позволяет в процессе их анализа выявить основные дискуссионные проблемы, актуализировать эти идеи в контексте современных этических запросов.

Отечественная традиция преимущественно смотрит на проблему нравственного прогресса с оптимистической и коллективистской точки зрения. Вопросы коллективности весьма характерны для русской философской традиции, поэтому можно считать данный подход к проблеме традиционным для русской мысли. В связи с этим особенно интересно рассмотреть место индивидуального морального агента в рамках коллективного нравственного совершенствования и выявить его роль в процессе коллективного нравственного прогресса, как это представлено в учениях русских философов. В качестве материала исследования выбраны этические теории, в которых проблематизируется нравственный прогресс: концепция Богочеловечества В.С. Соловьева, космизм К.Э. Циолковского и русский марксизм.

Идеи В.С. Соловьева о «Богочеловечестве»

Первым в русской философии четко обозначил проблему нравственного совершенствования человечества В.С. Соловьев,

который рассматривал процесс нравственного прогресса в контексте достижения состояния «Богочеловечества». Соловьев был уверен в очевидности нравственного развития всего человеческого социума. Нравственное чувство философ связывал с ориентацией человека на Другого, с чувством жалости, которое приводит к альтруистическим действиям, а в современной литературе трактуется как эмпатия. Современные исследователи отмечают, что человечество становится в целом более эмпатично. Это подчеркивается в теориях нравственного прогресса, в работах С. Пинкера («Все лучшее в нас») [3], П. Сингера («Расширяющийся круг») [4] и др. Современные исследователи уверены, что для объединения человечества, расширения круга эмпатии конкретного морального агента вовсе не обязательно иметь внешнего врага (например, в виде персов, русских, азиатской расы) и даже национальную идею, имеющую целью мировое совершенствование. Пинкер утверждает, что посредством просвещения, чтения человек становится способен посмотреть на мир чужими глазами, принять Другого через свои собственные мысли и эмоции [3, с. 234].

Согласно Соловьеву, по мере развития общества и расширения его границ «нравственный кругозор личности... несомненно, расширяется существенным образом» [13, с. 345]: увеличивая круг близких (своих) людей, человек формирует нравственное чувство, входит в общественное пространство. Первой ступенью, источником нравственного чувства русский философ признает семью, так что человек никогда не остается один, далее его представления расширяются на род (Соловьев даже относит появление религиозного чувства к первым представлениям об ушедших предках) и еще шире – на государство.

Определяя общество как «организованную нравственность», Соловьев усматривал возможность избежать двух крайностей – «морального субъективизма, отнимающего у нравственной воли реальные способы ее осуществления в общей жизни, и социального реализма, по которому данные общественные учреждения и интересы имеют решающее для жизни значение сами по себе, так что вышние нравственные начала оказываются в лучшем случае лишь средствами или орудиями для охранения этих интересов» [13, с. 394]. По мысли Соловьева, личность и общество неразрывно связаны между собой, образуя «лично-общественное» единство.

Процесс нравственного развития, совершенствования «лично-общественного», путь Добра, по мнению философа, детерминирован, определен. Он признавал нравственный детерми-

низм и отмечал, что нравственный прогресс неизбежен, но при этом утверждал, что именно от каждого конкретного человека зависит выбор между физическим, психическим и нравственным детерминизмом именно в пользу нравственного. А целью нравственного развития он считал достижение состояния всеобщности в рамках христианских представлений о морали, которое, с одной стороны, характеризуется единством всех людей, преодолением смерти (в т.ч. физической), а с другой, сохранением самостоятельной личности. После глубокого анализа устройства «муравьиной общности» Соловьев отмечает: «...если мы не согласны каждому из бесчисленных муравьев, копошащихся в наших лесах, сейчас же предоставить все права человека и гражданина, то, значит, есть у человека другой существенный признак, не зависящий от общности, а, напротив, обуславливающий собою отличительный характер человеческого общества. Этот признак состоит в том, что каждый человек, как такой, есть нравственное существо, или лицо, имеющее независимо от своей общественной полезности безусловное достоинство» [13, с. 399]. Далее Соловьев несколько раз ставит обязательным условием нравственности применение кантовского императива в формулировке «никакой человек ни при каких условиях и ни по какой причине не может рассматриваться как только средство» [13, с. 399]. Таким образом, философ стремился выйти к решению проблемы антиномичности морали, которую впоследствии представит с своим исследованием О.Г. Дробницкий [1], – соотношения в морали общественного и личного.

В логике построения «Оправдания добра» присутствует, на наш взгляд, выход от метафизических этических проблем к прикладным проблемам этики. От рассмотрения общей идеи добра Соловьев переходит к анализу «собирающего добра», общественной нравственности, которая может быть представлена в различных сферах социальной жизни. Так появляются размышления об экономике, нравственности и праве, уголовном вопросе, проблеме смертной казни, смысле войны и др. Эти темы рассматриваются философом в контексте проблемы нравственного прогресса человеческого общества. Не ставя задачу дать исчерпывающий анализ этих разделов «Оправдания добра», остановимся на тех из них, в которых, на наш взгляд, с наибольшей очевидностью и полнотой представлены взгляды философа на исторический прогресс человеческого общества.

Во многом процесс нравственного развития Соловьев связывал с институтами права и формированием системы между-

народных экономических отношений. Наиболее значительным достижением законодательного творчества он называет отмену крепостного права в России и отмену рабства в Америке, закрепление в законе невозможности иметь другого человека в собственности, что, по мнению философа, влечет за собой два важнейших следствия: 1) закрепление в сознании людей невозможности использовать другого человека в качестве инструмента; 2) опровержение такого понимания, согласно которому имущество является чем-то священным и неприкосновенным [13, с. 403]. Имущество должно быть лишь основой для того, чтобы человек, удовлетворив свои физические потребности, мог задуматься о «человеческом». Так, Соловьев заключает, что посредством законодательства «основные требования справедливости и человеколюбия... были перенесены из тесных и шатких пределов субъективного чувства на широкую и твердую почву объективной действительности – и превращены в общий и обязательный закон жизни» [13, с. 389].

Следующим условием, позволяющим перейти человечеству еще на одну ступень ближе к Богочеловечеству, Соловьев называет экономическое развитие. С одной стороны, человечество еще не обеспечило всех людей минимальным имуществом для решения их проблем, а классовое неравенство на момент написания работы ощущалось в значительной мере. С другой стороны, к XX в. в экономике человечество достигло значительных успехов. В главе «Смысл войны» Соловьев отмечает, что именно вследствие установления всемирной экономической системы «выработалось в теле человечества общее чувствилище (*sensorium commune*), вследствие чего каждый частный толчок ощутительно производит всеобщее действие» [13, с. 555].

Главу о национальном вопросе Соловьев посвящает анализу национализма и национальных идей. Автор приходит к выводу, что национальная идея крайне важна. Сложно (да и нужно ли) спорить с исходным тезисом главы, что любовь к своей стране – это необходимый шаг для формирования нравственного чувства у моральной личности. В контексте данного рассуждения весьма логично звучит вывод о том, что, «преодолев нравственную волею бессмысленную и невежественную национальную вражду, мы начинаем лучше знать и ценить чужие народности, они начинают нам нравиться» [13, с. 438]. Поэтому, отмечает философ, национальные идеи становятся определяющими для нации только тогда, когда нации имеют своей целью все человечество и идея, которую они преследуют, направлена на весь мир.

В этой же главе Соловьев затрагивает проблемы колонизации испанскими конкистадорами Латинской Америки, где определяет этот процесс как «положительную услугу» для мирового развития, соглашаясь с превосходством христианской религии по сравнению с «мерзостями и ужасами сатанического язычества, перед которыми все-таки бледнеют ужасы инквизиции» [13, с. 430]. Сложно подобрать аргументы, при которых такое развитие событий совпадало бы с принципом «никогда не использовать человека как средство». В целом автор, увлеченный идеей прогресса человечества, явно выделяет христианскую часть мира в качестве превосходящей над остальными. В примечаниях к национальной идее Англии также обнаруживается попытка оправдать колонизацию Индии: «Теперь обученные в английских школах индусы начинают говорить... о тяготах английского владычества и необходимости национального объединения и освобождения. Отчего они не догадались об этом раньше? Дело в том, что такие понятия, как национальность, народный дух, народное достоинство, патриотизм, солидарность, развитие, получены ими только от англичан» [13, с. 433].

При дальнейшем рассмотрении описания Соловьевым путей нравственного прогресса создается ощущение, что автор либо допускает достижение общественного состояния принудительными методами, либо требование о самоценности человеческого достоинства достижимо только в условиях общественного состояния. Безусловно, главы «Национальный вопрос с нравственной точки зрения» и «Смысл войны» по своему характеру во многом исторические, однако, определяя войну и подчинение одних народов другим, философ находит в них высший смысл и оправдывает эти явления. Отмеченные проблемы были предметом критики уже со стороны современников (достаточно в этом контексте упомянуть известную полемику Соловьева и Б.Н. Чичерина на страницах журнала «Вопросы философии и психологии» о «принудительности добра»). А дальнейшее развитие идей Соловьева встречается в работе И.А. Ильина «О сопротивлении злу силою».

В войне Соловьев находит некоторые полезные для общественного прогресса явления. Он сравнивает войну с болезнью организма, которая выявляет «фактические несомненные расстройства». Соответственно, войны могут быть также полезны при «внутренних болезнях человечества». Начиная свой анализ с Древней Греции, он отмечает, что война с персами привела к объединению греческих полисов, их духовному подъему.

Далее, война, затеянная Римской империей, имела целью объединить мир, а наполеоновские войны «способствовали движению и распространению общеевропейских идей» [13, с. 555].

Соловьев неоднократно подчеркивает, что «война есть безусловное зло», однако далее в его рассуждениях неизбежно следует «но...». Следуя выстроенной им логической цепочке, Соловьев утверждает, что «внешние войны между отдельными государствами приводили затем к созданию более обширных и сложных культурно-политических тел» [13, с. 559]. В случае представления конечной цели как нового общественного состояния Богочеловечества это является безусловным прогрессом. Присутствует у него и попытка совместить войну с принципом «никогда как средство», в некотором роде оправдать решения начать войну. Соловьев полагает, что на войне отсутствует намерение убийства, особенно этому способствует изобретение дальнобойного орудия, используя которое, солдат и тем более командир не видят противника [13, с. 620]. Возможно, в начале его применения такие представления отчасти имели под собой основания, когда пространства для сражений специально расчищались и жертвы среди мирного населения в процессе войны сводились к минимуму, а жертвовать жизнью, согласно Соловьеву, могли лишь те, кто разделял представления о справедливости конкретной войны [13, с. 561]. Однако остается нерешенной проблема убийства на войне (Соловьев впоследствии продолжает эту тему в работе «Три разговора...»). И отсутствие врага в поле видимости, как представляется, вовсе не снимает с человека ответственности за прекращение другой жизни. Из истории начала XXI в. мы знаем, что дальнобойное и оружие массового уничтожения приводит к «расчеловечиванию», сведению человека к «военной цели» и далее – к катастрофическим жертвам и военным преступлениям.

Тем не менее, определяя главной целью истории нравственное совершенствование человечества в целом, Соловьев допускает нравственный регресс конкретных моральных агентов, поставленных на службу объединения человечества. Кажется, что «неоспоримое достоинство» человека теряется в попытке объединения всего общества. Можно действительно рассматривать войны как симптомы нравственной болезни общества, но в таком случае все приведенные Соловьевым аргументы свидетельствуют как раз об обратном: не столько о слиянии всего человечества в единый «муравейник», сколько о том, что за глобальными нравственными целями человечество все явственнее обнаруживает конкретного индивида.

Итогом размышлений Соловьева о нравственном совершенствовании и прогрессе, на наш взгляд, выступает мысль, сформулированная автором «Оправдания добра» в заключении работы: «В запросе нравственного совершенства уже дана общая идея абсолютного Добра – его необходимые признаки. Оно должно быть всеобъемлющим или содержать в себе норму нашего нравственного отношения ко всему» [13, с. 639]. Совершенствование для Соловьева связано с осуществлением Добра. Понятие нравственного прогресса представлено прежде всего как прогресс общественный: «нравственный прогресс соответствует прогрессу общественному» – с этой мысли начинается историческая часть работы главы «Историческое развитие лично-общественного сознания в его главных эпохах». Далее Соловьев переходит к «прикладным вопросам» этики, рассматривая проблемы общественной жизни – экономики, национального вопроса, нравственности и права, смысла войны. Таким образом, в «Оправдании добра» представлено стремление автора дать целостную картину нравственного совершенствования личности и нравственного прогресса общества, при котором «степень подчинения лица обществу должна соответствовать степени подчинения самого общества нравственному добру, без связи с которым общественная среда никаких прав на человека не имеет» [13, с. 639]. Философ заключает свои размышления следующими словами: «От общественной, или собирательной, стороны в нравственной организации человечества по существу ее неотделимо и участие личного начала. Человечество совершенствуется, или нравственно организуется в различных сферах своего бытия, не иначе как чрез деятельность личных носителей верховных жизненных начал» [13, с. 639].

К.Э. Циолковский о достижении «совершенной жизни» на Земле

Совсем иначе на проблему нравственного развития человечества смотрит другой отечественный философ, представитель русского космизма и «отец» советской космонавтики – К.Э. Циолковский. Прежде всего стоит отметить, что внимание мыслителя сконцентрировано на теме космоса. Так, Циолковский говорит о существовании жизни не только на планете Земля, но и других планетах: «Много общего между планетами разных солнечных систем: они составлены из одних и тех же веществ, при достаточной величине имеют моря и атмосферы, освещены лучами солнц, подвержены силе тяжести, имеют сутки и времена года. Почему бы на них не зародиться жизни,

как она зародилась на Земле! Правда, на отдаленных от светящегося светила планетах холодно, а на близких к солнцу – жарко. Но планет у каждого солнца множество. Некоторые из них должны находиться, подобно Земле, на благоприятном расстоянии от светила и потому должны быть пригодны к жизни» [15, с. 23].

Процесс зарождения жизни на других планетах, по мнению Циолковского, может занимать миллиарды лет с момента наступления благоприятных условий. Жизнь на таких планетах начнется так же, как и на Земле: с простейших организмов, которые в определенный момент начнут приспосабливаться к условиям среды, а если окружающий мир станет изменяться, сама жизнь сохранится. Обязательным условием для зарождения жизни философ определяет наличие атмосферы, т.е. планета должна обладать газовой оболочкой, иначе примитивные организмы будут не способны зародиться.

Размышления Циолковского о жизни на других планетах приводят его к вопросам о том, как происходило развитие жизни на нашей планете и чего стоит ожидать от человечества в будущем. Человек, по мнению русского философа, прошел «великий путь от “мертвой” материи к одноклеточным существам, а отсюда к своему теперешнему полуживотному состоянию» [15, с. 24]. Наука, техника, социальное устройство общества и сам человек стремительно развиваются – и этот прогресс остановится не скоро.

Важно отметить, что, согласно Циолковскому, сам человек мало изменился: «Те же остатки животных страстей, инстинктов, слабость ума, рутинность. В отношении общественного развития он даже уступает муравьям и пчелам» [15, с. 25]. Однако люди ушли заметно дальше, чем животные. Человек нравственно несовершенен и подчинен животным потребностям, но его разум способен с этим справляться. Несовершенство людей есть причина их развития.

Циолковский связывает нравственное совершенствование человека с прогрессом в научно-технических и социальных сферах. В своем прогнозе русский мыслитель предрекает объединенное, разумное и умеренное общество, в котором прекратятся все войны: «Счастливое общественное устройство, под сказанное гениями, заставит технику и науку идти вперед с невообразимой быстротой и с такою же быстротой улучшать человеческий быт. Это повлечет за собою усиленное размножение» [15, с. 25]. Человек сможет подчинить себе природу, ему станет подвластно изменение климата, рельефа земли, исполь-

зование бескрайних запасов воды в океанах и многое другое. Циолковский был уверен, что жизнь людей станет счастливой и беззаботной: «Картину душевного мира будущего человека, его обеспеченности, комфорта, понимания вселенной, спокойной радости и уверенности в безоблачном и нескончаемом счастье – трудно себе представить» [15, с. 26]. Огромный скачок в научно-техническом прогрессе даст возможность человеку колонизировать другие планеты.

Однако следует заметить, что стремление к гармонии вселенной оказывается специфическим в учении Циолковского. Как писал С. Лемм, «Мы вовсе не хотим завоевывать космос, хотим только расширить Землю до его границ» [6, с. 112]. Вот и Циолковский предполагает наличие «несовершенной жизни», рассуждая о солнечной системе с позиции «земных» ценностей и оценок: «Техника будущего даст возможность одолеть земную тяжесть и путешествовать по всей солнечной системе. Посетят и изучат все ее планеты. Несовершенные миры ликвидируют и заменят собственным населением» [15, с. 26]. В философских рассуждениях Циолковского человек и на Земле подходит к ее ресурсам потребительски (изменяя климат и рельеф в соответствии с собственными потребностями), и в космосе станет жестоким колонизатором, уничтожающим другие, еще не развитые миры: «Где на планетах встретят пустыню или недоразвившийся уродливый мир, там безболезненно ликвидируют его, заменив своим миром. Где можно ожидать хороших плодов, там оставят его доразвиваться» [15, с. 28]. Такое поведение в отношении отсталых планет Циолковский считает присущим и для других высокоразвитых форм жизни: «Также рассуждали и сеятели высшей жизни. Кое-где уничтожали зачатки примитивной жизни или уродливо развившейся, кое-где ждали хороших плодов и обновления жизни космоса» [15, с. 29]. Применение данных методов мыслитель оправдывает господством разума и высшими общественными организациями во Вселенной. Разум говорит о том, что нет необходимости в ожидании большого количества лет для развития несовершенной жизни, проще неудачные живые организмы уничтожить и заселить планету более развитыми существами.

Философия Циолковского строится на позициях монизма. Мыслитель убежден, что единицей жизни является атом и что понятие «атом» совпадает по своей сути с «Я» (атом есть обезличенное «Я», которое обретает свою индивидуальную суть в организме). И атом, и «Я» не должны подвергаться страданиям, в этом и есть цель разума, согласно доктрине мыслителя. Сам

атом путешествует между совершенными и несовершенными мирами: попадая в наш мир, он оказывается в теле животного или человека и подвергается насилию, мукам, болезням и смерти. По мнению русского мыслителя, любая жизнь начинается с атома (обезличенного «Я»), который обретает душевные свойства, как только попадает в организм. Атом существует непрерывно. «Разум есть то, что ведет к вечному благосостоянию каждого атома. Разум есть высший или истинный эгоизм» [15, с. 30].

Одним из главных тезисов этической концепции Циолковского является следующая идея: «Этика космоса, т.е. ее сознательных существ, состоит в том, чтобы не было нигде никаких страданий: ни для совершенных, ни для других незрелых или начинающих свое развитие животных» [16, с. 57].

Циолковский полагает, что разумное устройство Вселенной стремится к достижению совершенства и приводит к уничтожению страданий. Более того, по его мнению, в космосе существует только совершенная жизнь, но Земля является исключением, ее нельзя отнести к совершенным мирам: «Хотя оно и составляет ничтожный процент в общей гармонии, но все же этот процент существует: кое-где есть зарождающиеся миры, как Земля, – с животными, несовершенными людьми и муками» [17, с. 4].

Циолковский считал, что достижение жизнью на Земле совершенства может быть осуществлено после определения «в человечестве самого умного, самого знающего человека. Чтобы он понимал то, что изложено в монизме, и даже больше того. Он может опровергнуть монизм и дать совершенно новые идеи» [17, с. 5]. Вероятно, понимая всю ответственность, которая будет возложена на самого умного человека, волю которого нужно будет беспрекословно выполнять, от которого, по сути, будет зависеть всеобщее благосостояние человечества, философ не приводит никаких конкретных признаков этого «мессии». Выходит, что данная «совершенная» личность способна определить лучшее социальное устройство общества, решить проблему с перенаселением планеты при помощи экспансии Солнечной системы и предостеречь людей от мысли об убийстве крайне строгим методом: «Если убийца имеет детей, то и дети его, живя на свободе и с женами, лишаются потомства. Если есть внуки и правнуки, то и те подвергаются той же участи. Будет чистое человечество, без мысли об убийстве. При особых дарованиях убийц закон этот ограничивается. Животные также уничтожаются (по возможности милосердно), в противном случае мы рискуем жить животною, т.е. несознательною, жиз-

нию» [17, с. 10]. Видимо, предполагая, что склонность к убийству формируется исключительно генетически, Циолковский все же допускал исключения в том случае, если нарушитель особенно талантлив, однако, опять же, не предлагал критериев данной «исключительности».

Для воплощения цели разума, по мнению Циолковского, следует признать необходимость запрета на убийства: «Не убивать ни при каких условиях: ни на войне, ни в драке, не убивать калек, несовершеннолетних, преступных, убийц, воров, насильников, нарушителей закона – никого и никогда» [17, с. 5]. Но здесь сразу возникает противоречие: предполагается, что из-за запрета на убийства несовершенная жизнь начнет размножаться и вытеснит совершенную жизнь. Циолковский предлагает решить эту проблему следующим образом: «...все вредное мы уединим, отделим, изолируем, не мстя ему и по возможности заботясь о нем, во-вторых, мы лишим их возможности продолжить свой род. Они могут жить с женами, но жены, благодаря легкой операции, будут бесплодны... То же относится и к животным: их роды совсем уничтожатся через разлучение полов. Низшие же вредные существа, насекомые, бактерии, негодные растения уничтожатся повышением температуры, газами или чем другим» [17, с. 7]. Такие методы, по мнению русского мыслителя, являются наиболее безболезненными и способствуют сокращению и полному исчезновению несовершенной жизни на Земле. Лучшие же представители нашего мира должны будут усиленно размножаться.

Циолковский считал половые распутства, безбрачие и многоженство пороками человека, доказывая, что все это является неестественным. Это «величайшие преступления», которые приводят к бесплодию и болезням. Люди, склонные к вышеперечисленным порокам, должны быть также изолированы, что приведет к их полному уничтожению.

Во взглядах Циолковского можно усмотреть евгенические подходы к решению проблемы нравственного совершенствования, которые были весьма характерны не только для русской мысли 1920-х гг., но захватывали умы многих мыслителей и ученых того времени. Идеи социально-биологического улучшения нравственности в настоящее время довольно часто актуализируются в различных концепциях – как философских, так и естественнонаучных, которые представляют одно из направлений размышления о нравственном прогрессе, его факторах, целях и методах.

Осуществление социальной эволюции в марксизме

В конце XIX – начале XX в. в русской мысли идеи нравственного прогресса были предметом не только теоретических дискуссий, но и касались практических вопросов политической жизни, и прежде всего вопроса о том, каким должно быть общество, в котором не будет нравственных пороков, а основными принципами станут справедливость, равенство, стремление к общественному благу. В этот исторический период русская мысль прошла через освоение марксистского наследия, не только изучая и трансформируя его с учетом определенных исторических запросов, но и выстраивая на основе этой теории социальную политику и государственную власть.

В революционную эпоху теоретическим основанием идеологических исканий в России выступает марксизм. Следуя марксистской традиции, русская мысль обратилась к социальному бытию морали. Критический дух марксизма привел к радикальному отрицанию этики, которое основывалось на положении из «Немецкой идеологии», знаменитой фразе о том, что «коммунисты не проповедуют никакой морали» [8, с. 236]. Маркс относил мораль к тем аспектам, которые с достижением последней ступени исторического развития общества перестанут существовать. Однако принцип организации бесклассового общества, экономическая модель, сама «цель» исторического развития сводятся в конечном счете к этическим категориям. Весь исторический процесс, описанный немецким философом, должен был привести к высшему общественному благу – установлению справедливости.

Несмотря на то, что значимость этической теории в марксизме подчас кардинально отрицается и последняя рассматривается как устаревшее с исторической и политической точек зрения «морализаторство», мораль тем не менее выступает определенным инструментом формирования нового общества и совершенного человека. Образ будущей совершенной нравственности ярко представлен в речи В.И. Ленина «Задачи союзов молодежи» (1920): «В основе коммунистической морали лежит борьба за укрепление и завершение коммунизма... Мы говорим: нравственность – это то, что служит разрушению старого эксплуататорского общества и объединению всех трудящихся во круг пролетариата, созидającego новое общество коммунистов... Когда нам говорят о нравственности, мы говорим: для коммуниста нравственность вся в этой сплоченной солидарной дисциплине и сознательной массовой борьбе против эксплуататоров.

Мы в вечную нравственность не верим и обман всяких сказок о нравственности разоблачаем. Нравственность служит для того, чтобы человеческому обществу подняться выше, избавиться от эксплуатации труда... В основе коммунистической нравственности лежит борьба за укрепление и завершение коммунизма» [5, с. 413]. Ленин призывал молодое поколение воспитывать в себе новую, коммунистическую мораль, обращаясь к молодежи, он сформулировал главную моральную задачу: «Вы должны воспитать из себя коммунистов... Надо, чтобы все дело воспитания, образования и учения современной молодежи было воспитанием в ней коммунистической морали» [5, с. 409–410]. Эти строки Ленина на многие годы определили нравственные цели и задачи советского общества, будущее нравственного прогресса.

Марксизм был изучен русской мыслью весьма основательно, различные школы русского марксизма не раз становились предметом анализа в исследовательской литературе. Обратимся к некоторым идеям, прозвучавшим в революционной русской мысли 1920–1930-х гг.

Л.Д. Троцкий в статье «Их мораль и наша» открыто выступил за отказ от того, чтобы руководствоваться моральными принципами, навязанными буржуазией, в рамках борьбы пролетариата за справедливость [14]. Примерно о том же писал и А.В. Луначарский в докладе «Мораль с марксистской точки зрения»: «Всякий собственник стремится вырасти, расширяться; отсюда каждый буржуа, согласно положения Смита, грезит о том, чтобы прикарманить себе чужое. С другой стороны, он не желает, чтобы чужой прикарманил себе его добро. Поэтому он склонен к тому, чтобы ему все было можно, но другие были бы связаны правилами» [7, с. 21]. Очевидно, здесь предполагается, что такой «лицемерной моралью» можно пренебречь ради установления настоящей.

Марксистов не устраивала и теория Л.Н. Толстого «непротивления злу насилием», поскольку она предполагала принятие зла, отказ от борьбы за нравственные идеалы: «Моралисты из “высших классов” говорят: “отойди от зла, сотворишь благо”. Мораль пролетариата говорит: “отходя от зла, ты все-таки продолжаешь поддерживать его существование; надо уничтожить зло, чтобы сотворить благо!”» [9, с. 527]. В марксизме приоритетом провозглашалось революционное, т.е. скачкообразное развитие общества, подразумевающее социальный и нравственный прогресс, формирование нового типа личности, а в конечном счете – создание бесклассового общества, установление коммунизма.

В марксизме господствовал взгляд на мораль, согласно которому ее основанием является социально-экономическое устройство общества. Соответственно, моральным признавалось лишь то, что было уместным в текущих исторических условиях. Так, Г.В. Плеханов доказывал несостоятельность любых других (например, религиозных) оснований морали, кроме социального строя [11, с. 310], а А.В. Луначарский в 1925 г., подобно Циолковскому, отмечал, что человеческую, несовершенную мораль «необходимо взять на переделку», «критически к ней отнестись» [7, с. 23].

Русские марксисты критиковали и расчетливый, «бухгалтерский» утилитаризм, и аскетизм как следствие объективного идеализма. Взамен А.В. Луначарский предлагал формат «гигиенической морали»: «...человек имеет право на всякое наслаждение, кроме тех, которые ему приносят явный вред» [7, с. 26]. В рамках таких представлений человек отдает себе отчет в том, что он часть коллектива, а потому отвечает не только за свою собственную жизнь, но и за результат общественного труда, за «производство» следующих поколений. И вот уже на этом этапе Луначарский оставляет открытыми вопросы, которые неизменно должны были возникнуть при использовании его «гигиенической» морали, например могут ли пролетарий, марксист позволить себе курить. Луначарский лишь замечает, что пролетарий должен взвесить ответственность, вред для здоровья организма и генетики. Также остается неразрешенным вопрос о том, нужно ли давать отпуск важному сотруднику коллектива, когда его участие в общем деле является необходимым: «Он обращается к своим товарищам с просьбой: “Я мог бы, отдохнув, принести гораздо больше пользы позднее, чем теперь, работая без перерыва”. Очень часто партия говорит: “Хоть и надо тебе отдохнуть, заменить тебя некем, тяни свою лямку”, и коммунист остается на своем посту с глубоким сознанием своей высоты, своего уровня, достаточного для того, чтобы быть подлинным членом своей общности. Но партия может сказать и так: “Нам хотя и трудно заменить тебя, но нам нужно тебя сохранить, сделать из тебя большую силу, поезжай, отдохни, полейся или поучись”» [7, с. 29]. Очевидно, что сознание «своей высоты» действительно важно и приятно для работника, однако достаточно длительное время «подлинным членом своей общности» на таких условиях быть затруднительно.

В итоге стремления к общему счастью Луначарский, как и его предшественники, сторонники коллективного нравственного прогресса, упускает из виду индивида с его свободой воли,

индивидуальными представлениями о целях, моральных принципах и счастье – т.е., собственно, то, что составляет понятие морального агента, что позволяет *моральному* агенту быть частью коллективного *нравственного* совершенствования. Возводя в абсолют исторические и социальные условия, русские марксисты низводили человека до социального элемента: «Не субъективный разум личности, а объективная логика общественных отношений диктует личности то или другое поведение» [12, с. 451]. Можно сказать, что они фактически лишали индивида самостоятельности и ответственности за принятие им моральных решений.

Однако вывод о том, что в вопросах морали русские марксисты придерживались исключительно редукционистских решений, был бы ошибочным. Подчас они четко осознавали и подчеркивали сложность и противоречивость проблемы соотношения нравственного прогресса общества и безусловных моральных оснований личности. Так, наблюдая за ходом Первой мировой войны, Плеханов отмечал, что международный пролетариат обязан признать категорический императив Канта и право на самоопределение, это «составляет необходимое предварительное – психологическое и политическое – условие социалистической революции» [10, с. 160].

Анализ взглядов русских марксистов и опыта построения социалистического общества позволяет выделить ряд значимых теоретических проблем в их концепциях нравственного прогресса. Первая – проблема нравственного идеала, понимаемого прежде всего как образ коммунистического будущего, как идеал общественный. Вторая проблема – это пути и методы достижения идеала. Третья – личностный идеал коммуниста, партийца, строителя нового общества. Четвертая проблема – вопрос о соотношении идеи нравственного прогресса и идей эволюционного развития, совершенствования и революционности (революционного изменения политического и социального устройства, кардинального изменения природы человека и т.д.).

Итоги

Проведенный анализ морально-этических концепций русской философской мысли позволяет сделать вывод о том, что признание высшей ценности общественности, коллективной нравственности является традиционным для русской культуры. Однако нельзя однозначно оценить идею подчинения морального агента нравственному прогрессу общества. Мораль действительно является формой отношения человека к миру, в

результате которого появляются Другой, общество и коллектив. Предмет нравственного отношения к миру для морального человека действительно лежит в обществе, в другом человеке. В рамках нравственных отношений моральный агент стремится к гармоничным взаимоотношениям с окружающими.

Более того, сама идея коллективного нравственного прогресса не лишена как исторических, так и метафизических оснований. Мы рассмотрели аргументы в пользу того, что нравственный прогресс реально существует, что процент насилия с ходом исторического развития снижается, а общество стремится к более справедливой организации социальных процессов. К тому же, следует признать, что для человека естественно принимать этические представления современного ему общества в качестве своих собственных.

Проблема коллективного нравственного развития появляется в тот момент, когда провозглашается конкретная цель нравственного совершенствования: будь то слияние в Богочеловечестве, искусственная регуляция эволюции по принципу отбора «недостойных» или реализация социального устройства, отрицающего возможность самостоятельного выбора моральным агентом своего пути. Как только в рамках представлений о коллективном нравственном развитии формируется идея, которая признается единственно правильной и достижение которой оправдывает страдания отдельных моральных агентов (силами которых этот нравственный прогресс и подразумевается осуществить), в обязательном порядке обнаруживаются внутренние противоречия этического порядка. Разрешение такого рода противоречий практически невозможно: «Нет никакой предустановленной гармонии между объективными и субъективными предпосылками социального развития, и несоответствие этих предпосылок может порождать глубочайшие трагические противоречия» [2, с. 32–33]. Поставленная во главу всего прогресса конкретная цель отсекает все остальное разнообразие представлений и нравственных ориентиров моральных агентов, ограничивая их в нравственном выборе и отрицая возможность их личного нравственного совершенствования.

Мораль по своей сути действительно представляет собой отношения человека с обществом. Как человек, принимая общественные нормы, ограничивает себя в своем выборе ради блага другого или общества в целом, так и в рамках нравственных отношений предполагается, что общество помнит о благополучии его элементов – индивидов, проявляет к ним уважение и заботится о справедливом распределении благ между ни-

ми. В противном случае речь пойдет уже не об общественной морали, а о системе идеологии, где от морального агента потребуются жертвы ради достижения цели, которую он сам, скорее всего, не желает достигать. Разговор о нравственном прогрессе в таком случае сводится к выбору тех моральных агентов, представления о благе которых совпадают с общей целью. А все остальные, «недостойные» лишаются возможности попасть в обозначенное светлое будущее. Назвать такой прогресс нравственным становится затруднительно.

Размышления о нравственном прогрессе как общественном явлении заставляют и сегодня задуматься над сущностью нравственности и вновь приводят к дискуссиям о возможности постановки проблемы прогресса нравственности, о соотношении понятий прогресса и нравственного совершенствования, о прогрессистских идеях в современных философских и естественно-научных концепциях. Идеиные искания русских философов, напряженные полемические рассуждения, попытки выйти из теоретического поля к социальной реальности, сформировать цели и ценностные ориентиры нравственного прогресса – все это наследие русской мысли несомненно может быть актуализировано и востребовано в контексте современных этических дискуссий об общественной морали и нравственном совершенствовании личности, этике перфекционизма, биологическом нравственном улучшении человека, перспективах нравственной жизни общества и моральном агентстве цифровой эпохи.

Литература:

Исследования

1. *Дробницкий О.Г.* Понятие морали // Моральная философия. Избранные труды. М. 2002. С. 86–116.
2. *Кузнецов Н.В.* Субъективное и объективное в этике марксизма // Вестник СПбГУ. Сер. 6. 2011. Вып. 2. С. 31–37.
3. *Пинкер С.* Лучшее в нас: Почему насилия в мире стало меньше. М.: Альпина нон-фикшн, 2020.
4. *Singer P.* The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress. Princeton: Princeton University Press, 2011.

Источники

5. *Ленин В.И.* Задачи союзов молодежи. Речь на III Всероссийском съезде Российского коммунистического союза молодежи. 2 октября

- 1920 г. // Ленин В.И. Сочинения. В 30 т. Изд. 2-е. Т. 30: 1899–1921. М., Л.: Госиздат, 1926. С. 403–417.
6. *Лемм С.* Солярис. М.: Дейч, 2008.
 7. *Луначарский А.В.* Мораль с марксистской точки зрения. Севастополь: Пролетарий, 1925.
 8. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице ее представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. В 50 т. Т. 3. М.: Государственное издание политической литературы, 1955. С. 7–544.
 9. *Плеханов Г.В.* К психологии рабочего движения (Максим Горький, «Враги») // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5 т. Т. 5. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1958. С. 509–527.
 10. *Плеханов Г.В.* Ещё раз о войне. Второе письмо к Болгарскому социалисту. Сан-Ремо, 8 мая (нового стиля) 1915 г. // Первая мировая война в оценке современников: власть и российское общество. 1914–1918. В 4 т. Т. 4. М.: Политическая энциклопедия, 2014. С. 150–180.
 11. *Плеханов Г.В.* О книге Фр. Лютгенау // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5 т. Т. 3. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1957. С. 302–312.
 12. *Плеханов Г.В.* Философские и социальные воззрения К. Маркса // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5 т. Т. 2. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1956. С. 450–453.
 13. *Соловьев В.С.* Оправдание добра. М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012.
 14. *Троцкий Л.Д.* Их мораль и наша. URL: <https://www.marxists.org/russkij/trotsky/1938/moral.htm>.
 15. *Циолковский К.Э.* Мониизм вселенной. Калуга: Калуж. тип. Мосobl-полиграфа, 1931.
 16. *Циолковский К.Э.* Научная этика (написана в начале 1930 г.). Калуга: Гос. тип., 1930.
 17. *Циолковский К.Э.* Новая этика (Из монизма). Калуга: Гос. тип., 1926.

Sofia V. Glebova, Aleksandr O. Motronyuk, Elena A. Ovchinnikova

Problems of collective moral improvement in the Russian philosophical tradition

Abstract. Russian ethical tradition closely relates the idea of moral perfection to the role of the collective in the process of moral evolution, hence

makes the ideas of moral development of the moral agent dependent on the understanding of social progress. The article analyzes the interpretations of social, cultural and ethical conditions of moral perfection of society and the place of moral individual in the doctrine of V.S. Solovyov, Russian cosmism and Marxist-Leninist doctrine. The authors reveal the Russian philosophers' common requirement for the development of moral personality in accordance with the understanding of the ultimate goal of collective perfection. The teleological character of Russian philosophical doctrines largely determines the subordinate position of moral individuals. Related to this are ethical problems of full or partial implementation of the above moral doctrines, internal contradictions of their theoretical settings. The understanding of 'collectivism' as an ethical value with no alternative subordination of the individual to the goals of society is critically examined, which is very relevant in the framework of today's ideas about culture-forming values.

Keywords: moral improvement, moral progress, V.S. Solovyov, cosmism, Marxism, moral agent.

Glebova Sofia Valerievna – Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

Motronyuk Aleksandr Olegovich – Master's student, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

Ovchinnikova Elena Anatolievna – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

М.М. Шибаета

ДУХОВНЫЕ ИСКАНИЯ СЛАВЯНОФИЛОВ: ЭСТЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Аннотация. Многомерность опыта духовных исканий славянофилов проявляется, по мнению автора статьи, в сопряженности гносеологического, историософского, религиозного, творческого и эстетического подходов к решению вопросов как метафизического, так и социально-культурного характера. Введенные славянофилами в контекст духовных исканий концепты «сокровенное знание», «верующее сознание» и «живая истина» вполне согласуются с космогоническим восприятием ими ценности красоты и с понятием «гнозис переживаний». При этом особенно наглядно проявляется славянофильский интерес к эмоционально-психологическим граням феномена «народного самосознания» и к эстетике фольклорного творчества – под углом зрения проблемы самобытности русской культуры. Ставится акцент на том, что для эстетики славянофилов характерно сведение проблематики искусства к трем аспектам: народности, моральности и «поэзии оригинального взгляда на жизнь». Философская аргументация славянофильской эстетической позиции сопрягается с верностью принципу христианского гуманизма. Эстетический компонент опыта духовных исканий славянофилов органично сопрягается с идеалом «цельного знания», неотделимого от их концепции искусства, которую можно назвать поиском «света внутренней правды» (С.Л. Франк). Делается вывод, что осмысление славянофильского опыта постижения феномена эстетического разнообразия, сущности искусства и самобытности «бытового исповедничества» народа и его художественных традиций дает основание для признания эвристической значимости традиции сопряжения философской и художественной рефлексии.

Ключевые слова: славянофилы, духовные искания, эстетика романтизма, народное самосознание, философия сердца, верующее сознание, живая истина, искусство, художественное творчество.

Шибаета Михалина Михайловна – доктор философских наук, профессор Московского государственного института культуры.

Великое дело – понять свой инстинкт и чувствовать свой разум.

В.Ф. Одоевский

Думаем, что у России есть что сказать человечеству... что у нас есть свое слово.

К.С. Аксаков

Существует русский подход к мировым философским проблемам, русский способ их переживания и обсуждения.

Б.П. Вышеславцев

Смысловая емкость опыта духовных исканий русских славянофилов обнаруживают себя в различных аспектах. Их острый интерес к вопросам гносеологического, историсофского и эстетического характера обусловил содержательность и страстность многолетней полемики между «русскими европейцами» – славянофилами и западниками. Мотивационный импульс обращения родоначальников отечественного славянофильства к широкому кругу проблем связан с их установками, с одной стороны, на «обособленные русские идеалы» [2, с. 83], а с другой, на разработку «новых начал» в философии в целом и в теории познания (гносеологии) в частности.

Отправным моментом духовных исканий русских славянофилов являлось осознание того, что вследствие реформ Петра I «два столетия жили мы чужим умом, пора снова жить своим, – но для этого должно *не бояться* мысли! Должно идти к ней навстречу» [2, с. 360]. Одним из факторов славянофильского движения к «самобытному мышлению» (К.С. Аксаков) стало осмысление различия подходов к познанию в Западной Европе и России («там» и «здесь», говоря словами И.В. Киреевского). В его статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» это противопоставление выражено следующим образом: «... там раздвоение сил разума – здесь стремление к их живой совокупности; там движение ума к истине посредством логического сцепления понятий – здесь стремление к ней посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной цельности и средоточию разума... там схоластические и юридические университеты – в древней России молитвенные монастыри, сосредоточившие в себе высшие знания» [14, с. 288–289].

Неприятие западноевропейского культа разума как универсального инструмента постижения истины характерно и для других славянофилов, считавших, что логоцентризм ограничивает путь к «живой истине». Важно иметь в виду, что

концепт «живая истина» соотносился с мотивом «производительной силы ума» (К.С. Аксаков). Неслучайно в контекст духовных исканий были введены такие сугубо славянофильские понятия, как «верующий разум», «сокровенно знание» и др. Смысл их использования в отечественной гносеологии заключался в активизации не только интеллектуального, но и эмоционального факторов постижения «живой истины». В свете этого мне представляется, что потенциал данных понятий не сводим к гносеологическому функционалу, поскольку и «верующий разум», и «сокровенно знание» неотделимы от идеи синтеза веры и знания, а также от сопряжения с сакральными ценностями фундаментальных ценностей культуры – Истины, Добра и Красоты.

Философские статьи славянофилов, их поэтическое творчество и эпистолярное наследие отражают «миллион терзаний» по поводу тенденций распространения в России атеистических идей, несущих угрозу общественной жизни – ее секуляризацию. Обостренное внимание к религии в целом и судьбе сакральных ценностей стимулировалось ответственным отношением к достижениям философской мысли и искусству как образному мышлению. Иными словами, стремление славянофилов к «самостоятельному любомудрию» (И.В. Киреевский) актуализировалось в интеллектуальной и эстетической формах культуры.

С этой точки зрения уместно обратиться к размышлениям А.Ф. Лосева о своеобразии сопряженности в русской культуре различных типов постижения истины. Его умозаключение о том, что русским мыслителям «чуждо стремление к абстрактной, чисто интеллектуальной систематизации взглядов» [16, с. 213], первоначально может вызвать вопрос: а как быть с пиететом славянофилов перед немецким идеализмом, особенно Ф. Шеллинга? Ведь не мог же не учитывать Лосев суждение Киреевского о том, что «философия немецкая в совокупности с тем развитием, которое она получила в последней системе Шеллинга, может служить у нас самую удобную ступеньку мышления от заимствованных систем к любомудрию самостоятельному» [13, с. 332]. Между тем, по сути, нет никакой «нестыковки» у мыслителей XIX и XX столетий: у Лосева речь идет о том, что русский опыт рефлексии «представляет собой чисто внутреннее, интуитивное, чисто мистическое познание сущего, его скрытых глубин, которые могут быть постигнуты не посредством сведения к логическим понятиям, а только в символе посредством силы воображения и внутренней жизненной подвижности» [16, с. 213].

Действительно, содержательные пласты и полистилистика философско-творческого наследия «старших» славянофилов (И.В. Киреевского и А.С. Хомякова) и «младших» (братьев И.С. и К.С. Аксаковых и Ю.Ф. Самарина) дает основание для признания, с одной стороны, влияния немецкого идеализма на их духовные искания, а с другой, глубокого интереса к историческому и эстетическому аспектам народной культуры. Оба момента «пронизаны» повышенным вниманием славянофилов к феномену Духа, который осмыслился ими в сопряжении с эстетическими категориями «возвышенное» и «прекрасное». С определенными допущениями можно объяснить продуктивность синтеза духовно-нравственных и эстетических идей русских славянофилов тем, что им удалось, по словам Н.С. Арсеньева, найти равновесие «между данными западной философии и традициями внутренней жизни восточного христианства» [9, с. 460].

Своеобразие эстетической компоненты опыта духовных исканий обусловлено рядом установок русских славянофилов: во-первых, их верностью идеалу гармонии, движение к которому включало условие достижения «высшего синтеза»; во-вторых, идеей познавательной значимости «чувства художественной истины» (А.С. Хомяков); в-третьих, присущим отечественным романтикам «стремлением к душевному простору» (И.В. Киреевский). Существенно и то, что многие эстетические понятия и явления соотносились в русской культуре с опытом религиозных и нравственных переживаний, с «законом любви», выражаясь словами Хомякова. Отсюда, на мой взгляд, и характерная для опыта духовных исканий славянофилов поэтизация смыслов и значений.

Страстная убежденность в том, что «истинное царство бесконечного духа есть область Искусства, Религии и Философии» [7, с. 53], объединяла всех славянофилов – при несомненной оригинальности натуры и стиля самовыражения каждого из них. Совпадали они друг с другом и в проецировании идеи сопряженности художественного, религиозного и философского начал на проблематику самобытности русской культуры.

Культурфилософская рефлексия славянофилов несет следы и немецкого романтизма, и ряда идей Ж.-Ж. Руссо, и «философии сердца» Г.П. Сковороды. Свидетельство тому – содержательное сближение концепта самобытной культуры с такими понятиями, как «естественные чувства», «состояние души»,

«бытовое исповедничество», «дух народа» и «народное самосознание»¹. Отсюда и глубокий интерес к культурно-бытовым аспектам народной жизни, включая и эстетику фольклорного творчества.

Так, особое значение эстетическим формам отражения народного самосознания придавал А.С. Хомяков. В своих размышлениях о народе как субъекте истории и творце самобытной культуры он опирался на собственный концепт «чувство художественной истины». Это чувство, по его глубокому убеждению, неотделимо от феномена «народной веры». С несколько иных позиций были осмыслены эстетические формы «бытового исповедничества» К.С. Аксаковым. Он полагал, «народность – это есть живая, цельная сила, имеющая в себе нечто неуловимое, как жизнь. И дух, и творчество художественное, и природа человеческая, и даже природа местная – все принимает участие в этой силе» [8, с. 368]. Нетрудно уловить в этом суждении след органицизма, который в будущем актуализируется в пространстве философской и художественной рефлексии почвенников (особенно А.А. Григорьева).

В контексте славянофильских размышлений о самобытности культуры, в разнообразии форм которой отражается «русское воззрение» (К.С. Аксаков), просматривается взаимосвязь эстетического, этического и аксиологического подходов. Введение в пространство философской рефлексии концепта «русский дух» обусловило повышенный интерес славянофилов к нравственным и эмоционально-психологическим граням традиционной культуры, отражающей своеобразие народного умозрения и языка. Отсюда внимание к вопросу о взаимовлиянии языкового и художественного факторов уникальности народной культуры. Так, Хомяков, размышляя о языке как ядре самобытной культуры, подчеркивал особое значение словесного творчества народа, богатства фольклорных форм его самовыражения. Вслед за Хомяковым и его единомышленники отмечали культурную ценность устного фольклора (пословиц, прибауток, сказок, народных песен) как эстетического способа поддержания духовной преемственности поколений.

По убеждению славянофилов, песенная форма самовыражения обладает нравственным «зарядом» и интонационным

¹ Более конкретно своеобразие культурфилософской позиции славянофилов рассмотрены в моей монографии «Культура в “зеркале” русской мысли» [5].

богатством передачи «верующего мышления» русского народа и «сокровенного знания» о самом себе и собственной истории. Поэтому ценностное отношение к народной песне сочеталось у них с активной деятельностью по ее включению в культурное пространство России. С этой точки зрения трудно переоценить подвижническое собирание и записывание народных песен П.В. Киреевским: выход в свет его песенного собрания был не только культурным событием в конце первой половины XIX в., но и импульсом к изучению эстетических основ народного творчества как стихийной сферы воплощения духовных граней «бытового исповедничества». Стоит вспомнить и о сочинении Аксакова «Богатыри времен великого князя Владимира по русским песням»: народная песня оценивалась здесь через призму традиции поэтизации родной природы, любви и преданий «старины глубокой». Вероятно, поэтому Аксаков утверждал, что «все бессмертные создания поэзии, доступные всему человечеству, носят на себе живую печать народности» [8, с. 380].

Проникновенная тональность многих философских и эпистолярных текстов славянофилов дает повод к соотнесению их концептов «верующее сознание» и «сокровенное знание» с такими понятиями, как «поэзия мысли» и «поэзия сердца». Верные «духу» романтизма, славянофилы придавали особое значение поэтическим формам отражения субъективной картины мира, ценностных ориентаций и умонастроения, эмоциональных состояний души. В контексте духовных исканий многих отечественных мыслителей наглядно проявилось «стремление выразить в поэтической форме идеи, которые определяли мировоззренческую позицию» [3, с. 172].

«Духоподъемный» потенциал поэзии славянофилы связывали не только с эмоциональным нервом и мелодикой авторского самовыражения, но и с концептами «верующее сознание», «сокровенное знание» и «живая истина». В свете этого представляется уместным отнести к славянофилам суждение И.А. Ильина о том, что «все русские великие поэты сосредотачивали свой чувственный опыт на том, что есть *главное, важнейшее* или прямо *священное* в жизни мира и человека» [12, с. 1123]. Стоит отметить в связи с такой оценкой значимость ментального аспекта поэтического с точки зрения субъективного отношения к ценностно-смысловым основам жизни в разном образии ее проявлений – от витальных до эстетических. В немалой степени поэтический настрой личности «питают», как это видно в текстах русских славянофилов, энергетика особого мироощущения и высокая мотивация постижения «живой исти-

ны». В свете этого весьма показательно следующее признание Ю.Ф. Самарина: «Господь не создал меня поэтом, но Он одарил меня пылкими страстями, чувством высокого и прекрасного» [17, с. 14]. Впрочем, эти же свойства, присущие, как известно, романтическому типу личности, были свойственны и западникам – и А.И. Герцену, и Н.П. Огареву, и «неистовому» В.Г. Белинскому. При всей направленности их «взыскующего сознания» в основном на социальные проблемы России их философские и литературные труды по-своему поэтичны. Как и славянофилы, западники сближали философскую рефлексию с поэтической экспрессией постижения истины. Так, согласно Белинскому, «поэзия есть та же философия, то же мышление, потому что имеет то же содержание – абсолютную истину, но только не в форме диалектического развития идеи из самой себя, а в форме непосредственного явления идеи в образе» [10, с. 431].

Многочисленные образцы поэтизации в стихотворной форме духовных исканий и жизненной позиции свидетельствуют о такой особенности русской философии XIX столетия, как литературоцентризм. Поэтика и эстетика «изящной словесности» выявляют рационально-эмоциональную природу взаимообусловленности «мотивационного контекста творчества» (М.М. Бахтин), мировоззренческих исканий русских литераторов и присутствующего едва ли ни каждому из них этического «миллиона терзаний» (И.А. Гончаров). «Связь между развитием писателя и его веком, – писал Н.Н. Страхов, – есть дело первой важности, так как истинная поэзия не есть отвлеченная вещь, а сливается с глубочайшими движениями жизни народа» [18, с. 144].

Душевым импульсом поэтического творчества Хомяков считал верность «закону любви». Вот, например, стихотворение «Вдохновение» (1828):

Тот, кто не плакал, не дерзни
Своей рукой неосвященной
Струны коснуться вдохновенной:
Поэта званье не скверни!
Лишь сердце, в коем стрелы рока
Прорыли тяжкие следы,
Святит, как вещей дух пророка
Свои невольные труды.
И рана в нем не исцелает,
И вечно будет литься кровь;
Но песни дух над нею веет
И дум возвышенных любовь...

Проникновенность этих строк, не сводимых к манифестации эстетических взглядов мыслителя-поэта, дает почувство-

вать духовный контекст поэтического творчества Хомякова. В той или иной мере ценностное отношение к «закону любви» выявляется и в его статьях, посвященных вопросам гносеологического, историософского и эстетического характера. В смысловом пространстве хомяковского наследия «закон любви» обнаруживает себя с разных сторон: как благоговейное отношение к Творцу, как почитание прошлого Отечества и, разумеется, как накал лирических переживаний¹.

Данная особенность философской и художественной рефлексии на основе сопряжения ценностей православия и фундаментальных ценностей светской культуры характерна для всех славянофилов. Именно поэтому в эстетической сфере опыта духовных исканий обнаруживается у них сходство позиций по поводу искусства и вопроса о субъекте художественного творчества. Так, утверждая, что «искусство есть истина не в силлогизме, не в логическом выводе, а в образе», Аксаков связывал ценность образного мышления с тем, что благодаря ему «человек, созерцающий художественное создание, видит яснее» [6, с. 328]. Эту же точку зрения разделяли «старшие» и «младшие» славянофилы, а позднее и почвенники: они высоко ценили не столько дидактический аспект искусства (как это характерно для эстетики просветителей), сколько магию эмоционального воздействия на личность. В то же время, они признавали ценность искусства как источника эстетического наслаждения. Вот, к примеру, фрагмент стихотворения И.С. Аксакова «Поэту-художнику», написанного в мае 1846 г.:

Блажен, кто, чист и неизменен,
Искусству вечному служил,
Он постоянно современен,
Он для людей полезен был!
Полезны нам его мечтанья,
Его надежда – хороша!
По ним путем образованья
Проходит юная душа!
Нередко стих его летучий
Дает святой отрады час,
И прелесть тайная созвучий
Перевоспитывает нас!

В поэтической форме автор развивает, по сути, взгляд Киреевского на миссию поэта как носителя «верующего созна-

¹ О влиянии христианской концепции любви на философскую рефлексию основоположников славянофильства и их творческие установки см. статьи А.Г. Гачевой [1], Е.А. Савельевой [3] и С.И. Скороходовой [4].

ния» и субъекта художественного творчества. Согласно философу, «поэт создается силою внутренней мысли. Из глубины души своей должен он вынести кроме прекрасных форм еще самую душу прекрасного: свое живое, цельное воззрение на мир и человека» [15, с. 158]. В этом высказывании заложена, по сути, идея эстетической ценности произведений, пронизанных «поэзией мысли» и «поэзией сердца».

Однако у славянофилов проблематика искусства осмыслялась с позиции, далекой от эстетизма, согласно которому смысл художественного творчества заключается в культурном служении Красоте. В неприятии концепции «чистого искусства» славянофилы совпадали со своими оппонентами: поэтика и эстетика художественного произведения оценивались в трех аспектах: народности, моральности и «оригинального взгляда на жизнь» автора. Но если для западников каждый из критериев оценки художественного произведения соотносился с идеей социального назначения искусства, то славянофилы утверждали самоценность духоподъемного созерцания природных явлений и писали о нравственном потенциале художественных традиций народной культуры.

В целом эстетический компонент опыта духовных исканий и обретений славянофилов органично сопрягался с идеалом «цельного знания», неотделимого от их концепции искусства. Данная концепция ориентировала на особый идеал, который через несколько десятилетий был определен С.Л. Франком как «свет внутренней правды». Этот же идеал был дорог почвенникам: как писал Ф.М. Достоевский, «мы верим, что у искусства собственная, цельная, органическая жизнь и, следовательно, основные и неизменные законы для этой жизни» [11, с. 76]. В философско-творческом наследии славянофилов «живая истина» обнаруживает в себе «в одинаковой степени и научное понятие, и художественное произведение, и религиозный догмат, и еще многое другое» [19, с. 113].

Литература:

Исследования

1. *Гачева А.Г.* Философия любви А.С. Хомякова // А.С. Хомяков – мыслитель, поэт, публицист. Сб. ст. по матер. междунар. научн. конф., сост. 14–17 апреля 2004 г. в г. Москве в Литературном институте им. А.М. Горького. В 2 т. Т. 1 / Отв. ред. Б.Н. Тарасов. М.: Языки славянских культур, 2007. С. 598–614.

2. *Киреев А.А.* Учение славянофилов. М.: Институт русской цивилизации, 2012.
3. *Савельева Е.А.* Философские идеи в поэзии А.С. Хомякова // Философские науки. 2014. № 2. Ч. 2. С. 171–175.
4. *Скорородова С.И.* Проблема творчества в философии А.С. Хомякова и И.В. Киреевского // А.С. Хомяков – мыслитель, поэт, публицист. Сб. ст. по матер. междунар. научн. конф., сост. 14–17 апреля 2004 г. в г. Москве в Литературном институте им. А.М. Горького. В 2 т. Т. 1 / Отв. ред. Б.Н. Тарасов. М.: Языки славянских культур, 2007. С. 622–632.
5. *Шибаета М.М.* Культура в «зеркале» русской мысли. М.: МГИК, 2001.

Источники

6. *Аксаков К.С.* Обзорение современной литературы // Аксаков К.С. Эстетика и литературная критика. М.: Искусство, 1995. С. 325–362.
7. *Аксаков К.С.* О некоторых современных собственно литературных вопросах // Аксаков К.С. Эстетика и литературная критика. М.: Искусство, 1995. С. 43–74.
8. *Аксаков К.С.* Передовые статьи газеты «Молва» // Аксаков К.С. Эстетика и литературная критика. М.: Искусство, 1995. С. 362–395.
9. *Арсеньев Н.С.* Духовные силы в жизни русского народа // Православие: pro et contra. Антология / Сост.: В.Ф. Федоров, М.И. Шишова. СПб.: Научно-образовательное культурологическое общество, 2012. С. 455–463.
10. *Белинский В.Г.* Горе от ума. Сочинение А.С. Грибоедова. Второе издание // Белинский В.Г. Полное собрание сочинений. В 13 т. Т. 3. М.: АН СССР, 1953. С. 420–486.
11. *Достоевский Ф.М.* Ряд статей о русской литературе // Достоевский Ф.М. Собрание сочинений. В 15 т. Т. 11: Публицистика 1860-х годов. Л.: Наука, 1993. С. 12–157.
12. *Ильин И.А.* Когда же возродится великая русская поэзия? // Ильин И.А. Путь духовного обновления. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 1116–1130.
13. *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 293–332.
14. *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы и о его отношении России // Киреевский И.В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 248–293.
15. *Киреевский И.В.* Обзорение современного состояния литературы // Киреевский И.В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 154–203.

16. *Лосев А.Ф.* Русская философия // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 209–236.
17. *Медовичина Т.А.* Предисловие // Самарин Ю.Ф. Статьи. Воспоминания. Письма. М.: Терра, 1997. С. 5–27.
18. *Страхов Н.Н.* Ход нашей литературы, начиная от Ломоносова // Страхов Н.Н. Борьба с Западом. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 128–171.
19. *Степун Ф.А.* Жизнь и творчество // Степун Ф.А. Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 89–126.

Mikhailina M. Shibaeva

The spiritual quest of the Slavophiles: aesthetic aspect

Abstract. The multi-dimensional experience of spiritual quests of Slavophiles is manifested, according to the author, in the conjunction of gnoseological, historiosophic, religious, creative and aesthetic approaches to solving issues of both metaphysical and socio-cultural nature. The concepts "hidden knowledge", "believing consciousness" and "living truth" introduced by Slavophiles in the context of spiritual quest are quite consistent with their cosmogonic perception of the value of beauty and with the concept of "gnosis of experiences". In this respect, one can observe particularly well the Slavophile interest in the emotional and psychological facets of the phenomenon of "folk consciousness" and in the aesthetics of folklore art, from the viewpoint of the problem of the identity of Russian culture. Emphasis is placed on the fact that Slavophile aesthetics is characterized by reducing the problems of art to the three aspects: nationality, morality, and "poetry of the original view of life". The philosophical argumentation of the Slavophile aesthetic position is paired with the principle of Christian humanism. The aesthetic component of the Slavophile spiritual quest experience is organically connected with the ideal of "entire knowledge", inseparable from their conception of art, which can be described as a quest for "the light of inner truth" (S.L. Frank). The conclusion is made that the comprehension of Slavophile experience of comprehending the phenomenon of aesthetic diversity, the essence of art and originality of "household confession" of the people and their artistic traditions gives grounds for recognition of heuristic significance of the tradition of linking philosophical and artistic reflection.

Keywords: Slavophiles, spiritual quests, aesthetics of romanticism, national consciousness, philosophy of the heart, believing consciousness, living truth, art, artistic creativity.

Shibaeva Mikhailina Mikhailovna – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Moscow State Institute of Culture.

А.Е. Рыбас

ИСТОКИ НАДЕЖДЫ В РУССКОЙ МЫСЛИ

Аннотация. Современная ситуация в русской философии рассматривается сквозь призму истории осмысления проблематики надежды. Посредством выделения и противопоставления двух типов мышления – перспективного и ретроспективного – раскрывается специфика и стимул философского творчества. Утверждается, что в истории русской философии указанные стратегии философского мышления изначально играли определяющую роль, по-разному фокусируя внимание на надежде и предлагая различные формы разумной жизни. В статье предпринимается попытка выявить «истоки» надежды в русской мысли, которые трактуются как фундаментальные условия осмысленного отношения к миру, социуму и самому себе. Основные «истоки» надежды формируются в России в период со во втор. пол. XVIII в. до перв. четв. XX в. и по сей день сохраняют свою актуальность. Это уверенность в том, что 1) философия сделает человека свободным, а его разум – совершенным, благодаря чему будут активно развиваться науки и искусства, а общество станет справедливым, 2) философия сможет обеспечить человеку бессмертие – бесконечную радость жизни, которая подкрепляется выводами разума, 3) Россия – это «замысел» Божий, разгадав который, можно узнать сокровенные тайны мироздания, 4) возможна самобытно-русская философия или же просто философии в России. По мере вовлечения надежды в круг философского размышления возникает разочарование, которое сначала стимулирует антиметафизический пафос русской мысли с целью представить *ничто* в качестве основания для новой надежды, а затем культивирует пессимистический эстетизм. Выходом из этой ситуации может стать развитие интеркультурной философии, опирающейся на выработанные в русской традиции идеи полилогизма и безусловное признание права Другого на инаковость.

Ключевые слова: философия надежды, перспективизм, ретроспективизм, отчаяние, пессимизм, оптимизм, история русской философии.

Рыбас Александр Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент Института философии СПбГУ, ассоциированный научный сотрудник Социологического института ФНИСЦ РАН.

1

Когда сегодня начинают говорить о *надежде* – говорить философски, по существу, – то это объясняется отнюдь не какими-то внешними обстоятельствами, будь то внезапно пошатнувшийся мир или тотальное крушение идеалов и ценностей, которые еще недавно казались вполне устойчивыми. Причина обращения к надежде обусловлена более глубокими соображениями. Во всяком случае, сейчас становится очевидным, что надежда *может быть* схвачена философской мыслью, а значит, опознана, определена и осмыслена или как понятие, или как проблема, или – что хуже – как фикция.

2

Вообще философия и надежда изначально связаны друг с другом. Можно сказать, что основная функция философии заключается в том, чтобы поддерживать в человеке надежду. Следует подчеркнуть, что выполнение этой функции возможно лишь при условии, что сама надежда будет оставаться за границами философской рефлексии, т.е. будет пребывать как бы в «тени» разума. Такой «теневого» статус надежды позволяет ей сохранять свою действенность в качестве стимула философского творчества, которое, в свою очередь, оправдывает себя тем, что предлагает человеку приемлемую для него систему ценностей и – в итоге – понятный ему смысл жизни.

Что же происходит, когда надежда становится предметом философского рассмотрения? – Очевидно, что, в зависимости от качества рассмотрения, могут появиться различные версии «философии надежды», но в любом случае отношения между надеждой и философией должны будут качественно измениться. А именно, надежда с необходимостью перестанет служить стимулом философского творчества и будет представлена как его продукт. Это означает, кроме всего прочего, что теперь не надежда будет выступать основанием для философии, но, наоборот, философия возьмет на себя обязательство быть своего рода последним гарантом надежды. А насколько философия способна будет справиться с такой задачей, долго гадать, увы, не нужно.

3

Изначально установившиеся отношения между философией и надеждой можно продемонстрировать, обратившись к древнегреческой мифологии. В рассказе о Пандоре – по крайней мере, у Гесиода – представлен целый ряд образов, которые могут быть использованы нами в контексте данной темы.

Прежде всего, это Прометей. Дословно его имя обозначает «мыслящий вперед», «предвидящий», «промыслитель». Известно, что «мудрец Прометей», как называл его Эсхил, похитил огонь у Зевса и передал его людям, научил их строить жилища и добывать металлы, обрабатывать землю и плавать на кораблях, а также писать, считать, наблюдать за звездами и т.д. За любовь к людям Прометей, собственно, и был наказан Зевсом.

Далее – Эпиметей, или «думающий после», «мыслящий задним умом». Несмотря на то, что Эпиметей – брат Прометея, он кардинально отличается от него, совершает прямо противоположные действия.

Наконец, Пандора – «всеми одаренная», ибо, как пишет Гесиод, «из вечных богов, населяющих дома Олимпа, каждый свой дар приложил, хлебоядным мужам на погибель».

Согласно мифу, Зевс решил наказать людей за то, что они получили огонь и обучились ремеслам, и приказал создать женщину, внешне похожую на богинь, но с «собачьим разумом» и «двуличной, лживой душой». Именно она должна была доставить людям «ящик» с пороками и несчастьями, чтобы, открыв его, запустить процесс деградации человеческого рода. Так и произошло. Эпиметей, забыв о предостережении Прометея не брать даров с Олимпа, пленился красотой Пандоры и взял ее в жены, а та открыла ларец, откуда и вылетело все то, что до сих пор делает жизнь человека тяжелой, непривлекательной и полной страданий. Гесиод подчеркивает:

Только Надежда одна в середине за краем сосуда
В крепком осталась своем обиталище – вместе с другими
Не улетела наружу: успела захлопнуть Пандора
Крышку сосуда по воле эгидодержавного Зевса [11, с. 54].

Итак, надежда оказалась запертой в ящике Пандоры, а значит, навеки осталась надежно спрятанной от человека. В то же время, как запретный плод, она стала казаться чем-то безусловно ценным – и как раз потому, что рационально-критически определить эту ценность было нельзя.

4

Прометей и Эпиметей – это две символически выраженные стратегии философского мышления. По своим параметрам они противоположны друг другу, но находятся в одинаковом отношении к надежде, что позволяет рассматривать их как стратегии взаимодополнительные.

Прометей символизирует перспективное, или проективное, мышление. Суть его заключается в том, чтобы настоящее рассматривать с точки зрения возможного будущего. Тем самым будущее – то, чего еще нет, но что может быть – выступает основанием и критерием для вынесения суждений о том, что происходит здесь и сейчас. Перспективное мышление представляет сущее в перспективе его становления, и то, ради чего нечто существует, понимается как его сущность.

Примером перспективного мышления может служить «Речь о достоинстве человека» Пико делла Мирандолы, где сказано, что Бог, создав человека и поставив его в центр мира, не дал ему ни конкретного образа, ни места, а также не определил его обязанности, чтобы человек сам мог это сделать. Творец говорит человеку: «Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь... О высшее и восхитительное счастье человека, которому дано владеть тем, чем пожелает, и быть тем, чем хочешь!» [17, с. 249]. Человек, с этой точки зрения, – это то, чем он может стать; его существо всецело определяется возможной формой его существования.

Другим ярким примером перспективного мышления является философия Ф. Ницше, в частности его теория перспективизма. Истолковав сущее как волю к власти, Ницше сразу же предостерегает от поверхностного, т.е. метафизического понимания его мысли – как это сделал, в частности, М. Хайдеггер, утверждавший, что, согласно Ницше, «в своей основе все сущее есть воля к власти» [23, с. 10]. Ницше пишет: «Никакой “воли” не существует: это только упрощающая концепция нашего рассудка наподобие “материи”» («Воля к власти», §671) [16, с. 366]. То, что сущее можно познать как волю к власти, не означает, что оно и есть воля к власти. Вера в волю по существу та же, что и вера в Бога. «Научная последовательность требует, чтобы мы, сделав мир *мыслимым* для нас в форме образов, сделали бы *мыслимыми* для нас и аффекты, желания, волю и т.д., чтобы мы могли *отрицать* их и относиться к ним как к *ошибкам интеллекта*» (§670) [16, с. 366]. И еще: «Веру в то, что “это есть так-то и так-то”, нужно превратить в волю, чтобы “это было так-то и так-то”» (§593) [16, с. 337]. Всякий смысл – это «всегда смысл *отношения* и перспектива. Всякий смысл есть воля к власти (все смыслы отношений сводятся к ней)» (§590) [16, с. 337]. «Перспективность – вот что сообща-

ет миру характер “видимости”! А разве мир сохранился бы, если отнять у него его перспективность! Ведь тем самым была бы отнята у него и его *относительность*! Каждый центр силы имеет по отношению ко всему *остальному* свою *перспективу*, т.е. свою вполне определенную *оценку*, свой способ действия, свой способ сопротивления... Реальность именно и состоит из частных акций и реакций всего единичного, направленных на целое...» (§567) [16, с. 318–319].

Эпиметей символизирует ретроспективное мышление. Суть его заключается в том, чтобы настоящее рассматривать с точки зрения прошедшего, которое, в свою очередь, репрезентирует нечто идеальное, подлинное, абсолютное, а стало быть, вечное. Тем самым прошедшее, или, точнее, идеальное, – то, что когда-то было, но чего теперь нет – выступает основанием и критерием для вынесения суждений о том, что происходит здесь и сейчас. Ретроспективное мышление представляет сущее как то, что утратило свою подлинность, превратившись в кажимость или несовершенное подобие истины. То, что представлено в ставшем как утраченное его совершенство, понимается как его сущность.

Примеры ретроспективного мышления в истории философии и культуры встречаются на каждом шагу. Уже у Гесиода мы читаем рассказ о Золотом веке. В «Трудах и днях» повествуется о том, как происходит деградация человеческого рода после того, как Пандоре удалось открыть ящик со страданиями и бедами. Так, люди «золотого поколения» были вполне совершенными, они жили,

как боги, с спокойной и ясной душою,
Горя не зная, не зная трудов. И печальная старость
К ним приближаться не смела [11, с. 55].

«Серебряное поколение» было «много похуже», медное – еще хуже. Затем последовал век «славных героев», но «грозная их погубила война и ужасная битва». Наконец, наступил Железный век. Гесиод не жалеет черных красок, чтобы показать, как ужасно принадлежать к поколению «железных людей».

Если бы мог я не жить с поколением пятого века!
Раньше его умереть я хотел бы иль позже родиться.
Землю теперь населяют железные люди... [11, с. 56]
Правду заменит кулак. Города подпадут разграбленью...
Лишь одни жесточайшие, тяжкие беды
Людям останутся в жизни. От зла избавленья не будет [11, с. 57].

Как видно, рассуждая о настоящем, Гесиод выносит ему приговор благодаря тому, что соотносит его с идеализированным прошедшим: в ретроспективном ракурсе раскрывается содержание того, что дано здесь и сейчас.

Другими примерами ретроспективного мышления выступают платонизм во всех его вариациях, учения о врожденных идеях, о предустановленной гармонии и т.д.

5

История европейской философии может быть описана как переплетение разнообразных традиций, концепций и школ, отражающих специфику перспективного и ретроспективного типов мышления. Этот тезис подкрепляется в том числе и мифологической корреляцией: достаточно вспомнить о том, что Пирра, родившаяся от брака Эпиметей с Пандорой, вышла замуж за Девкалиона, сына Прометей. Когда Зевс задумал уничтожить людей Медного века посредством всемирного потопа, он пощадил только Пирру и Девкалиона, так как эта супружеская пара отличалась праведностью, и повелел Девкалиону построить ковчег и приготовить там припасы для долгого плавания. В результате потопа погибли все, кроме спасшихся на корабле Пирры и Девкалиона. От них и продолжил свое существование человеческий род, а их сын Эллин стал эпонимом эллинов, поскольку назвал по своему имени весь народ и разделил между своими потомками всю землю.

Ящик Пандоры символизирует начало философии – по крайней мере, в том отношении, в котором философия связана с надеждой. И перспективное, и ретроспективное мышление, по сути, направлено на то, чтобы «раскрыть» ларец, т.е. извлечь оттуда надежду. И пока это не удастся сделать, философия сохраняет свою актуальность и привлекательность.

Философия, как любовь к мудрости, невозможна без надежды на взаимность. Это обстоятельство также способствует тому, чтобы надежда всегда была стимулом философствования.

6

Русская философия появилась и развивалась в тесном контакте с европейской философией, заимствуя актуальное содержание философской мысли с Запада и интерпретируя его в контексте интеллектуальных запросов России. Неудивительно, что описанные выше две стратегии философского мышления – прометейство и эпиметейство – играли в истории русской мыс-

ли ключевую роль. Тем самым русская философия стала культивировать в обществе надежду.

Можно выделить несколько «истоков» надежды в русской мысли: они формируются в период со второй половины XVIII века до первой четверти XX века. Раз возникнув, эти истоки продолжают и по сей день питать надеждой интеллектуальную почву России.

7

В XVIII веке, когда, собственно, и появилась философия в России как институционализованная форма интеллектуальной деятельности, основным направлением мысли было вольфианство. Русские вольфианцы – Г.Н. Теплов, Я.П. Козельский и М.В. Ломоносов – видели в философии орудие просвещения. Вдохновляясь идеалами европейского Просвещения и вдохновляя своих читателей, они вселяли в них надежду на то, что скоро наступит время совершеннолетия разума, и в России будет реализована свобода, установится справедливый социальный порядок, будут процветать науки и т.д.

Для Ломоносова свободный поиск истины – это необходимое условие научного и философского творчества. Отстаивая свободу мысли и борясь против засилья авторитетов в науке, Ломоносов указывал на Декарта, который, преследуя цель объективного познания, посмел усомниться не только в том, что считалось очевидным и подкреплялось авторитетом традиции, но и в существовании Бога. Пример Декарта, согласно Ломоносову, должен был подвигнуть философов к самостоятельному мышлению, что предполагает в том числе и критическое отношение к самому Декарту: «Славный и первый из новых философов Картезий осмелился Аристотелеву философию опровергнуть и учить по своему мнению и вымыслу. Мы кроме других его заслуг особливо за то благодарны, что тем ученых людей ободрил против Аристотеля, против себя самого и против прочих философов в правде спорить и тем самым открыл дорогу к вольному философствованию и к вящему наук приращению. На сие взирая, коль много новых изобретений искусные мужи в Европе показали и полезных книг сочинили!» [14, с. 125].

В работе Теплова «Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут» (это был первый опыт систематического изложения и адаптации вольфианства в России) пространно доказывалась «польза» философии. Согласно Теплову, «все

наши беспорядки от того только единого происходят, что мы в мнении нашем часто ошибаемся», а ошибаемся потому, что не умеем философствовать, т.е. правильно мыслить. «Разум человеку, по-человечески говоря, – писал Теплов, – совершенный, есть прямой руководитель к нашему благополучию, но когда не на истинной дороге поставлен, то всему злоклучению бывает виновник» [21, с. 54]. Философия развивает разум, а значит, дает надежду на то, что человек научится «справедливо мыслить» и решит все проблемы. Следует подчеркнуть, что Теплов, знакомя русское общество с последними достижениями философской мысли Европы, впервые создает и вводит в оборот философскую терминологию, ибо она отсутствовала в русском языке.

Исток надежды в XVIII веке – уверенность в том, что философия сделает человека свободным, а его разум – совершенным, что благодаря философии в обществе будут активно развиваться науки и искусства, а само общество станет справедливым.

8

На рубеже XVIII и XIX веков большое влияние на развитие философии в России оказали сочинения А.Н. Радищева. Как правило, в Радищеве видят вдохновителя радикализма: изданное им «Путешествие из Петербурга в Москву», написанное «вольным русским словом», инициировало мощное движение социально-политической мысли, завершившееся эпохой трех революций. Характеризуя развитие революционных идей в России, В.И. Ленин писал: «...мы видим ясно три поколения, три класса, действовавшие в русской революции. Сначала – дворяне и помещики, декабристы и Герцен. Декабристы разбудили Герцена. Герцен развернул революционную агитацию. Ее подхватили, расширили, укрепили, закалили революционеры-разночинцы, начиная с Чернышевского и кончая героями “Народной воли”» [13, с. 261].

«Путешествие из Петербурга в Москву» представляет собой своего рода гимн надежде: здесь до предела доводится чаяние разумно устроенной жизни и «вольности» [19]. Содержательно идеалы Радищева во многом совпадают с теми, которые были свойственны русскому Просвещению, однако отличительной чертой в данном случае является то, что Радищев для обоснования этих идеалов апеллирует не столько к разуму, сколько к «чувствительности». И человек у него – это прежде всего существо чувствительное, а следовательно, соучаствующее.

щее. В сочинении «О человеке, о его смертности и бессмертии», написанном в ссылке, Радищев раскрывает надежду в другом ракурсе: не со стороны идеалов, которые стимулируют жизнь и деятельность человека, а изнутри самой надежды, имманентно. Трактат «О человеке...» написан в жанре «утешения философией». Как и Боэций, Радищев прибегает к философии для того, чтобы сразиться с «глупостью и безрассудством в великой битве» и добиться «победы над несправедливой смертью» [7, с. 193]. Но главное внимание он уделяет самой надежде: он старается ее сохранить, но так, чтобы не выйти за пределы разума. Трактат состоит из четырех частей: в первой части приводятся размышления о человеке с точки зрения того, что о нем можно сказать исходя из опыта, т.е. человек описывается в контексте его жизни; во второй части Радищев собирает и анализирует все имеющиеся на тот момент доказательства смертности души; в третьей части речь идет о бессмертии души и, опять же, собираются все существующие аргументы в пользу бессмертия; наконец, в четвертой части Радищев размышляет о гипотетическом посмертном существовании человека, прибегая, как он выражается, к «гадательному» философствованию. И именно здесь раскрывается существо надежды.

Гадательная философия нацелена не столько на постижение истины, сколько на создание определенной перспективы взгляда, при которой акцент ставится не на «что», а на «как». То, *как* я мыслю, оказывается важнее того, *что* я мыслю; и даже если обнаруживается, что всякая чуждость – всего лишь фикция или заблуждение, это не влияет на само мышление, не обесценивает его результатов. Вот как об этом пишет Радищев: «Пускай рассуждение наше воображению будет смежно, но поспешим уловить его, потечем ему во след в радовании; мечта ли то будет, или истинность... Лети, душа... во сретение и самому сновидению; в нем блаженство твое, в нем жизнь» [18, с. 126]. Надежда, согласно Радищеву, неотступно сопровождает человека и в его жизни, и в его мысли, спасая его даже тогда, когда он занес «уже ногу во гроб»: «Надежда путеводительствует его рассудку, и вот его заключение: “я жив, не можно мне умереть! я жив и вечно жить буду!” Се глас чувствования внутреннего и надежды вопреки всех других доводов» [18, с. 71].

Исток надежды в философии Радищева – уверенность в том, что философия может обеспечить человеку бессмертие: не то блаженное состояние, которое обещает вера, а бесконечную радость жизни, которая подкрепляется выводами разума.

В XIX веке особо следует отметить идеи П.Я. Чаадаева. Опубликованное в 1836 г. в журнале «Телескоп» первое «Философическое письмо» вызвало широкий общественный резонанс. Здесь Чаадаев выносит приговор России: он отрицает практически все ценности и идеалы, которыми жило русское общество, и прежде всего православие. Более того, причину всех бед России он видит в том, что «по воле роковой судьбы мы обратились за нравственным учением, которое должно было нас воспитать, к растленной Византии» [25, с. 331], причем тогда, когда «мелкая суетность только что оторвала Византию от всемирного братства». В результате «вопреки имени христиан, которое мы носили, в то самое время, когда христианство величественно шествовало по пути, указанному божественным его основателем, и увлекало за собой поколения, мы не двигались с места. Весь мир перестраивался заново, у нас же ничего не созидалось: мы по-прежнему ютились в своих лачугах из бревен и соломы. Словом, новые судьбы человеческого рода не для нас свершались. Хотя мы и христиане, не для нас созревали плоды христианства» [25, с. 332]. Согласно Чаадаеву, в России нет ни философов, ни поэтов, «нет в памяти чарующих воспоминаний, нет сильных наставительных примеров в народных преданиях», «силлогизм Запада нам не известен». И это оттого, продолжал Чаадаев, что «мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого. Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось» [25, с. 323]. И далее: «Про нас можно сказать, что мы составляем как бы исключение среди народов. Мы принадлежим к тем из них, которые как бы не входят составной частью в род человеческий, а существуют лишь для того, чтобы преподать великий урок миру... от нас не вышло ничего пригодного для общего блага людей, ни одна полезная мысль не дала ростка на бесплодной почве нашей родины, ни одна великая истина не была выдвинута из нашей среды» [25, с. 326, 330].

Можно было бы сказать, что в первом «Философическом письме» Чаадаева звучит безысходность и что здесь полностью уничтожается надежда. Однако такой вывод был бы ошибочным. По мысли Чаадаева, решительный отказ от привычных представлений и критика России с точки зрения ее настоящего

и прошедшего позволят обрести надежду на то, что в будущем именно России предстоит сыграть важнейшую роль как в мировой истории, так и в деле спасения всего человечества. В остальных семи «Философических письмах» и в «Апологии сумасшедшего» Чаадаев предлагает довольно оптимистическую историософию, в контексте которой все недостатки России обрачиваются ее преимуществами. Теперь получается, что «мы самой природой вещей предназначены быть настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великими трибуналами человеческого духа и человеческого общества» [24, с. 534].

Исток надежды в философии Чаадаева – уверенность в том, что Россия – это прежде всего «замысел» Божий; понимание этого замысла необходимо для того, чтобы разгадать самые сокровенные тайны мироздания.

10

Во многом благодаря рецепции работ Чаадаева в России в первой половине XIX века возникают две магистральные линии развития философской мысли – славянофильство и западничество. И те, и другие, несмотря на все отличия, занимались одним и тем же – решением вопроса о том, что такое Россия и чем она должна быть. И славянофилы, и западники, решая этот вопрос, прибегали к методу моделирования: славянофилы отыскивали идеальную Русь в прошлом, точнее – в допетровской эпохе, противопоставляя этот идеал настоящему и предлагая конкретные меры для его улучшения; западники считали Европу будущим России и указывали на то, что нужно делать, чтобы это будущее поскорее стало настоящим. Так же, как славянофилы идеализировали Святую Русь, западники идеализировали просвещенную Европу; обе модели успешно использовались для построения философских теорий, что обеспечивало интенсивные дискуссии и тем самым развивало философскую культуру России, но на практике сразу же обнаруживалась их фиктивность, что обуславливало тенденцию и западничества, и славянофильства к идеологизации.

Тем не менее, в русле развития славянофильства и западничества открылись новые истоки надежды. В славянофильстве это уверенность в том, что возможна самобытно-русская философия, которая, поскольку она опирается на истинную религию – православие, является подлинной философией, достоинством всего человечества [12]. У западников это уверенность в том, что философия возможна и в России, поскольку нет ника-

ких принципиальных препятствий для того, чтобы содержание актуальной философской мысли нашло свое выражение и развитие в русской среде [8].

11

Философия всеединства В.С. Соловьева и инициированный ею «русский духовный ренессанс» всецело вдохновлялись той надеждой, исток которой обнаруживается у славянофилов; испытание этой надежды в конце концов привело к разочарованию и отчаянию: так, «новое религиозное мышление» (Н.А. Бердяев), представленное в широком спектре его вариаций от «апофеоза беспочвенности» (Л. Шестов) до «дионисийского христианства» (В.И. Иванов), трансформировалось в эклектическую «игру в богоискательство» и «домашнюю церковь» (Д.С. Мережковский), а символизм трансцендентного сменился «земным» символизмом А.А. Блока. В «Снежной маске» основным предметом поэтического постижения и одновременно вдохновения является смерть, а весь этот цикл стихов – это любовь к смерти, причем в принципиально нехристианском ее понимании, т.е. к смерти без рая:

И нет моей завидней доли –
В снегах забвенья догореть,
И на прибрежном снежном поле
Под звонкой вьюгой умереть [4, с. 154].

Нет исхода из вьюг,
И погибнуть мне весело [4, с. 170].

Позитивная философия и феномен сциентизма в русской философии вдохновлялись той надеждой, исток которой обнаруживается у западников; тут также результатом испытания этой надежды стало разочарование. В 1911 г. публикуется сборник «Самоубийство и философия», в котором А.В. Луначарский, подводя итог «безотрадной философии», писал, что в эпоху «завершения великого процесса умирания антропоцентризма» стал интенсивно распространяться «материалистический пессимизм», утверждавший, что ничего, кроме природы, не существует и что природа – это не обладающее разумом божество, а безличный механизм, «мастерская», в которой, к тому же, уже давно нет мастера: «Она, строго говоря, вовсе не существует, ибо в ней нет центрального сознания, она ничего не чувствует, она простой конгломерат сил. Но самое убийственное в ней – это ее закономерность, ибо в ней нет договора и нет законодателя, есть только рабы. Каждое существо в происхождении, развитии и исчезновении своем находится в мате-

матически строгой зависимости от своей среды. Все оно получило из нее, все продиктовано ему ею. Но ведь все целое составлено из таких рабских частей, все слепо, нелепо взаимодействует, взаимопорабощено, сковано цепями безликой фатальности» [15, с. 77].

12

В течение XX века философия в России в основном питается теми истоками надежды, которые были выработаны в прошлом. При этом все больше растет разочарование – сначала в той или иной надежде, затем в надежде как таковой. Истоки разочарования обнаруживаются практически в то же время, когда надежда была замечена и вовлечена в круг философского размышления. Уже Радищев недоумевал, почему существуют люди, которые, яростно доказывая смертность своей души, находят в этом удовлетворение и стимул к жизни. Русский нигилизм представляет собой сознательный отказ от надежды – конечно, если не считать открывшееся в результате деструкции смыслов и ценностей *ничто* основанием для новой надежды. А.И. Герцен, выражая суть нигилизма, писал, что «нигилизм в серьезном значении – наука и сомнение, исследование вместо веры, пониманье вместо послушанья» [9, с. 498]. «Я избираю знание, – продолжал он, – и пусть оно лишит меня последних утешений, я пойду нравственным нищим по белому свету, – но с корнем вон детские надежды, отроческие упования! – Все их под суд неподкупного разума!» [10, с. 33]. И далее: «Да здравствует хаос и разрушение! Vive la mort!» [10, с. 36]. – «Нам не за что умирать и не для чего жить... самое время наслаждаться жизнью!» [10, с. 29]. А.А. Богданов, создавший эмпириомонизм – неметафизическую версию философии всеединства – с целью сохранения надежды, в итоге пришел к выводу о «конце философии». «Вечно живое тело и вечно мертвый дух, холодный и равнодушный, как потухшее солнце», – таков неизбежный итог «праздника бессмертия» [6]. В романе «Инженер Мэнни», написанном Богдановым для популяризации своих философских идей, с особой убедительностью отстаивается тезис о том, что человек – ничто и что после смерти наступит «конец сиянию мысли, усилиям воли, конец радости и любви» [5, с. 278]. Осознавая бессмысленность игры жизни и мимолетность всех ее форм, инженер Мэнни восклицает: «Зачем сплетало солнце фальшивую ткань жизни из своих призрачных лучей? Какое издевательство!» [5, с. 278].

Современное состояние философской мысли в России характеризуется тем, что чувство безысходности и отчаяния все больше завоевывает себе сторонников. К примеру, К.А. Свасьян в статье «О конце истории философии» показывает, что философия на самом деле давно умерла, а если и существует, то только потому, что научилась «притворяться непогибшей и выдавать провалы в памяти за оригинальные концепции» [20, с. 144]. Истинное же назначение философского труда, делает вывод Свасьян, заключается в том, «чтобы помочь автору дотянуться до петли», а «лучшее, на что способна философия, – это осознанный и добровольный конец» [20, с. 149].

13

На фоне прогрессирующего отказа от надежды как стимула философского творчества наблюдается, тем не менее, нечто похожее на новый возможный исток надежды. Речь идет об *интеркультурной* философии. Для русской философии проблематика интеркультурализма не является чем-то внешним, привнесенным, по обыкновению, с Запада в результате интеллектуальных заимствований или следования моде. Начиная с XIX века в различных течениях философской мысли в России разрабатываются положения, которые сейчас можно представить как характерные черты интеркультурной философии. Прежде всего, это диалогизм как принцип истолкования истины и форма философской рефлексии, открытие «Другого» как самостоятельного и автономного центра философского мышления и, наконец, критика европоцентризма с целью обоснования равноправности всех философских традиций.

К примеру, К.С. Аксаков, размышляя о «русском воззрении» и о том, как оно соотносится с воззрением «общечеловеческим», доказывал, что «народность» не только не исключает общечеловеческое, но, наоборот, является единственно возможной формой его выражения. «Дело человечества, – писал Аксаков, – совершается народностями, которые не только оттого не исчезают и не теряются, но, проникаясь общим содержанием, возвышаются и светлеют и оправдываются как народности» [2, с. 197]. И далее: «Народное воззрение есть *самостоятельное* воззрение народа, при котором только и возможно постижение общей всечеловеческой истины» [1, с. 204]. Подобные рассуждения были свойственны и евразийцам, которые, критикуя «романо-германский эгоцентризм», приходили к выводу о равенстве всех культур. Н.С. Трубецкой утверждал:

«Европейская культура не есть культура человечества. Это есть продукт истории определенной этнической группы» [22, с. 59]. Отсюда следовало, что истолкование ценностей европейской культуры как ценностей универсальных, общечеловеческих приводит к уничтожению всех неевропейских культур, т.е. к агрессии против всего человечества.

В современной русской философии идеи полилогизма и пафос признания права на инаковость стали общим местом. Так, например, А.В. Ахутин в статье «Культура и культуры» обосновывает возможность неавторитарного единства разнообразных мировоззренческих и философских позиций. Он приходит к выводу, что современный человек живет в мультикультурной вселенной. Это не означает, как можно было бы подумать, что в эпоху глобализации и как ее следствие возникает особое синкретическое образование, состоящее из различных традиций, стилей, манер, конфессий, ценностей не пересекающихся друг с другом культур и позволяющее говорить о деградациии человеческого духа. Наоборот, мультикультурность, согласно Ахутину, выступает в качестве регулятивной идеи и требует нового понимания универсальности, всеобщности и новой архитектоники разума. В результате «идея культуры оказывается пучком идей, различных онтологически, коренящихся в различных смыслах самого бытия» [3, с. 63]. В этих условиях «философствование... движется не в одном онтологическом универсуме, а на границах разных универсумов, архитектурически разных “чистых” разумов, в разных горизонтах всеобщности» [3, с. 63]. Такое «многоразумное» философствование требует корреляции с открытым множеством возможных смыслов, что предполагает апелляцию к будущему и его моделирование с целью осмысленного отношения к настоящему. «Словом, – резюмирует Ахутин, – мультикультурен не только современный мир, мультикультурными становятся слух, зрение, воображение, сознание, мышление – личность – современного человека, когда он входит в культивирующие устройства своего исторического места и времени. Более того, именно рост их мультикультурности и есть нынче форма возделывания, культивирования человечности человека» [3, с. 64].

Насколько исток надежды в форме философского интеркультурализма окажется плодотворным и будет стимулировать дальнейшее развитие мысли в России, покажет время.

Литература

1. *Аксаков К.С.* Еще несколько слов о русском воззрении // Аксаков К.С., Аксаков И.С. Литературная критика. М.: Современник, 1981. С. 198–205.
2. *Аксаков К.С.* О русском воззрении // Аксаков К.С., Аксаков И.С. Литературная критика. М.: Современник, 1981. С. 197–198.
3. *Ахутин А.В.* Культура и культуры // Русское Зарубежье: Антология современной философской мысли / Сост. М.Ю. Сергеев. Бостон: M·Graphics, 2018. С. 45–64.
4. *Блок А.А.* Снежная маска // Блок А.А. Полное собрание сочинений и писем. В 20 т. Т. 2: Стихотворения, кн. 2: (1904–1908). М.: Наука, 1997. С. 143–172.
5. *Богданов А.А.* Инженер Мэнни. Фантастический роман // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М.: Политиздат, 1990. С. 204–283.
6. *Богданов А.А.* Праздник бессмертия // Летучие альманахи. Вып. XIV. СПб., 1914.
7. *Бозций.* Утешение Философией // Бозций. «Утешение Философией» и другие трактаты. М.: Наука, 1990. С. 190–290.
8. *Герцен А.И.* Дилетантизм в науке // Герцен А.И. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 84–153.
9. *Герцен А.И.* Порядок торжествует! // Герцен А.И. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1986. С. 470–499.
10. *Герцен А.И.* С того берега // Герцен А.И. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1986. С. 3–117.
11. *Гесиод.* Труды и дни // Гесиод. Полное собрание текстов. М.: Лабиринт, 2001. С. 51–76.
12. *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 293–332.
13. *Ленин В.И.* Памяти Герцена // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. В 55 т. Т. 21. М.: Политиздат, 1968. С. 255–262.
14. *Ломоносов М.В.* Из «Волфианской экспериментальной физики» // Ломоносов М.В. Избранные философские произведения. М.: Госполитиздат, 1950. С. 123–132.
15. *Луначарский А.В.* Самоубийство и философия // Самоубийство: Сб. ст. СПб., 1911. С. 69–92.
16. *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная революция, 2005.
17. *Пико делла Мирандола Дж.* Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса. В 2 т. Т. 1 / Под ред. В. П. Шестакова. М.: Искусство, 1981. С. 248–265.

18. *Радищев А.Н.* О человеке, о его смертности и бессмертии // Радищев А.Н. Полное собрание сочинений. В 3 т. Т. 2. М.; Л.: Изд-во Академии Наук СССР, 1941. С. 39–144.
19. *Радищев А.Н.* Путешествие из Петербурга в Москву // Радищев А.Н. Полное собрание сочинений. В 3 т. Т. 1. М.; Л.: Изд-во Академии Наук СССР, 1938. С. 225–392.
20. *Свасьян К.А.* О конце истории философии // Русское Зарубежье: Антология современной философской мысли / Сост. М.Ю. Сергеев. Бостон: M-Graphics, 2018. С. 129–150.
21. *Теплов Г.Н.* Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут // Общественная мысль России XVIII века. В 2 т. Т. 2: *Philosophia moralis*. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 51–163.
22. *Трубецкой Н.С.* Европа и человечество // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс; Универс, 1995. С. 55–104.
23. *Хайдеггер М.* Ницше. В 2 т. Т. 1. СПб.: Владимир Даль, 2006.
24. *Чаадаев П.Я.* Апология сумасшедшего // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 523–538.
25. *Чаадаев П.Я.* Философические письма // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 320–440.

Aleksandr E. Rybas

The origins of hope in Russian thought

Abstract. The contemporary situation in Russian philosophy is examined through the prism of history of understanding the problems of hope. By singling out and contrasting two types of thinking – prospective and retrospective – the specificity and stimulus of philosophical creativity is revealed. It is stated that in the history of Russian philosophy these strategies of philosophical thought originally played a decisive role, focusing attention on hope in different ways and suggesting different forms of reasonable life. The article makes an attempt to identify the "sources" of hope in Russian thought, which are interpreted as the fundamental conditions of meaningful attitude towards the world, society and oneself. The basic "sources" of hope were formed in Russia in the period from the second half of the 18th century till the first quarter of the 20th century and up to the present moment they are still actual. They are the beliefs that 1) philosophy will make the man free, and his mind perfect, that due to philosophy the sciences and arts will actively develop, and the society will be just, 2) the philosophy can provide the man immortality – infinite joy

of life, which is supported by the conclusions of the mind, 3) Russia is God's "plan", which, once solved, reveals the hidden secrets of the universe, 4) the original Russian philosophy or just philosophy in Russia is possible. As hope was drawn into the circle of philosophical reflection, disillusionment emerged, which first stimulated the anti-metaphysical pathos of Russian thought to present *nothing* as the basis for a new hope, and then began to cultivate a pessimistic aestheticism. The author concludes that a way out of this situation can be found by developing an intercultural philosophy based on the ideas of polylogicism developed in the Russian tradition and by unconditionally recognising the right of the Other to otherness.

Keywords: philosophy of hope, perspectivism, retrospectivism, despair, pessimism, optimism, history of Russian philosophy.

Rybas Aleksandr Evgenievich – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, Associate Research Fellow at the Sociological Institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences.

Е.А. Маковецкий

ОДНА ОСОБЕННОСТЬ РЕЦЕПЦИИ РИТОРИЧЕСКОГО ИСКУССТВА В ДРЕВНЕЙ РУСИ: КАК КИРИЛЛ ТУРОВСКИЙ ДОСТИГ СОВЕРШЕНСТВА В КРАСНОРЕЧИИ?

Аннотация. В обзорной статье обобщаются ответы, данные исследователями древнерусской литературы, на вопрос о том, как в Древней Руси уже в XII в. стало возможным создание риторических произведений высшего уровня технического совершенства. Автор, опираясь главным образом на рассуждения В.М. Живова и С. Франклина, предлагает расширить существующую схему заимствования риторического искусства из Византии на область изучения также и других заимствованных явлений культуры. Живов описывает два взаимосвязанных элемента византийской культуры – аскетический и гуманистический, замечая, что русской культурой заимствуется главным образом первый элемент. Франклин, анализируя рецепцию русской культурой классической риторики, предлагает два понимания риторики: в узком и широком смыслах. Суть рассуждений историков древнерусской литературы сводится к тому, что при заимствовании только одной культурной традиции либо только одной стороны культурного явления вся полнота культуры или конкретного явления культуры может раскрыться на почве иной культуры. Мы убеждаемся в достоверности подобных рассуждений на примере рецепции риторического мастерства. Об уровне владения искусством красноречия древнерусскими писателями можно судить по сочинениям выдающегося отечественного ритора XII в. Кирилла Туровского, творчество которого было проанализировано, в частности, И.П. Ерёминим. Остается только изучить особенности работы механизма этой рецепции, а также убедиться в аутентичности ее результатов.

Ключевые слова: риторика в Древней Руси, классическая риторика, древнерусская культура, Кирилл Туровский, влияния и заимствования.

Маковецкий Евгений Анатольевич – доктор философских наук, профессор Института философии СПбГУ.

В истории и теории культуры существует научный консенсус по отношению к историко-культурным заимствованиям, имеющим место в процессе взаимодействия культур. Этот консенсус может быть сформулирован в виде положения, претендующего на статус аксиомы историко-культурного анализа: культурные влияния и заимствования обогащают культуру-реципиента. Примем эту аксиому и в нашем анализе, сосредоточившись на греко-римских влияниях на русскую культуру, а именно на вопросе о заимствовании русской культурой риторической традиции из Византии.

В интересующем нас вопросе важную роль играет замечание В.М. Живова, которому удалось удачно сформулировать особенность принятия греко-римского наследия русской культурой. Отмечая в византийской культуре существование по крайней мере двух традиций – «аскетической» и «гуманистической», Живов обращает внимание на тот факт, что русской культурой заимствуется главным образом «аскетическая» традиция и что именно на ее основе происходит формирование древнерусской культуры [4].

Разумеется, иногда очень трудно определить, к какой именно традиции принадлежит тот или иной элемент культурного наследия. Например, жанр хроники: поскольку в его основе лежит христианское восприятие истории как линейного процесса, имеющего начало, конец, а главное – трансцендентный смысл, этот жанр можно определить как имеющий отношение к традиции «аскетической»¹. В то же время, хроники, изображая историю человечества от сотворения мира до той точки в хронологии, прямым или близким свидетелем которой является сам хронист, содержат картины и языческой истории. На этом основании жанр хроники можно отнести еще и к

¹ Мы отдаем себе отчет, насколько условно хроники можно отнести к «аскетической» традиции. Возможно, в пользу их принадлежности к указанной традиции можно добавить, кроме христианского способа воспринимать время линейно, еще исторический и психологический схематизм, который вряд ли был бы уместен в «гуманистической» традиции. Например, Я.Н. Любарский так характеризует стиль хронографов: «...если жесткая хронологическая сетка подчиняет и формирует исторический материал “Хронографии”, то строгая структура сомато-психограмм таким же образом ранжирует свойства ее персонажей... Малала так же не видит связи между отдельными историческими фактами, как не замечает взаимообусловленности человеческих свойств и качеств» [5, с. 25].

«гуманистической» традиции. Возьмем к примеру образ Елены Прекрасной, описание которого из времен архаических, обрстая новыми деталями, пришло в русскую культуру именно благодаря переводам хроник, в первую очередь Иоанна Малалы (VI в., славянский перевод – X в.) и Константина Манассии (XII в., славянский перевод – XIV в.). Очевидно, образ Елены Прекрасной – это элемент «гуманистической» культурной традиции, нашедший свое место в русской культуре благодаря традиции «аскетической».

Примем это наблюдение за третью исходную точку наших рассуждений. Итак, (1) культурные заимствования есть благо. (2) Особенность рецепции византийской культуры русской культурой состоит в заимствовании, главным образом, одной из двух базовых культурных традиций, а именно «аскетической». (3) Элементы культуры-донора способны раскрыться во всей своей полноте (или в условной полноте), несмотря на то, что культура-реципиент приняла их в «усеченном», «половинном» виде. Иными словами, рецепция только одной традиции из византийского культурного наследия приводит, по крайней мере в некоторых случаях, к рецепции культуры во всей возможной для этого процесса полноте.

В вопросе с заимствованием русской культурой греко-римской риторической традиции эти предварительные замечания могут оказаться очень полезными. Дело в том, что уже в XII в. в русской литературе – в произведениях митрополита Илариона, Кирилла Туровского, Климента Смолятича – обнаруживает свое существование риторическая культура высочайшего уровня совершенства. Этот факт – развитие риторического искусства – удивителен для молодой культуры сам по себе, но, к тому же, интересно понять, каким образом в чисто техническом смысле русские епископы сумели сформировать свои риторические навыки, не получив классического образования. Безусловно ясно в этом случае то, что источником возникновения риторической культуры на Руси была византийская культура, а именно ее «аскетическая» традиция.

Для характеристики уровня риторического мастерства, достигнутого русскими авторами XII в., приведем оценки творчества Кирилла Туровского, данные современными учеными. Единственным пособием, по которому Кирилл мог бы изучать риторiku, исследователи с уверенностью называют только небольшое риторическое сочинение Георгия Хировоска («Περὶ

τρόλον»), описывающее тропы и фигуры¹. На славянском языке это сочинение «О образех» находится в Изборнике Святослава [10, л. 237в–240г]². Едва ли этого пособия могло быть достаточно для достижения совершенства в красноречии.

Оценивая риторическое искусство Кирилла Туровского, И.П. Еремин проанализировал стилистический строй (риторическая амплификация в качестве художественного принципа), риторические приемы (тема принимает форму тирады, в построении тирад автор использует анафорическое повторение, антитезу, риторические вопросы и другие фигуры и тропы, которые могут сочетаться даже в пределах одной тирады; тирады соединяются между собой изящным способом «вращения»), композицию («каждое слово делится на три более или менее самостоятельные части: вступление, часть центральную – изложение, заключение» [3, с. 52]) сочинений Кирилла, убедительно показав их риторическое совершенство. Еремин полагает, что творчество Кирилла Туровского инициировало новый жанр в древнерусской литературе: «В XII в. в литературе древней Руси уже успели выработаться разные жанры повествования – летописного, агиографического. Слова Кирилла Туровского в центральной своей части утвердили в литературе той эпохи еще один тип повествования – риторического. Резкое ослабление нарративного начала – наиболее характерная его особенность» [3, с. 55].

Для того чтобы ответить на вопрос, как представитель молодой культуры, не имеющий классического образования, может достигать совершенства в одном из самых тонких видов культурного творчества, воспользуемся следующей аналогией. В любой области культуры есть сторона внешняя, техническая, наиболее пригодная для достижения разного рода прагматических целей. Но есть и другая сторона, связанная самим существом того или иного рода деятельности, в которой раскрывается смысл данного явления культуры. Скажем, искусство памяти, один из разделов риторики, в техническом смысле иногда сводится к мнемотехнике, технике запоминания, так необходимой в деятельности ратора. Но в философском, так сказать, внутреннем его смысле, искусство памяти базируется на

¹ Перевод трактата на русский язык: [7].

² Ср.: «Читателю Киевской Руси был доступен по крайней мере один переводной текст, описывающий риторические тропы...» [9, с. ХСVIII]. Ср.: «Перевод этот вплоть до конца XVI в. оставался единственным текстом по теории словесности у южных и восточных славян» [2, с. 12].

платоновском понимании памяти как пути к истинному бытию («Федр»), существующему наряду с диалектикой («Государство»). Таким образом, в искусстве памяти есть и простая мнемотехника, необходимая в практической жизни ритора, но есть и связь с истинным бытием, необходимая для понимания ритором смысла своего труда, дающая философское обоснование риторической деятельности. Как мы видели на примере с хрониками, пересадка на иную культурную почву только одного элемента культурного явления может привести к раскрытию этого культурного явления во всей полноте на новой для него почве. Аналогично к расцвету риторики на новой культурной почве может привести пересадка любого элемента риторического искусства: либо его внешней технической стороны (с помощью, например, публикации риторических наставлений и обучения риторике, как было в России, начиная с XVII в.), либо его внутреннего философского содержания (как это случилось на Руси в рассматриваемое нами время).

Для того чтобы отчетливее понять, чем же является эта «внутренняя сторона» риторики, обратимся к тому, как ее описывает С. Франклин, говоря о риторике «в широком смысле»: «Мир полон знаков – книжных, видимых, слышимых, осязаемых, – которые нужно разгадать. Цель христианского писателя состоит в том, чтобы в форме ли гомилии, энкомия или экзегетического повествования, истолковать эти знаки, убедительно раскрыть посредством сущности и инструментария риторики внутреннюю красоту за внешней разнородностью. Увиденная таким образом риторика – это не просто украшение стиля, но средство постижения истины» [9, с. С].

Здесь, как и в случае с жанром хроники, передача всей полноты культуры через один ее элемент может выглядеть следующим образом. Внешняя сторона риторической традиции передается через освоение различных риторических знаний и навыков в школе, при этом в процессе обучения человек осваивает и внутреннее содержание риторического мастерства – быть средством постижения истины. Но мы можем предположить, что навык поиска истины, почерпнутый русскими авторами в святоотеческом наследии (в переводах на славянский язык творений отцов церкви), мог «обрасти» и соответствующими ему техническими риторическими навыками. Это предположение тем более допустимо, что авторами богословских книг, читаемых русскими монахами, были богословы, сами владеющие риторическим мастерством еще и в таком, чисто техническом смысле слова. Достаточно в этом ряду авторов

упомянуть имя Иоанна Златоуста, не только отца церкви, но и выдающегося ритора, ученика Либания.

Разумеется, это всего лишь схема: видеть в транслируемом в другую культуру явлении две стороны – техническую и философскую – и полагать, что любая из этих сторон может оказаться в равной степени продуктивной на инокультурной почве. Вся условность этой схемы разоблачается при любом ее использовании для анализа конкретного явления. Например, рассматривая творчество Кирилла Туровского, мы не можем утверждать, что риторическое мастерство было инспирировано исключительно пониманием риторики «в широком смысле» как средства постижения богословской истины. Известно, что Кирилл вдохновлялся чтением не только Священного Писания. В его сочинениях исследователи видят влияние гимнографии Симеона Метафраста, сочинений уже упомянутого Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Епифания Кипрского, Ефрема Сирина, Евсевия Кесарийского [3, с. 56–57; 9, с. ХСII] и других авторов. Конечно, заимствование было творческим: «Как правило, взятое у своих предшественников Кирилл всегда перерабатывал, подчиняя собственному художественному замыслу. Перед нами не литературное подражание в современном смысле этого слова, а проявление типично средневекового пуризма в вопросах формы – забота о «чистоте» жанра, стремление свои произведения поставить в прямую преемственную связь с общепризнанными образцами» [3, с. 58]. То есть в становлении риторического мастерства Кирилла Туровского присутствовал не только «философский», но и чисто технический элемент красноречия, который русский автор заимствовал посредством творческого подражания у своих греческих учителей (а также сирийских, египетских и палестинских). Роль такого подражания в заимствовании риторических навыков отметил В.И. Аннушкин: «Риторика в Древней Руси рассматривалась как “высшая” наука, приезжие ученые греки восхвалялись за знание не только грамматического, но и “риторического искусства”. Обучение риторическим правилам происходило на основе знания классических образцов красноречия, путем подражания, которое понималось, конечно, не как слепое копирование, а творческое заимствование предшествующего литературного опыта» [1, с. 71].

Несмотря на отмеченную условность предложенной схемы, мы полагаем, что она тем не менее может быть использована при анализе всегда запутанных нитей влияний и заимствований, соединяющих культуры. Полагаем, что все риторические

техники, которые содержались в читаемых Кириллом книгах, никак не могли быть ему интересны сами по себе. Наверняка богослов стремился именно к постижению истины, попутно осваивая отнюдь не бесполезные риторические техники. Значит, хотя и со всевозможными оговорками, но мы все-таки можем допустить возможность трансляции некоего явления из одной культуры в другую двумя путями: техническим и философским. Понимая при этом, что в чистом виде эти «пути» никогда не существуют, а всегда остаются двумя сторонами живого явления культуры. По крайней мере, у нас появляется возможность ответить на вопрос, каким образом на Руси в XII в. возникает высокоразвитая риторическая традиция.

Для подтверждения гипотезы о возможности переноса целого жанра культурного творчества на новую почву посредством пересадки только одной стороны явления (технической или философской), а конкретнее, для того, чтобы поверить, что Кирилл Туровский мог стать великим ритором, не обучаясь в риторической школе, но имея склонность и тягу к богословскому поиску истины (но и обучаясь при этом как бы попутно и косвенно риторическому мастерству у великих богословов), нам необходимо на конкретных примерах увидеть, как одна и та же богословская истина выражается и на языке чистого богословия, и с помощью риторических приемов и схем. В принципе, эта задача представляется разрешимой: если мы допускаем возможность богословия «в красках» [8], то имеются основания допустить его возможность еще и в риторических техниках. К сожалению, в данный момент мы не можем приступить к решению этой задачи, поскольку она лежит за пределами настоящей статьи.

Однако оговоримся, что рецепция культуры «по частям», когда полнота культуры передается посредством лишь одной традиции («аскетической» или «гуманистической») либо когда вся полнота явления культуры раскрывается посредством заимствования лишь одной его стороны (технической или философской), не похожа на выращивание растений. Рецепция – это все-таки не прививка и не посадка, когда мы можем быть уверены, что, привив дубовую веточку или посадив желудь, мы увидим, как развивается дубовая же ветвь или растет дуб. В культурных заимствованиях может быть иначе: например, из античного искусства памяти при переносе на новую культурную почву выросло совсем иное явление – музей [6, с. 600–601]. Такие превращения невозможны в природе, но, скорее всего, являются самым что ни на есть обычным делом в культуре.

Литература

Исследования

1. *Аннушкин В.И.* «Риторическое искусство» в Древней Руси // Русская речь. 1992. № 2. С. 68–73.
2. *Буланина Т.В.* Риторика в Древней Руси. Сведения о теории красноречия в русской письменности XI–XVI веков: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук: 10.01.01. Ленинград, 1985.
3. *Еремин И.П.* Ораторское искусство Кирилла Туровского // ТОДРЛ, XVIII. М.-Л.: АН СССР, 1962. С. 50–58.
4. *Живов В.М.* Особенности рецепции византийской культуры в древней Руси // Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 73–115.
5. *Любарский Я.Н.* Герои «Хронографии» Иоанна Малалы // Любарский Я.Н. Византийские историки и писатели. СПб.: Алетейя, 2012. С. 21–30.
6. *Маковецкий Е.А., Дриккер А.С.* Искусство памяти в «Картинах» Филострата Старшего: аргументы и предположения // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. 2019. Т. 13. № 2. С. 596–616.
7. *Максимович К.А.* «О тропах, или об оборотах речи». Трактат Георгия Хировоска в Изборнике Святослава 1073 г. // Историко-культурный аспект лексикологического описания русского языка. Ч. 1. М., 1991. С. 112–129.
8. *Трубецкой Е.Н.* Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древне-русской религиозной живописи. Публичная лекция. М.: Типография Товарищества И.Д. Сытина, 1916.
9. *Franklin S.* Introduction // *Sermons and Rhetoric of Kievan Rus' / Translated and with an Introduction by Simon Franklin.* Harvard University Press, 1991. P. XIII–CXV.

Источники

10. Изборник Святослава 1073 года: Факсимильное издание в 2 т. М.: Книга, 1983.

*Eugene A. Makovetsky***One peculiarity of the reception of rhetoric in Old Rus: how did Cyril of Turov achieve excellence in eloquence?**

Abstract. This review article summarizes the answers given by scholars of Old Russian literature to the question of how it became possible to create

rhetorical works of the highest level of technical perfection in Ancient Rus' as early as the twelfth century. The author, relying mainly on the reasoning of V.M. Zhivov and S. Franklin, suggests extending the existing scheme of borrowing rhetorical art from Byzantium to the area of studying other borrowed cultural phenomena as well. V.M. Zhivov describes two interrelated elements of Byzantine culture – ascetic and humanistic, noting that Russian culture borrowed mainly the first element. S. Franklin, in his analysis of Russian culture's reception of classical rhetoric, proposes two understandings of rhetoric: in the narrow and broad senses. The essence of the reasoning of the historians of ancient Russian literature comes down to the fact that when borrowing only one cultural tradition or only one side of a cultural phenomenon, the entire fullness of culture or a specific cultural phenomenon can be revealed on the soil of another culture. We are convinced of the validity of such reasoning by the example of the reception of rhetorical prowess. The level of the ancient Russian writers' command of the art of eloquence can be judged from the works of Cyril Turovsky, an outstanding Russian rhetorician of the 12th century, whose works have been analyzed, in particular, by I.P. Yeremin. All that remains is to study the peculiarities of the operation of the mechanism of this reception, as well as to make sure that its results are authentic.

Keywords: rhetoric in Old Rus', classical rhetoric, Old Russian culture, Cyril of Turov, influences and borrowings.

Makovetsky Eugene Anatolievich – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

Е.М. Гашкова, Е.В. Попова

СУДЬБА ОДНОЙ СКУЛЬПТУРЫ (И.Я. ГИНЦБУРГ И Г.С. ПЕТРОВ-РУССКИЙ)

Аннотация. Сохранение художественных артефактов или обычных предметов «на память» об ушедших родственниках – культурная доминанта, историческая поколенческая память семьи, опора в мире переходящих ценностей, а сохранение произведений искусства и артефактов в музее – норма исторической памяти общества. Исчезновение тех или иных артефактов, изъятие их из культурного оборота связаны с историческими катаклизмами, ведущими к цивилизационным сдвигам и смене социально-идеологических установок, систем ценностей. Несмотря на кризис семьи как социального института, именно через межкультурный ретроспективный диалог в коммуникации с семейными художественными артефактами происходит формирование духовно-нравственных качеств личности, эстетических ориентиров и вкусов, идет закрепление семейных ценностей, пробуждение интереса к истории своей страны. В свете цифровой футурологии мир реальных предметов, потребностей человека все больше поглощается виртуальной средой, сохранение памяти делегируется «облачным технологиям». Но если в семье есть художественные ценности, артефакты, произведения различных декоративно-прикладных искусств, то сохранение и передача их от поколения к поколению реконструируют историю, корректируют ее, несмотря на предшествующие интерпретации. Полученная по наследству скульптура «неизвестного священника» работы И.Я. Гинцбурга побудила авторов статьи к исследованию забытых страниц из истории русской культуры и философии первой четверти XX в.

Ключевые слова: русская культура, историческая память, скульптура, артефакт, русская философия, И.Я. Гинцбург, Г.С. Петров-Русский.

Гашкова Елена Михайловна – кандидат философских наук, доцент, старший преподаватель Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Попова Екатерина Владимировна – магистрант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Неожиданные сюжеты для исследований преподносит сама жизнь. Возвращение из небытия артефактов культуры – задача ответственная, кропотливая и почти детективная. Необходимо соединить разные нити судеб в единую ткань исторического полотна. Нужно понять и реконструировать, что заставило известного скульптора создать, а потом «забыть» свое творение.

Так случилось, что после смерти родителей мужа мы унаследовали несколько скульптурных гипсовых бюстов и статуэток, среди которых – две работы Ильи Яковлевича Гинцбурга¹. Об авторстве Гинцбурга можно говорить вполне обоснованно, поскольку на двух работах сохранился его автограф. Одна из работ является особой. Она представляет собой скульптурную статуэтку в полный рост некоего мужчины в одеянии священника. Запросы пятилетней давности по Интернету на фамилию «Гинцбург» тогда не увенчались успехом. Среди работ скульптора не упоминался персонаж мало-мальски похожий на наш прототип. Вскоре в гостях побывали друзья-искусствоведы и направили поиск по другому пути: искать священника. Как же мы не догадались? Буквально через день на почту пришла фотография нашего скульптурного портретируемого персонажа, им оказался Григорий Спиридонович Петров-Русский. Осталось выяснить, кто это, как, при каких обстоятельствах произошла его встреча со скульптором, как эта статуэтка оказалась в квартире на улице Писарева.

Про Гинцбурга было довольно много информации [6; 11; 12; 13], тем более что он оставил воспоминания [9]. Поэтому восстановим основные факты его биографии.

¹ В силу жизненных обстоятельств в нашем доме довольно долго проживал общий друг В.Б. Парамонов (1938–2009). Семьи и детей у него не было, поэтому трудовые и праздничные мероприятия, отдых с рыбалкой обычно проводили совместно. Все знали, что Виктор Борисович – художник, окончил «худграф-факультет Герцена» (сейчас – РГПУ им. А.И. Герцена), ребенок перенес ленинградскую блокаду и жил в том же самом доме №5 на улице Писарева, где умерла от голода его мать; спас и выходил Виктора после блокады его дед, который работал дворником там же. Про гипсовые скульптуры, принадлежавшие В.Б. Парамонову, среди которых были и работы авторства И. Гинцбурга, знали многие, но не придавали значения и ценности этим работам. После смерти В.Б. Парамонова статуэтки Гинцбурга перешли нам по наследству.



Гинцбург И.Я. Скульптурный портрет «неизвестного священника»
(Г.С. Петрова-Русского), предположительно 1908 г.,
тонируемый гипс, личная коллекция

Итак, Илья Яковлевич Гинцбург родился в 1859 г. (или в 1860 г.) в Вильно (по некоторым данным, в Гродно, а детство провел в Вильно). В 1870 г. скульптор М.М. Антокольский обратил внимание на художественные способности юного Гинцбурга и взял его в ученики. Сначала он привез Илью Яковлевича в Петербург и обучал в своей академической мастерской, а после выпуска из Академии взял с собой в Италию. По возвращении в Санкт-Петербург в 1873 г. Гинцбург поступил в реальное училище, затем в Академию художеств (окончил в 1885 г.) [17], где занимался у А.Р. Бока, Н.И. Лаврецкого и И.И. Подозерова [10].

Во многом его интересы были унаследованы от учителя. В начале своего творческого пути в мастерской Марка Матвеевича в Петербурге и под его руководством Гинцбург выполнил орнаменты на троне Ивана IV в скульптуре «Царь Иоанн Васильевич Грозный» (1871, бронза, ГРМ; 1875, мрамор, ГТГ) М.М. Антокольского. Позднее Гинцбург изготавливал бюсты С.Я. Надсона (1890–1891, бронза, «Литераторские мостки», Санкт-Петербург) и К.К. Грота (1906, бронза, гранит, Санкт-Петербург) для проектов М.М. Антокольского, но последний

так и не был реализован, на постаменте расположился вариант Марка Матвеевича. Под влиянием учителя сложился и творческий метод Гинцбурга, отличавшийся тонким психологизмом при создании портрета. При этом их техники скорее полярны, нежели похожи.

Крупнейшей частью творческой жизни Гинцбурга были монументальные памятники. Из-под руки Ильи Яковлевича вышли скульптуры М.Ю. Лермонтова в Пензе (1892), Н.В. Гоголя в Великих Сорочинцах (1914), И.К. Айвазовского в Феодосии (1914). В советское время Гинцбург, выполняя заказы советской пропаганды, создал памятники Г.В. Плеханову (1925) у здания Технологического института в Санкт-Петербурге, П.А. Кропоткину (1890-е) и Д.И. Менделееву (1932) перед Палатой мер и весов [11].

Существует также ряд скульптурных групп, посвященных событиям революции, например «Февраль 1917 года» (1918), «В дни Октября», «Майские торжества» (1926), но данное направление, судя по всему, не отвечало интересам Гинцбурга, да и, к тому же, создание многофигурных композиций не было свойственно Илье Яковлевичу.

Также Гинцбург часто работал в мелкой пластике и изготовил множество портретных статуэток небольшого размера, изображающих деятелей культуры и искусства, где передавал их образы в повседневной творческой обстановке. Делать такие статуэтки Гинцбургу советовал В.В. Стасов. Таковы портреты И.И. Шишкина (1892), В.В. Верещагина (1892), И.Е. Репина (1897), А.Г. Рубинштейна (1898), В.И. Сурикова (1914), а также Л.Н. Толстого (1891) и А.М. Горького (1909).

Им выполнены бюсты Д.В. Григоровича (1884), И.Н. Крамского (1886, гипс; 1887, бронза), В.С. Соловьева (1900) [7]. Известны его скульптурные образы А.П. Остроумовой-Лебедевой (1924), В.Г. Короленко (1912), а также статуэтки «П.И. Чайковский» (1892), «Ф.И. Шаляпин» (1903), портрет Б.Л. Пастернака, портреты коллекционера Звенигородского и политических деятелей Ф. Энгельса, В.И. Ленина, депутатов Родичева, Муромцева, Милюкова [6] и других.

В первую очередь в своих портретных скульптурах Гинцбург большое значение уделял положению тела портретируемого. Если у Антокольского фигуры носят больше символический характер и подчеркивают безупречность самого образа, четко очерчивая силуэт, то в скульптурах Гинцбурга герои свободны в своих позах, что придает произведениям наибольшую реалистичность.

Другой значительной сферой деятельности скульптора, принесшей ему известность, было создание надгробий. В 1900–1910 гг. им был создан ряд памятников, например надгробия М.П. Мусоргскому (1884), А.П. Бородину (1888), В.В. Стасову (1908), М.М. Антокольскому (1909), Д.Н. Мамину-Сибиряку (1915), которые характеризуются геометричностью, высокой детализацией и, в отличие от других его скульптур, довольно торжественны.

Скульптуры «Мальчик, собирающийся купаться» (1886), «Юный скульптор», «Струна», «Девочка, несущая по ступенькам полную чашку», «Мальчик за уроком», «Наказанный (в углу)», «Волк идет», «Подсказывает», «Доктор, выслушивающий больного ребенка», «Заноза», «Сказка», «На качелях» (1901) и другие посвящены теме детства, мальчишества и т.д. Эти жизнерадостные персонажи были чрезвычайно популярны в России, именно поэтому они часто выставлялись и тиражировались для продажи [14].

Относительно еврейских образов в его творчестве существует определенная авторская гипотеза: в книге воспоминаний «Из моей жизни» Гинцбург описывает ситуации, как его не раз обижали или осуждали за происхождение, как дразнили и преследовали (здесь следует вспомнить об антисемитских настроениях, бытовавших в России во второй половине XIX – начале XX в.). Возможно, именно поэтому Гинцбург практически не использовал в своем творчестве еврейские сюжеты. Тем не менее, еврейской истории отвечает, например, барельеф «Плач пророка Иеремии на развалинах Иерусалима», за который Илья Яковлевич получил малую золотую медаль и звание классного художника I степени; это довольно популярный сюжет и даже среди нееврейских авторов.

Ряд скульптур был посвящен учителю: его облик был запечатлен уже зрелым скульптором в портретных статуэтках (например, «М.М. Антокольский у станка», 1897) и в бронзовом бюсте (1907) [13], также Гинцбургом был выполнен помертвый портрет друга и наставника.

Круг общения И.Я. Гинцбурга, безусловно, включал видных деятелей художественного общества Петербурга и Парижа второй половины XIX – начала XX в. Благодаря М.М. Антокольскому скульптор был знаком с В.В. Стасовым, И.Е. Репиным, И.Н. Крамским, К.А. Савицким, В.А. Серовым, В.Г. Перовым, В.В. Матэ (и, очевидно, с деятелями журнала «Мир искусства»), П. Трубецким, А.Н. Пыпиным, В.В. Верещагиным и другими. В своих воспоминаниях он упоминает также ар-

тистку Л.Б. Яворскую, П.А. Пальчинского, конечно, Л.Н. Толстого с супругой, которому посвящено большое количество работ Ильи Яковлевича. В дом Л.Н. Толстого в Ясной Поляне Гинцбурга ввел И.Е. Репин еще в 1891 г., тогда они совместно работали над скульптурными портретами писателя [8, с. 126].

Смеем предположить, что именно фигура Л.Н. Толстого, как эпицентра всей культурной и социальной жизни России того времени, была объединяющей для либерально-революционной интеллигенции. И герой нашего скульптурного изображения Г.С. Петров-Русский бывал у Л.Н. Толстого не один раз. В частности, в статье под псевдонимом В. Курбский он описывает свое пребывание в Ясной Поляне в 1908 г., где указывает на предыдущую поездку лет 7–8 назад [16].

Теперь будет уместно подробнее познакомиться с нашим героем. Итак, кто же такой Григорий Петров? Без специального интереса вряд ли кто-либо сейчас ответит на этот вопрос, а в России начала XX в. в среде рабочих и интеллигенции, студентов, курсисток и профессоров, священников и государственных деятелей практически все знали этого человека. Его портреты-плакаты были выставлены в витринах книжных магазинов, фотокарточки-открытки продавались повсеместно, статьи появлялись еженедельно в разных изданиях, проповеди и лекции шли с аншлагом. «Выступления священника Григория Петрова пользовались большим успехом у всех слоев столичного общества. Интересовалась ими и интеллигенция, ходила на его особые собеседования и учащаяся молодежь. В окнах всех крупных эстампных магазинов красовался большой портрет, на котором Григорий Петров был изображен стоящим во весь рост, с правой рукой на наперсном кресте и глазами, поднятыми горе. Он был красив, и портрет выглядел очень живописно» [15, с. 35].

Краткий пересказ биографии Григория Спиридоновича напоминает сценарий для биографического сериала. Наиболее полно факты его биографии раскрыты протоиреем Константином Костроминым [4] и Марией Витухновской, которая переводила и готовила к печати основной труд Петрова «Финляндия, страна белых лилий» [1]. М. Витухновская же была знакома и общалась с тогда еще живущей (в Мюнхене) дочерью Петрова от второго брака.

Григорий Спиридонович Петров родился в 1866 г. в Ямбурге (Кингисеппе) в простой семье, правда, позднее мальчик узнал семейную тайну, что его дед был участником польского восстания и бежал из-под ареста, сохраняя инкогнито, встре-

тил русскую девушку и женился на ней. Григорий учился в мужской гимназии в Нарве, там же решил посвятить себя духовному служению, когда прочел и впечатлился биографией



Священник о. Григорий Петров.
Около 1905 г.

Франциска Асизского. В 13 лет Григорий сам решает поступать в духовную семинарию в Санкт-Петербурге, несмотря на то, что семья не имела отношения к духовному званию и к тому времени умер отец. Окончив семинарию, после небольшого перерыва Петров поступил в Санкт-Петербургскую духовную Академию, где в 1891 г. успешно защитил кандидатскую диссертацию. Вскоре молодой священник начал репетиторствовать, понимая, что педагогика – одно из его призваний. После ранней женитьбы и рождения сына Петров стал священником и начал преподавать законобожие в разных гимназиях. Уже в 1896 г. его называли выдаю-

щимся нравственным проповедником. Из ранних цельных книг, где можно четко выделить доминанты его мировоззрения, самой заметной и влиятельной стало «Евангелие как основа жизни», вышедшее в 1898 г. и выдержавшее двадцать переизданий, переведенное на многие языки, включая китайский и японский [2, с. 15]. Педагогическая карьера Петрова быстро шла в гору: уже в 1903 г. он читал лекции в университетских классах Александровского лицея, стал профессором Политехникума (Политехнического института). Параллельно начинается общественная жизнь Петрова, особенно активной она была в Обществе распространения религиозно-нравственного просвещения и в Александро-Невском обществе трезвости. Расширился круг общения, популярность возрастала, хотя взгляды священника не всегда совпадали с традиционно-консервативными. Так, идеи обновленчества были реализованы в создании кружка «союза 32-х» – Союза ревнителей церковного обновления, особо активизировавшегося после Кровавого воскресенья. Кстати, «поп Петров» в то время был почти так же известен среди простых людей и духовенства, как и о. Георгий Гапон. После окончания

революционного бурления движение за обновление церкви выдохлось и было разогнано. Петров преподавал во многих военных учебных заведениях, всегда особо подчеркивал роль офицерства и армии в укреплении государства.

Круг общения неординарного священника был обширен. Про знакомство с Л.Н. Толстым мы уже упоминали, но, помимо этого, в среде интеллигенции Петров общался с философом В.С. Соловьевым, путешественником, писателем и журналистом В.И. Немировичем-Данченко, старшим братом театрального деятеля В.И. Немировича, художественным критиком В.В. Стасовым, юристом А.Ф. Кони [4], поэтами «Серебряного века» Максимилианом Волошиным, Поликсеной Соловьевой (сестрой В.С. Соловьева) и Александром Блоком, писателями Леонидом Андреевым и К.И. Чуковским. С Максимом Горьким священник познакомился еще в 1899 г., когда был в Нижнем Новгороде. Кстати, позднее через рекомендацию Горького Петров познакомился с А.П. Чеховым в Ялте (1902) и многократно бывал у него, переписывался с ним до смерти, искренне любя и ценя в нем талант драматурга.

Особо отмечал талант Г.С. Петрова-лектора С.Ю. Витте, который был однажды на лекции священника в Политехническом институте. В 1905 г. Петров устроил В.В. Розанова в журнал «Русское слово», где тот проработал до 1912 г., пока Мережковские его не изгнали. В этот период началась и травля Петрова. Кстати, Розанов также кардинально поменял свою точку зрения на деятельность и фигуру священника. Именно после 1906 г. начала складываться оппозиция реформаторскому крылу в церкви. Фигура Петрова была своеобразной «мерой раздела», отношение к нему разводило и определяло полярность взглядов [20]. В 1909 г. С.Н. Булгаков написал статью в поддержку Петрова.

Политическая активность Григория Спиридоновича привела к тому, что его кандидатура была выдвинута от партии кадетов на выборах и он стал депутатом II Государственной Думы, которая, как известно, проработала всего 102 дня – с 20 февраля по 3 июня 1907 г. Церковным властям совсем не импонировала такая активность священника, явно не смиренного, а правдоискателя и обличителя. Его «прорабатывают» и решением Синода отправляют на три месяца на исправление в Иоанно-Богословский Череменецкий монастырь, хотя он оставался депутатом Государственной думы. Будучи правдолюбом и нравственно непреклонным защитником народа, Петров видел несовершенство государства, закостенелость бюрократиче-

ской машины, но не уповал на революционное очищение, а, скорее, призывал к внутреннему преобразованию и совершенствованию. В итоге после опубликования открытого письма митрополиту Антонию (Вадковскому) в 1908 г. Синод на специальном заседании 12 января 1908 г. лишил Петрова сана [5, с. 254]. Известно, что Петров и сам лично подавал прошение о снятии сана. Лишение сана привело к запрету проживания в Санкт-Петербурге и Москве в течение семи лет. Как мы понимаем, именно это неординарное событие стало поводом к созданию Гинцбургом скульптурного портрета.

Дальнейшая биография Г.С. Петрова-Русского не менее драматична, укажем лишь основные вехи. После окончания запрета на проживание в столицах он много ездил по стране с лекциями, Февральскую революцию 1917 г. принял с надеждой на новый виток очищения политических процессов. Перед революцией женился вторично, в 1919 г. в Киеве у него родилась дочь, но затем он потерял семью из-за отъезда в Эстонию и воссоединился с ней только через несколько лет в Белграде. Петров примкнул к белому движению, его сын от первого брака служил в Добровольческой армии и погиб. С остатками деникинской армии Петров в конце 1920 г. через Крым «бежал гол и бос», без средств существования. Далее его путь лежал до Константинополя, затем в лагерь для беженцев в Галлиполи, потом в Триест, а оттуда уже в январе 1921 г. в Белград, где и началась у Петрова другая жизнь, новый «путь наверх», к сожалению, очень краткий. Издательская деятельность, преподавание и выступления сделали его имя вновь популярным и почитаемым. «Финляндия, страна белых лилий» [18] – идеалистическая утопия [3], выдержавшая множество переизданий на разных языках (сербском, болгарском, турецком и др.), была написана в Сербии в 1923 г. В 1924 г. Григорий Спиридонович почувствовал, что болен, поехал к своему знакомому врачу в Париж, где после операции скончался (1925). По завещанию Петрова он был кремирован, прах захоронен в Нови-Саде. По требованию властей уже коммунистической Югославии в 1981 г. в связи с реконструкцией кладбища дочь Петрова Марина Григорьевна перенесла прах в Мюнхен на кладбище Остфридхоф [1, с. 16–17].

Рассматриваемая фигурка-портрет Г.С. Петрова соответствует формату, излюбленному Гинцбургом, и продолжает ряд его статуэток. Небольшая по размеру и свободная в моделировке, она состоит из постамента произвольной формы и самой фигуры, справа от нее, у основания, располагается подпись автора. Материал скульптуры, предположительно, гипс. Скульп-

тура сверху покрыта краской, последовательно в несколько слоев (черной, охристой, но в большей степени коричневой). В целом состоянии статуэтки хорошее и не требует дорогостоящей реставрации.



Подпись/автограф «И.Гинцбург»
на основании скульптуры
священника Г.С. Петрова

Как создавалась статуэтка, можно предположить лишь по отдельным фактам. Наиболее важным обстоятельством, которое могло послужить мотивом создания данной скульптуры, стала работа над портретом священника Ильей Ефимовичем Репиным. Художник работал быстро и завершил портрет за два дня, однако его считают незаконченным. В настоящий момент портрет находится в Пензенской картинной галерее им. К.А. Савицкого. Данной картине был посвящен целый проект этого музея, именуемый «Непостижимый Репин». Проект предполагал экспонирование только одной картины («музей одной картины»), но с включением в программу интерактивных элементов (художественно-документального фильма о Репине, лекций и пр.).

Мы задались вопросом, почему портрет Петрова оказался именно в Пензе. Смеем предположить, что по следующей причине. Дело в том, что в Пензенской области находится единственный в России дом-музей А.И. Куприна, а священник Г. Петров венчал писателя с его супругой. Заметим, что и имя Ильи Гинцбурга также связано с Пензой: там находится созданный им памятник (бюст) М.Ю. Лермонтову, установленный в 1892 г. Решение об установке памятника было принято общественностью после Лермонтовского вечера в день 50-летия со дня гибели поэта, средства собирались от различных культурных мероприятий, спектаклей и добровольных пожертвований.

Репин И.Е. Портрет священника Григория Петрова. 1908 г., холст, масло. Пензенская картинная галерея имени К.А. Савицкого



С Репиным Илья Яковлевич был близко знаком и часто бывал в Пенатах. Стоит предположить, что Гинцбург был в доме Репина во время нахождения там Петрова, или, по крайней мере, он мог познакомиться там со священником.



Г.С. Петров позирует для портрета, над которым работает И.Е. Репин. 1908 г., Куоккала, «Пенаты»

Когда бы не сделал этот портрет И.Я. Гинцбург, он изобразил Г.С. Петрова именно в монашеском одеянии. На портрете Репина (судя по выписке из каталога) Петров также «в черной рясе и белом подряснике» [19], однако по фотографии из Мурманского областного краеведческого музея (где запечатлены Репин и Петров во время работы над портретом) нельзя сказать, что это ряса. Петров был отлучен от церкви 12 января 1908 г., и портрет Репина, написанный уже весной, только воссоздает образ священника.

Нахождение Петрова в Пенатах было возможно по той причине, что Куоккала тогда хотя и была частью Российской империи юридически, но находилась на территории автономного Великого Княжества Финляндского. Заметим, что после попыток русифицировать Финляндию, ограничить ее автономию последовал всплеск национально-освободительного движения, который привел к убийству генерал-губернатора Бобринского (1904) и, наконец, к участию финских рабочих во Всероссийской забастовке 1905 г. В результате этих событий Николай II вынужден был отменить ранее принятые указы и вернуть Финляндии вновь права автономии. Петрову же запретили находиться в Санкт-Петербурге, и вскоре после отлучения от церкви он покинул город и стал постоянно проживать на территории Финляндии, в г. Выборг, по крайней мере вплоть до начала Первой мировой войны в 1914 г.

В скульптурном портрете И.Я. Гинцбурга у Петрова разорвана цепь с крестом, что отсылает нас как раз к случившемуся в 1908 г. Несмотря на это эмоционально экстраординарное событие, поза героя спокойная, устойчивая, он похож на колокол. Слегка вперед выдвинута нога – типичная черта скульптур Антокольского, передавшаяся и Гинцбургу. Взгляд священника отстраненный, серьезный, строгий, неприступный. Руки, сложенные на груди, го-



Разорванная цепь на скульптурном портрете Г.С. Петрова – подтверждение даты создания скульптуры: после 1908 г.

ворят о твердости характера Григория Спиридоновича, который, несмотря ни на что, не отступал от своих убеждений.

Данная скульптура как произведение искусства не знакома научному миру, так как повторений ее Гинцбург, по-видимому, не делал. В советский период ему навряд ли понадобилось бы обнаруживать портрет изгнанника и отлучника. В музеях России копии также не были найдены. Однако в энциклопедии Брокгауза и Ефрона скульптура упоминается как портрет «бывшего священника Григория Петрова».

В той же статье из энциклопедии говорится следующее: «...при всем своем реализме многие произведения Г.[инцбурга] заключают в себе истинно художественные идеи; напр. все группы матерей с детьми олицетворяют материнскую любовь, статуэтка Стасова – олицетворение мужественного идейного борца, “Голова Антокольского на смертном одре” – одухотворенное лицо мученика (одна из лучших работ Г.[инцбурга]) и т.д. Г.[инцбург] соединяет в себе силу и мягкость исполнения. Он не гонится за эффектами, а стремится всегда к правде и простоте» [12]. В продолжение сказанного стоит упомянуть и портрет Петрова, в котором скульптор воплотил мятущийся дух разжалованного священника, борющегося за собственную правду.

Мы знаем, что И.Я. Гинцбург проживал с 1921 по 1931 гг. в «собственном доме» архитектора Б.И. Гиршовича (построенном в неоренессансном стиле в 1900 г.) по адресу: Алексеевская ул., д. 5, кв. 5. В этой квартире Гинцбург поселился вскоре после женитьбы в апреле 1918 г. на двадцатитрехлетней стенографистке Алисе Яковлевне Бокум. С 1931 г. и до самой своей смерти в 1939 г. Гинцбург проживал в «Доме академиков». Предполагаем, что при переезде с ул. Алексеевской (ныне ул. Писарева) Гинцбург решил не брать с собой несколько этюдных и скульптурных статуэток, среди которых оказалась и скульптура Петрова-Русского. К тому времени идеологические ориентиры в искусстве практически устоялись, атеистическая пропаганда была в самом разгаре, поэтому образ священника, хотя и борца с официальными структурами и уже умершего, но все-таки бывшего депутата Государственной Думы, белогвардейца, эмигранта, мог вызвать вопросы и скомпрометировать автора, уже академика, возглавлявшего кафедру скульптуры. В итоге скульптурные работы (среди них были анималистические наброски, портреты детей, а также гипсовые отливки бюстов К. Маркса и Л. Толстого) попали в дворницкую, пережили блокаду и стали служить напоминанием о прошлой жизни и связующей с ней нитью.



Академик (1911), заведующий кафедрой скульптуры Академии художеств, скульптор И.Я.Гинцбург в своей мастерской

Данная статья должна стать толчком к возвращению части исторической памяти и введению в искусствоведческий научный оборот особого артефакта – «Скульптурного портрета бывшего священника Григория Петрова», утраченного художественного произведения известнейшего скульптора И.Я. Гинцбурга. Через преломление судеб, человеческих и художественных, постигается взаимосвязанность культурных ценностей во времени и истории.

Литература

Исследования

1. *Витухновская М.* О Григории Петрове // Петров Г.С. Финляндия, страна белых лилий. СПб.: Европейский дом, 2004. С. 7–39.
2. *Воронцова И.В.* Священник Г.С. Петров и его «дело»: Процесс над церковным публицистом. 1906–1907 гг. // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2018. Вып. 85. С. 11–29.
3. *Гашкова Е.М.* Идеи естественного права Г.С. Петрова-Русского // 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. 1. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022. С. 155–157.

4. *Костромин К.* «Он – лучше своей книжки неизмеримо...». Священник Григорий Спиридонович Петров (1866–1925) // РУСОФИЛ. Русская философия, культура / Некоммерческий проект Владимира Шаронова. URL: <http://russophile.ru>.
5. *Макаров А.Ю.* Церковно-просветительская деятельность священника Григория Петрова в 1891–1908 гг. // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 3 (8). С. 249–256.
6. *Пресс А.Г.* Гинцбург, Илья Яковлевич // Lib.ru/Классика. URL: http://az.lib.ru/p/press_a_g/text_1910_gintzburg_ilia.shtml.
7. Скульптура малых форм. XX век. Начало. Русский стиль. URL: <https://lobortas.com/ru/blog/interernye-ukrasheniya/skulptura-malykh-form-xx-vek-nachalo-russkij-stil-181130>.
8. *Элиасберг Г.А., Евтушенко Г.М., Евтушенко А.М.* Образ Толстого в скульптуре и мемуаристике И.Я. Гинцбурга (к проблеме художественного восприятия) // Вестник ВГУ. Серия: Филология. Журналистика. 2013. №1. С. 124–131.

Источники

9. *Гинцбург И.Я.* Из прошлого. Воспоминания. Л.: Госиздат, 1924.
10. Гинцбург Илья Яковлевич // Русская история в портрете. URL: <http://rulex.ru/01100043.htm>.
11. Гинцбург Илья Яковлевич (Элиаш Гинцбург) (1859–1939) // Модернизм без манифеста. Собрание Романа Бабищева. URL: <http://babichevcollection.com/gincburg-ilya-yakovlevich>.
12. Гинцбург, Илья Яковлевич // Википедия. URL: https://ru.wikisource.org/wiki/ЕСБЕ/Гинцбург_Илья_Яковлевич.
13. Илья Яковлевич Гинцбург // Архив. URL: https://artchive.ru/artists/32332~И'ja_Jakovlevich_Gintzburg.
14. *Койфман В.* Скульптор Илья Яковлевич Гинцбург 1859–1939 // Проза.ру. URL: <https://proza.ru/2018/10/20/399>.
15. *Куприна-Иорданская М.К.* Годы молодости. Серия литературных мемуаров. М.: Художественная литература, 1966.
16. *Курбский В.* У Л.Н. Толстого // Lib.ru/Классика. URL: http://az.lib.ru/p/petrow_g_s/text_1908_u_tolstogo.shtml.
17. Личное дело И.Я. Гинцбурга. Научный архив Российской Академии художеств. Коллекция документов личного происхождения, не составляющих отдельных фондов. URL: <https://raharchive.ru/#rec344550434>.
18. *Петров Г.* Финляндия, страна белых лилий / Пер. М. Витухновской. СПб.: Европейский дом, 2004.
19. Портрет священника Григория Петрова // URL: <https://ar.culture.ru/subject/i-e-repin-portret-g-s-petrova>.

20. Петров Гр. Обвиненные судьбы // Вехи: Pro et contra. СПб.: РХГИ, 1998. С. 188–196.

Elena M. Gashkova, Ekaterina V. Popova

The fate of one sculpture: I.Ya. Gintsburg and G.S. Petrov-Russkiy

Abstract. The preservation of artistic artifacts or ordinary objects "in memory" of departed relatives is the cultural dominant, the historical generational memory of the family, the support in the world of transient values, and the preservation of works of art and artifacts in the museum is the norm of the historical memory of society. Disappearance of certain artifacts, their removal from the cultural turnover are associated with historical cataclysms, leading to civilizational shifts and a change in socio-ideological attitudes and value systems. Despite the crisis of the family as a social institution, it is through an intercultural retrospective dialogue in communication with family artifacts that the formation of spiritual and moral qualities of personality, aesthetic guidelines and tastes takes place, family values are fixed, and interest in the history of their country is awakened. In the light of digital futurology, the world of real objects and human needs is increasingly absorbed by the virtual environment, the preservation of memory is delegated to "cloud technologies". But if the family has art values, artifacts, works of various arts and crafts, then the preservation and transmission from one generation to the next reconstructs history, corrects it, despite previous interpretations. The inherited sculpture of the "unknown priest" by I.Ya. Gintsburg stimulated the authors of the article to explore the forgotten pages of the history of Russian culture and philosophy of the first quarter of the twentieth century.

Keywords: Russian culture, historical memory, sculpture, artifact, Russian philosophy, I.Ya. Gintsburg, G.S. Petrov-Russkiy.

Gashkova Elena Mikhailovna – Candidate of Philosophical sciences, Associate Professor, Senior Lecturer, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

Popova Ekaterina Vladimirovna – Master's student, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

С.Г. Коленко

ОТНОШЕНИЕ К ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ КАК ТЕСТ НА ПРИГОДНОСТЬ ЛИБЕРАЛЬНОЙ ПАРАДИГМЫ УПРАВЛЕНИЯ

Аннотация. Справедливое возмущение и горечь вызывает снос в странах Восточной Европы, Прибалтике и на Украине памятников, установленных в честь советских воинов-победителей, избавивших Европу от ига фашизма. Одновременно с этим взоры людей обращаются к памятникам советским воинам у нас в стране. Посещая памятные места, связанные с историей Великой Отечественной войны, русские люди укрепляются духом своих несломленных предков, черпают силы и мужество для противостояния врагу в новых испытаниях и просят прощения перед павшими за то, что не могут воспрепятствовать тому кощунству, которое творится в Европе. Однако посещение этих памятных мест все чаще оставляет в душах горький осадок и недоумение: многие памятники разрушаются от времени, зарастают травой, а подчас и просто исчезают. Люди бьют тревогу, обращаются в органы власти, но встречают непробиваемую стену. Специальная военная операция, потребовавшая мобилизации российского общества как в военной, так и в экономической сферах, высветила множество проблем, которые долгое время оставались в тени. Эти проблемы связаны с «элитой» – разнородной властной структурой России. Существенная ее часть после распада СССР оказалась прозападно ориентированной, следствием этого являются торможение, саботаж решений высшего руководства страны, направленных на достижение целей СВО и укрепление государства. То, что стало явным сейчас, долгое время было тайным, покрытым непроницаемым туманом, надежно закрывавшим неблагоприятные чиновничьи аферы и банальное безделье от глаз простых людей.

Ключевые слова: историческая память, битва за Ленинград, блокада Ленинграда, проекты мемориальных комплексов, забвение, чиновничий беспредел, мобилизация общества.

Коленко Сергей Геннадьевич – кандидат культурологии, старший преподаватель Института философии СПбГУ.

Снос памятников русским воинам-освободителям на территории Украины, Прибалтики и других стран Восточной Европы стал почти ежедневной повесткой в ленте новостей. 9-го ноября снесли памятник «Украина – освободителям» в городе Ужгороде Закарпатской области. 2-го ноября в городе Николаеве взорвали обелиск «Родина-мать». В конце августа величественный мемориал советским воинам был уничтожен в Риге, в июле – в Клайпеде. В Прибалтике только за последние полгода было снесено более 50 советских памятников. Война памятникам объявлена в Германии, Польше, Чехии... Должна ли Россия как-то отвечать на этот вал запредельной неблагодарности, злобной лжи, переворачивания истории? Достаточно ли дипломатических мер, вручения ноты протеста тому или иному послу? Очевидно, что нет...

Эта война памятникам – часть гибридной войны, которую ведет против нас так называемый коллективный Запад, и закончится она только после нашей победы в этом противостоянии. Но победа будет обретена не только на полях сражений. Несколько месяцев СВО показали всем, что врага нужно победить прежде всего здесь, внутри России. Шагом к этой победе должен стать пересмотр нашей собственной позиции по отношению к *нашим* памятникам Великой Отечественной войны. Этот шаг должен продемонстрировать всему миру, и в первую очередь нашим собственным гражданам, что мы не такие, как *они*, что мы благодарны нашим дедам-победителям, действительно помним их, что девиз «никто не забыт, ничто не забыто» отзывается в наших душах живым чувством сопричастности их подвигу, их жертве. Чтобы обосновать тезис о необходимости пересмотра нашего отношения к памятникам Великой Отечественной войны, приведем здесь несколько фактов.

Монумент «Дальний рубеж». Установлен на территории Ораниенбаумского плацдарма на южном побережье Финского залива. Территория плацдарма, отрезанная от остальных советских сил с 1941 до начала 1944 гг. и героически удерживаемая Приморской оперативной группой фронта, сыграла важную роль в обороне Ленинграда. Монумент установлен на линии обороны Ораниенбаумского плацдарма в честь моряков-балтийцев, которые, как подтверждает надпись на нем, остановили в этом месте фашистские войска. Монумент представляет собой очень скромный памятник – небольшой, не больше 2-х метров в высоту прямоугольный камень, установленный по инициативе общественности при участии архитектора Т. Ко-

зыревой в 1966 г., имеет статус объекта культурного наследия народов РФ, входит в состав «Зеленого Пояса Славы».

А вот впечатление от посещения этого памятника жителем Санкт-Петербурга Олегом Евверзовым, оставленное им на Интернет-ресурсе «Дзен» 23 августа 2021 г.: «В зрелом возрасте у меня возникла идея посетить все мемориалы, входящие в “Зеленый пояс Славы Ленинграда”. Где бы они ни находились и в каких условиях мне не пришлось бы до них добираться, но я решил это сделать... Несмотря на то месиво из воды и грязи, что предстало перед моими глазами в самом начале пути, назад я не пошел... Мемориал “Дальний рубеж” располагается... в районе уничтоженной в период военных действий деревни Терентьево на берегу реки Лопухинка. Но к нему ведет невероятная дорога из сплошного грязевого болота. Причем не 10 метров или километр, а гораздо больше. На самом деле в какой-то из моментов я подумал, что может и не стоит идти... В 1941–1944 годах в этих местах проходил рубеж обороны Ораниенбаумского плацдарма. Без преувеличения, обстановка на местности напоминает те самые годы. В настоящее время сюда можно добраться либо пешком, либо на хорошо подготовленном внедорожнике... Дистанция до мемориала составляет порядка 5,5 км в одну сторону. На пути имеется протяженный участок – порядка 2 км. – в виде такой грязевой дороги, с которой никуда не свернуть, так как лес – это сплошной непроходимый бурелом» [2]. Автор сообщает, что он все-таки добрался до памятника, хотя ему пришлось уже в самом конце пути преодолеть вброд реку, потому что единственный мост через нее явно уже давно был в непригодном состоянии. В конце заметки Олег Евверзов задается вопросом: «Интересно, как много людей может позволить себе добраться до этого места?»

Монумент «Белый остров» – памятник, построенный так же в 1966 г. на 39-м км Приморского шоссе около пос. Белоостров. Здесь с 1941 по 1944 гг. держали оборону войска 23-й армии. Это был один из самых сложных участков обороны, поскольку простреливался финскими войсками с высоты «Сопка Черная», которую никак не удавалось захватить вплоть до лета 1944 г. «Правее шоссе, вплоть до станции Белоостров, – разлив реки Сестры. Мелководная, заболоченная пойма, поросшая тростником. Здесь на несколько километров прерывался сплошной рубеж обороны. И только подразделение 22-го укрепрайона, которое расположилось посередине широкого болота на узенькой высоте, поросшей ельником, поддерживало огневую связь с соседями. Бойцы днем и ночью простреливали непро-

ходимое болото, не замерзающее и зимой. Саперы, работая по пояс в воде, расставляли по болоту осколочные мины на кольях. Противник, хорошо знавший район, ни разу не попытался прорваться, хотя это и было соблазнительно» [6]. Надо ли говорить, сколько в этом месте полегло наших солдат... Памятник «Белый остров», над которым работала группа архитекторов института «Ленгипрогор», – «зеленый насыпной холм, под основание которого была заложена гранитная полированная плита, а на вершине установлен монолит из красного гранита с памятной надписью» [6], – был в конце 1990-х гг. снесен, холм скрыт, а на его месте построена автозаправка...

В советские годы были уверены, что памятник «Белый остров» – лишь временный вариант, велась разработка проектов по сооружению целого архитектурного комплекса, включающего обелиск, бронзовые скульптуры, зеленые посадки и т.д. Таких «временных» памятников, установленных в качестве ориентиров в будущем величественном «Зеленом поясе Славы», – множество. Судьба их – судя по тому, что *могло произойти и произошло* с памятником «Белый остров» – тоже под вопросом...

Здесь необходимо напомнить историю «Зеленого Пояса Славы». Идея его создания принадлежала поэту-фронтовику, участнику обороны Ленинграда Михаилу Дудину. 23 февраля 1965 г. в газете «Смена» было напечатано его обращение: «Пусть на месте кольца блокады вырастет вокруг Ленинграда зеленое кольцо мира, пусть оно обозначит на вечные времена зеленый шумом рубеж нашего мужества... Пусть каждый ленинградец, молодой и старый, долгом и честью своей сочтет в этот день посадить на смертельном рубеже дерево вечной жизни и памяти – это наш долг» [4]. Это обращение поддержали партийные организации Ленинграда и Ленинградской области, и в 1966–1968 гг. были воздвигнуты памятники в местах наиболее значимых сражений. Замысел состоял еще и в том, чтобы соединить эти сооружения «зеленым поясом» деревьев и кустарников, совпадающим географически с кольцом блокады. Виды растений были специально отобраны так, чтобы они являлись представителями флоры разных уголков нашей родины (как символ многонационального воинства, сражавшегося за Ленинград) и в то же время могли произрастать в условиях данного климата. Однако наличие обширных болот на севере и сельскохозяйственных угодий на юге бывшей линии обороны помешали осуществлению красивого замысла единой зеленой аллеи. Да и в художественно-архитектурном отношении «пол-

ностью осуществленных проектов практически нет. На большинстве участков обороны сложились комплексы из разновременных и разностильных монументов и мемориальных знаков, связанных только единством темы – битвы за Ленинград, но композиционно, как правило, они не объединены и существуют самостоятельно» [5, с. 94].

Значение прорыва блокады Ленинграда, его масштаб во всей истории Великой Отечественной войны понимали уже тогда, в военные годы, когда блокада еще не была снята. 8 января 1942 г. в своем блокадном дневнике архитектор Александр Сергеевич Никольский записал: «Я задумал серию памятников – памятных точек боев за Ленинград. Такой, в полном смысле пространственный коллективный памятник боям на подступах к Ленинграду» [5, с. 93]. Уже в феврале 1943 г., спустя всего месяц (!) после прорыва блокады, в самый разгар войны Ленинградское отделение Союза советских архитекторов организовало конкурс на эскизный проект монумента, посвященного этому событию. Монумент планировалось создать на Преображенской горе у города Шлиссельбурга. В конкурсе участвовало 44 проекта. Четырем из них были присуждены премии. Это проекты Валентина Александровича Каменского, Александра Ивановича Князева, Льва Григорьевича Голубовского, Александра Соломоновича Гинцберга. Многие проекты, представленные на тот конкурс, поражают воображение своей величественностью и масштабом. Но ни один из них, как известно, реализован не был. Вместо них уже в 1944–1945 гг. появились гораздо более скромные памятники-знаки, обелиски.

Сложно объяснить, почему именно кульминационный момент прорыва блокады Ленинграда – соединение Ленинградского и Волховского фронтов, ознаменовавшее достижение цели операции «Искра» – оказался обойденным вниманием властных структур, отвечавших за строительство мемориалов Великой Отечественной войны. Встреча бойцов Ленинградского и Волховского фронтов на южном побережье Ладожского озера означала, что немецкие войска отодвинуты от берега и между Ладожским озером и фронтом образовался сухопутный коридор шириной 8–11 км, связавший Ленинград с Большой землей. Этот результат был достигнут 18 января 1943 г.; этот день отмечен в календаре военных побед как дата частичного снятия блокады Ленинграда (полное снятие блокады произошло спустя год, 27 января 1944 г.). Отвоєванный клочок земли получил название «Дорога Победы»: немедленно началось строительство железной дороги, по которой уже 6 февраля пошли поезда. Ме-

сто встречи Ленинградского и Волховского фронтов имеет совершенно четкие географические координаты – это территория бывших рабочих поселков №1 и №5. Еще тогда, в годы войны, в честь этого события сразу же были выпущены почтовые открытки, на которых был запечатлен художниками радостный момент встречи бойцов Красной армии. Эти открытки русские солдаты бережно хранили на своей груди как надежду на будущую окончательную победу... Сегодня на месте бывших рабочих поселков №1 и №5 можно с трудом отыскать скромные памятники, появившиеся здесь *только* в 1973 г. ввиду приближавшейся «круглой даты» – 30-летия прорыва блокады.

Вообще накопление вопросов по поводу нашей исторической памяти прямо пропорционально степени погружения в тему. Если невозможность реализации одного из грандиозных проектов 1943 г. можно объяснить напряженными условиями послевоенной реальности, когда не было ни свободных рук, ни средств, то как объяснить последующее за этим забвение этой темы *на целых 34 года*? Только в 1977 г. появляется новый, адекватный по своему замыслу тем историческим событиям и охвату территории проект мемориального комплекса «Прорыв» «площадью около 300 кв. км, ограниченной с севера Ладожским озером, с запада – левым берегом Невы (от истока до Невского пятачка), с востока – рекой Назией и с юга – районом озера Барское» [5, с. 96] (проект архитекторов института «Ленгипрогор»).

Как объяснить то, что появлению этого проекта предшествовало *ходатайство ветеранов 265-й, 71-й, 80-й и 165-й стрелковых дивизий, сражавшихся в тех боях, в Управлении культуры Леноблриполкома и Ленинградский обком КПСС? О какой «благодарности потомков» может идти речь, если о сохранении памяти о тех бойцах заботятся в первую очередь сами же бойцы?*

Как объяснить то, что несмотря на решение Ленинградского областного Совета народных депутатов от 10 июля 1978 г. «О создании мемориального военно-исторического комплекса в зоне прорыва блокады Ленинграда» на основе проекта института «Ленгипрогор» и Постановление Совета Министров РСФСР от 21 мая 1982 г. «О мерах по благоустройству памятных мест Великой Отечественной войны», несмотря на выделение 1 млн. 850 тыс. руб., *проект реализован не был?*

Вместо целостного мемориально-архитектурного ансамбля площадью 300 кв. км, включающего сохраненные и отреставрированные зоны боев с землянками, окопами, дотами и дополненного соответствующей инфраструктурой с дорогами,

подъездами, местами размещения и питания для туристов, кинозалами и лекториями, мы имеем три разрозненных мемориальных комплекса. Это «Невский пятачок», который создавался с 1955 по 2000 гг., «Синявинские высоты» (1968–2006) и музей-диорама «Прорыв блокады Ленинграда», открытый в районе деревни Марьино в 1985 г. и дополненный новым выставочным залом в 2014 г. Но на передовых рубежах Волховского фронта (бывшие деревни Тортолово, Гайтолово, Липка, Вороново, Поречье, Мишкино, роца Круглая), на месте встречи его с Ленинградским фронтом (где, по замыслу архитекторов проекта «Прорыв», должна была быть доминанта архитектурного ансамбля), *на сегодняшний день не создано ни одного мемориального комплекса.*

Вот как пишет о роли Волховского фронта в битве за Ленинград военный историк, энтузиаст поискового движения Евгений Васильевич Ильин: «К сожалению, по сию пору место, роль его находится в тени громких побед на других стратегических направлениях. Восточный фас Шлиссельбургско-Синявинского выступа... стал ареной кровавейших сражений, где, по сути дела, и решилась судьба Ленинграда. Боевые действия велись здесь в исключительно сложных условиях лесисто-болотистой местности, где продвижение вперед исчислялось десятками, сотнями метров и оплачивалось жизнями тысяч солдат. “Окаянными”, “Проклятыми”, “Чертовыми” называли Волховчане Мишкино, Вороново, Тортолово, “Роцу Круглую”... сегодня эти места забыты и хорошо известны, пожалуй, только поисковикам да охотникам. Спустя десятилетия, бывая в этих местах, поражаешься, как жили, не просто жили, а воевали наши отцы, деды, прадеды. “Болотными солдатами” называли себя волховчане. Выдержать такое мог только советский, русский солдат» [3, с. 24].

Об «эпохе забвения», царившей в этих местах, красноречиво свидетельствуют впечатления ветерана Великой Отечественной войны М.К. Кудрявцева, посетившего в 1961 г. бывшую передовую Волховского фронта, где он сражался в качестве заместителя командира батареи 649-го артиллерийского полка 294-й стрелковой дивизии: «На месте бывшего 1-го Эстонского поселка вырос уже большой дачный поселок Апраксино. Вокруг него, и в частности севернее, где мы воевали, люди давно косили сено, собирали ягоды и грибы, а места еще кишели оружием, неразорвавшимися снарядами и минами, другим военным снаряжением, а главное – человеческими костяками, особенно черепами, хорошо видимыми на чуть про-

бившейся травке. Особое впечатление на меня произвели многочисленные скелеты близ дороги, ведущей из Тортолово на Гайтолово, где сложили головы мои товарищи... Скелеты лежали группами, в одиночку, почти полные и разрозненные временем и непогодой. Особенно бросались в глаза, как более крупные объекты, черепа» [3, с. 25].

Лишь после обращения М.К. Кудрявцева в органы власти была проведена в 1962 г. операция по сбору и захоронению останков погибших солдат. В результате более 4-х тысяч военнослужащих РККА было найдено и захоронено в братских могилах. Данные о потерях Красной Армии на территории Мгинского (сегодня – Кировского) района разнятся: от 117192 до 213000 солдат. Это означает, что огромное количество советских воинов так и осталось лежать на местах тех боев...

Мы знаем, что у нас в стране существует поисковое движение: это люди, которые по зову сердца, почти без всякой поддержки со стороны государства занимаются кропотливой работой по поиску, идентификации и захоронению погибших воинов Великой Отечественной войны. На счету только одного студенческого поискового отряда «Ингрия» (руководитель – доцент исторического факультета СПбГУ Е.В. Ильин) за 10 лет экспедиций было найдено около 4-х тысяч бойцов РККА. Они не только находят останки бойцов и занимаются их погребением, но и разыскивают их родных, устраивают выставки, исследуют архивы, увлеченно изучают историю Великой Отечественной войны, ухаживают за могилами, содержат в порядке памятники... Мы знаем, что они не одни, таких отрядов – десятки. Но мы, возможно, не понимаем, что эти люди – золотой генофонд нашей страны. Это люди, которые в ежедневной будничной реальности осуществляют ту самую «преемственность поколений», о которой мы слышим с высоких трибун. Одно лишь знание о том, что они есть, – очень важная весть для всех наших современников-соотечественников, для России, для ее «глубинного народа». Это знание – та «искра зажигания», которая приводит в движение тот самый «глубинный народ».

Погружение в тему сохранения исторической памяти порождает множество вопросов к представителям государственной власти. И эти вопросы связаны уже не только с игнорированием запроса общества на мемориализацию исторически значимых мест, но и с откровенным попранием этой самой памяти. И вот в таких случаях просыпается и заявляет о себе «глубинный народ». В 2009 г. на территории 88 квартала Мгинского лесничества, там, где в 1942 г. был эпицентр тяже-

лейших боев и где до сих пор лежат незахороненные останки тысяч русских солдат, чуть было не возник «памятник» в виде... свалки. Петербургский комитет по благоустройству счел возможным включить 88 квартал Мгинского лесничества в Территориальную схему обращения с отходами. Под мусорный полигон было уже все подготовлено: вырублено и вывезено 30 га леса, проложены дороги для подъезда самосвалов, протянута линия электропередачи. Участники поисковых отрядов вместе с активистами экологического движения, жителями ближайших поселков и дачных массивов вступили в схватку с коррумпированным чиновничеством и восстановили справедливость: проект мусорного полигона был отменен. Однако, как оказалось, не навсегда. В феврале 2020 г. Петербургская администрация снова к нему вернулась, предварительно подготовив «почву»: 17 февраля 2020 г. Комитет по культуре Ленинградской области *отменил приказ о мемориальном статусе Сиявинских высот* и, соответственно, об охране границ мемориала. Если посмотреть на международный контекст этого события, то мы увидим, что эти кощунственные акты предпринимались на фоне сноса в Восточной Европе и на Украине памятников советским воинам-освободителям, и это в 2020 г. уже давно не было новостью. Напрашивается сам собой вопрос: чем отличается позиция либеральной части нашей элиты от позиции заграничных ревнителей борьбы с «коммунистическим наследием»? Что лучше: откровенная русофобская истерика или откровенное презрение к своему народу и его истории?

Тогда, в 2020 г., общественность снова одержала победу, но кто знает, надолго ли... Подобные истории возникают то тут, то там по поводу рытья песчаных карьеров в мемориальной зоне Кировского района. Руководителям этих бизнес-проектов каким-то образом удается выигрывать дела в судах...

Вопросами без ответа остаются многие труднообъяснимые факты отношения к памятникам Великой Отечественной войны в Ленинградской области. Это вопросы о собственнике памятника. Кому он принадлежит: городу, области, району? Кто ответственен за его содержание? Как правило, ни одного ответственного лица выявить не удастся. Это вопросы о выделенных на реставрацию памятников, но без следа исчезнувших денежных средств. Это вопросы ухода за памятниками, их ремонта, зачастую значительно искажающего их первоначальный вид и архитектурный замысел [1]. Это вопросы непреодолимой инерции в кабинетах власти, когда, например, для восстановления музея «Дорога жизни» в селе Кобона после пожара 2010 г. потребова-

лось целых 5 лет и две кампании по сбору подписей. Неужели значение всемирно известного символа блокады Ленинграда нужно подтверждать чьими-то подписями?

15 ноября текущего года, в преддверии празднования 80-летия освобождения Ленинграда (2023–2024 гг.) президент нашей страны Владимир Владимирович Путин выступил на заседании оргкомитета «Победа» с призывом достойно встретить эту дату. Он призвал власти Санкт-Петербурга и Ленинградской области обратить внимание на места воинских захоронений, места захоронений жертв гитлеровской агрессии, на соответствующий уход за ними. «Речь не только о прошлом, а о нашем настоящем и будущем, – отметил он. – Люди должны знать, что произошло в этих местах в годы войны. Крайне важно сформировать мировоззренческую позицию молодежи по отношению к ключевым вехам нашей истории, прежде всего к таким, как Победа в Великой Отечественной войне» (РИА Новости, 15.11.22).

В связи с наступающей «круглой датой» есть надежда, что хотя бы часть вопросов из числа упомянутых выше найдут разрешение. Впрочем, «круглая дата» сути вещей не поменяет. Настоящая надежда связана с настоящим, «глубинным народом» России, который ведет сейчас войну с коллективным Западом, в очередной раз ополчившимся против нас, против нашей Родины, против нашей православной христианской веры. Победа его на фронте изменит многое и здесь, в глубине России.

«Беззаконницы же потребятся вкупе, останцы же нечестивых потребятся. Спасение же праведных от Господа, и защититель их есть во время скорби: И поможет им Господь, и избавит их, и измет их от грешник, и спасет их, яко уповаша на него» (36-й Псалом Давида, читаемый во время нападков от врагов).

Литература

1. «Зеленый пояс Славы» развалился на отдельные памятники // Вечерний Петербург. 13.09.2012. URL: <http://www.vppress.ru/stories/Zelenyi-poyas-Slavy-razvalilsya-na-otdelnye-pamyatniki-14841?ysclid=ld343wz0im721534386>.
2. *Еверзов О.* Это ли «Зеленый пояс Славы Ленинграда»? Убитая дорога к мемориалу «Дальний рубеж». Достойно ли мы храним память о войне... // Дзен. 23.08.2021. URL: <https://dzen.ru/media/olegeverzov/eto-li-zelenyi-poyas-slavy-leningrada-ubitaia-doroga-k-memorialu-dalnii-rubej-dostoino-li-my-hranim-pamiat-o-voine-6122aff679caa304e04a1320>.
3. *Ильин Е.В.* «Болотным солдатам» Волховского фронта... // Военная археология. 2012. № 5 (20). С. 24–28.

4. Интерактивный музейно-выставочный проект «Зеленый пояс славы» // Метаформа: Бюро музейной сценографии. URL: <https://metaforma.ru/projects/interaktivnyj-muzejno-vystavochnyj-proekt-zelenyj-royas-slavy/?ysclid=lacc331suc562371583>.
5. Новиченко С.Л. Здесь вся земля музей... // Здесь вся земля – музей: Сборник статей / Авт.-сост. И. Стоян. СПб.: Первый издательско-полиграфический холдинг, 2015. С. 93–111.
6. Памятник «Белый остров» // Старый Белоостров. URL: http://www.beloostrov.ru/stat.php?page=stat_17.

Sergey G. Kolenko

Attitude toward historical memory as a test of the suitability of the liberal governance paradigm

Abstract. There is justifiable indignation and bitterness at the demolition in Eastern Europe, the Baltic States and Ukraine of monuments erected in honour of the victorious Soviet soldiers who liberated Europe from the yoke of fascism. At the same time, Russian people are turning their eyes to the monuments to Soviet soldiers in their country. By visiting the places of memory related to the history of the Great Patriotic War, Russian people are strengthened by the spirit of their unbroken ancestors, draw strength and courage to confront the enemy in the new trials, and ask forgiveness before the fallen for not being able to prevent the blasphemy that is being committed in Europe. Visits to these memorial sites, however, are increasingly full of bitterness and bewilderment: many monuments are crumbling over time, overgrown with grass, and sometimes simply disappearing. People raise the alarm, appeal to the authorities, but are met with an impenetrable wall. The special military operation, which required the mobilization of Russian society both militarily and economically, highlighted many problems that had long remained in the shadows. These problems have to do with the "elite", Russia's multilevel power structure. After the collapse of the Soviet Union, a significant part of it turned out to be pro-Western oriented, resulting in an inhibition, sabotage of decisions of the country's top leadership aimed at achieving the goals of the SWO and the strengthening of the state. What has become obvious now was secret for a long time, covered by an impenetrable fog that covered unseemly bureaucratic scams and idleness from the eyes of ordinary people.

Keywords: historical memory, battle for Leningrad, blockade of Leningrad, projects of memorial complexes, oblivion, bureaucratic lawlessness, mobilisation of society.

Kolenko Sergey Gennadievich – candidate of cultural studies, Senior Lecturer, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

ЛЕКТОРИЙ

А.П. Зиновьева

ПРОФЕССИОНАЛЬНЫЕ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАЕКТОРИИ ПРОФЕССОРА Э.Л. РАДЛОВА

Аннотация. Представлена профессиональная траектория Э.Л. Радлова (1854–1928) в качестве преподавателя высших столичных учебных заведений, научного работника философского отдела Публичной библиотеки, прошедшего путь до первого выборного директора библиотеки в первые годы советской власти и редактора «Журнала Министерства народного просвещения». Благодаря редакторской политике Радлова журнал пережил трансформацию от формализованного министерского издания в научный журнал. Радлов исследовал историю философии, в частности античной и французского просвещения, обладал обширными знаниями древних языков (древнегреческого, латинского) и европейских (немецкого, французского, английского и чешского). Особое внимание в статье обращено на положение Радлова в интеллектуальной жизни Санкт-Петербурга: он организовывал научные мероприятия совместно с коллегами и студентами, устраивал творческие встречи в неформальной обстановке, принимал активное участие в создании Философского общества при Санкт-Петербургском университете и был близок к таким известным русским философам, как В.С. Соловьев, Н.О. Лосский, И.И. Лапшин. Научное наследие Радлова по большей части опубликовано, однако корпус эпистолярных материалов рассеян по нескольким архивам. Более того, до сих пор нет работ, посвященных личности Радлова. Обращение к архивным и нарративным материалам может внести определенный вклад в исследование биографии, профессиональной и интеллектуальной деятельности Радлова.

Ключевые слова: Э.Л. Радлов, преподавание, Публичная библиотека, «Журнал Министерства народного просвещения», философское общество.

Зиновьева Анна Павловна – магистрант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, ведущий сотрудник Российского государственного исторического архива.

Жизнь Э.Л. Радлова совпала с непростыми переплетениями судьбы страны. Для лучшего понимания его мировосприятия необходимо дать биографический экскурс, объясняющий в некоторой степени выбор профессиональной линии. Эрнест Леопольдович Радлов родился 20 ноября 1854 г. [27, л. 1 об.–2]. Несколько поколений его семьи в профессиональном плане были связаны с гуманитарной наукой, преимущественно с филологией, славистикой, историей и философией. Предки Радлова происходили из муниципалитета Гундорф недалеко от Лейпцига, его дед Карл Фридрих Радлофф приехал в Россию в 1806 г. Он окончил теологический факультет Лейпцигского университета и поступил учителем богословия и словесности в семью М.И. Ламздорфа, воспитателя великого князя Николая Павловича. Карл Фридрих также преподавал латинскую словесность в Императорском Санкт-Петербургском университете, с 1819 г. был адъюнкт-профессором по кафедре римской словесности столичного университета. Радлов как представитель немецкой профессуры был привлечен по «Делу профессоров» (1820–1822). Он вместе с ректором М.А. Балугъянским, филологом-классиком Ф.Б. Грефе, словесником Н.И. Бутырским настаивал на честности и невинности профессоров [5, с. 103]. В результате этого конфликта К. Радлов вынужден был удалиться в имение жены под Дерптом, но и там не оставил преподавания, организовав при Дерптском университете подготовительные курсы по поступлению и пансион г. Феллин [21, л. 2–3]. Отец Э.Л. Радлова – Леопольд Фридрихович (Лев Федорович) начал карьеру после окончания Главного педагогического института (ГПИ) в 1839 г. и был определен учителем русского языка в Новгородскую гимназию, в 1846 г. он получил должность хранителя этнографического музея Академии наук с чином коллежского советника [24, л. 3 об.–4]. Избрав своей специальностью филологию, Леопольд Федорович в 1850-е гг. выпустил несколько брошюр, посвященных народам Северной Америки, обитавших на русских территориях, исследовал язык чукчей и коряков, побывал в Дании, изучая устройство Копенгагенского музея [20, л. 2, 3]. Л.Ф. Радлов занимался не только академическими исследованиями, но и возглавлял в течение нескольких лет Ларинскую гимназию [25, л. 4]. Таким образом, именно принадлежность к преподавательской и ученой среде предшествующих поколений Радловых обусловила выбор профессии юного Эрнеста. Возможно, определенную роль в этом сыграло протестантское вероисповедание Радловых и преданность семейным традициям. Первые два поколения Рад-

ловых, переехавших в Россию, можно считать показательным примером адаптации «немецкого мира» в научном сообществе Петербурга [1, с. 34–35]. В отличие от деда и отца, Эрнест Леопольдович уже не воспринимался как представитель немецкой профессуры в том понимании, которое было распространено в первой половине XIX в.

Семья Радловых была книгофилами. Трепетное отношение к книгам в молодом юноше Эрнесте пробудил его дядя Эдмунд Федорович Радлов. По образованию он был химиком, так же, как и другие представители семьи Радловых, окончил Петербургский университет, но по разряду естественных наук и какое-то время был лаборантом у профессора А.А. Воскресенского, сотрудничал с Д.С. Менделеевым. Впоследствии он работал лаборантом в Павловском институте, преподавал химию в Морском корпусе [22, л. 5–5 об.]. В конце 1850-х гг. в силу ряда обстоятельств он оказался за границей, закупая аппаратуру для университета, и посещал зарубежные лаборатории [23, л. 3; 30]. Эдмунд Федорович проявлял интерес и к философии. В конце 1880-х гг. он служил преподавателем и библиотекарем в Институте Гражданских инженеров. Возвращаясь к личности Эрнста Львович, надо сказать, что сведений о его детских годах сохранилось немного. Вероятно, маленький Эрнест жил в атмосфере домашнего уюта; у него было три брата. В 1873 г. Эрнест завершил обучение в 6-й петербургской гимназии. В отличие от предшественников, отца и деда, юноша сразу связал свою судьбу с университетом: поступил на историко-филологический факультет и в 1877 г. успешно окончил его. Во время обучения проявились его склонности к древним языкам и античной философии. Можно сказать, что «научное сердце» Радлова принадлежало Аристотелю и Платону. Его выпускное сочинение было удостоено золотой медали. В целом, студенческая жизнь Радлова сложилась удачно. Он учился у профессоров, которые были более свободны в преподавании, нежели их предшественники: запреты на преподавание философии остались в прошлом [7]. Философия в Петербурге имела тесные и крепкие связи с университетом. Студенческие годы Э.Л. Радлова пришлись на то время, когда профессиональная философия после восстановления кафедр философии вновь заявляла о себе [6, с. 7]. Способный молодой человек был оставлен для приготовления к профессорскому званию. В 1880 г. он поступил на службу в Министерство народного просвещения [26, л. 2]. В начале 1880-х гг. Радлов несколько раз ездил в заграничные командировки: был в Берлине, Лейпциге, Праге и Ве-

не, где слушал курс лекций философских наук, в том числе, у профессора Э. Целлера [29, л. 2]. Именно во время этой поездки Радлов познакомился с будущим президентом Чехословацкой Республики Т. Масариком, с которым переписывался на протяжении сорока лет. Эпистолярное наследие двух интеллектуалов позволяет проследить их научные интересы и личные отношения [16, с. 8].

Помимо университета Эрнест Леопольдович работал еще в нескольких учебных заведениях, в которых преподавал философские дисциплины: в 1878–1884 гг. он читал логику на Высших женских курсах [19, с. 2]; в 1883–1897 гг. вел курс психологии в училище правоведения, преподавал в Александровском лицее и Женском педагогическом институте. С начала 1880-х гг. выходит ряд его учебных пособий и научных брошюр: «Логика» (1880), «Введение в философию» (1884), «История философии» (1887), «История новой философии» (1897) [10, с. 1–2; 12, с. 96–98].

Служба в Министерстве народного просвещения привела Радлова в Императорскую публичную библиотеку [27, л. 1–5]. Он прошел путь от рядового библиотекаря в философском отделе до первого выборного директора Публичной библиотеки. Работа в библиотеке давала свободный доступ к книжным собраниям и стимулировала таким образом изучение языков. В 1889 г. Эрнест Леопольдович отправился в заграничную командировку для изучения работы европейских библиотек с редкими книгами и старопечатными изданиями. Именно после этой поездки он был назначен ведущим специалистом «Библиотеки по первопечатным книгам». О работе Радлова вспоминал его друг и коллега филолог-классик, специалист по античной истории С.А. Жебелев: «Эрнест Львович обладал двумя, пожалуй, самыми главными свойствами, которыми должен обладать библиотеквед: во-первых, он был в полном смысле слова ученым-библиотекарем, т.е. знавшим не только книгу как таковую, но и умевшим дать себе отчет и в том, что в книге содержится; во-вторых, Эрнест Львович очень любил книгу как таковую. Любил собирать нужные и вообще представляющие для него интерес книги» [2, с. 216].

1880–1890-е гг. были периодом пика рабочей активности Радлова во всех смыслах. Основной темой его исследований становится история философии. Уже упоминавшиеся лингвистические способности часто выручали Радлова. Знание древнегреческого языка и латыни позволило ему в раннее советское время заниматься переводами научной литературы. Интересно

отметить, что, принадлежа к немецкой диаспоре, Радлов не ограничивался изучением классической немецкой философии. Знакомство с библиотекой Вольтера, хранящейся в Публичной библиотеке, позволило ему стать специалистом по французскому просвещению. Радлов исследовал маргиналии Вольтера и стал одним из первых крупных знатоков его творчества в России. Также ему принадлежит исследование о К.А. Гельвеции [11]. Во время заграничной поездки по Европе он изучал труды французского философа в библиотеке Лейпцигского университета. В 1890 г. он опубликовал исследование о Вольтере и Руссо [9]. В 1895 г. Эрнест Леопольдович стал членом Ученого комитета Министерства народного просвещения, возглавляя комиссию по международному обмену изданиями, т.е. именно он курировал коммуникацию главной библиотеки Российской империи с зарубежными библиотечными и научными центрами. В 1899 г. Радлов был утвержден редактором «Журнала Министерства народного просвещения», введен в Совет министров народного просвещения. Он смог привлечь к участию в журнале широкий круг ученых, что позволило сделать из, казалось бы, сугубо официального издания междисциплинарный журнал. На страницах «Журнала министерства народного просвещения» публиковались новейшие исследования отечественных ученых. В том числе Эрнст Львович опубликовал собственный перевод «Никомаховой этики» Аристотеля. Необходимо отметить вклад Радлова в подготовку Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона, не утратившего значимости по сей день. Философской отдел словаря был составлен им совместно с В.С. Соловьевым; отдельно он выпустил словарь логики, психологии и эстетики [31].

Следует обратить внимание на широкий круг общения Эрнеста Леопольдовича. Н.И. Кареев отмечал, что Радлову, которому приходилось по долгу службы больше иметь дела с книгами, а не с людьми, лучшим образом удавались консультации, чем публичные выступления [4].

Важно отметить, что история философии в это время представляет еще мало исследованное поле. Первые разработки были сделаны М.И. Владиславлевым, который являлся профессором философии, деканом историко-филологического факультета, а в конце жизни ректором Петербургского университета. Он издал первое пособие по истории логики, заложил основы преподавания психологии в столичном университете. В конце XIX в. профессиональная философия в Петербурге была представлена в основном учениками М.И. Владиславлева. Вокруг

университета постепенно собиралось философское сообщество, которое в конечном итоге привело к созданию в 1897 г. философского общества. Членами общества в разное время были В.С. Соловьев, А.И. Введенский, Н.О. Лосский, Э.Л. Радлов, И.И. Лапшин и другие [28, л. 8]. Исследование истории философского общества при Санкт-Петербургском университете занимает отдельное место в историографии и ему посвящены недавно вышедшие публикации [14, с. 49; 15]. Дружеское и научное общение породило еще один философский проект – непериодический журнал «Новые идеи в философии», выходивший в Петербурге в 1912–1914 гг. под редакцией Н.О. Лосского и Э.Л. Радлова. Всего было опубликовано восемнадцать сборников. Вероятно, прекращение издания можно связать с началом мировой войны. Среди авторского коллектива, чьи тексты были помещены в журнале, следует упомянуть Н.Г. Дебольского, И.И. Лапшина, С.Л. Франка, Б.В. Яковенко. Среди зарубежных работ преобладают представители французской и немецкой философских школ: А. Бергсон, В. Дильтей, Э. Гуссерль. Цель издания была обрисована во введении к первому сборнику: «...знакомить русскую публику, интересующуюся движением философской мысли, с новыми течениями в этой области» [18]. По мысли редакторов, «новые идеи» не должны навязывать догматических убеждений. В круг вопросов, интересующих современную философию, входили специфика психологии как отдельной дисциплины, особенности философии математики и естествознания и др.

Можно сказать, что для своего времени Э.Л. Радлов был медийной личностью и аккумулировал интеллектуальные ресурсы около себя. Он являлся своеобразным медиатором многих философских проектов и объединений, играя не лидирующую, а всего лишь организаторскую и направляющую роль. Причем в объединения вовлекались не только профессиональные ученые, коллеги и друзья Радлова, но и молодое поколение, к которому он очень трепетно относился. Из официальных документов это мало заметно, поэтому обращение к воспоминаниям современников и личной корреспонденции дает возможность расширить представление об этой стороне деятельности ученого. Наследие Э.Л. Радлова сохранилось в нескольких собраниях: в ведомственных архивах ЦГИА и РГИА, в Рукописном отделе ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН, в Санкт-Петербургском филиале архива РАН, отделе рукописей Российской национальной библиотеки. В обширной корреспонденции Радлова можно выделить переписку с представителями гумани-

тарной сферы, творческими личностями и административными деятелями. Наиболее яркую и репрезентативную характеристику Радлова как преподавателя дает переписка с К.М. Милорадович, которая училась у него на Бестужевских курсах. Надо отметить, что программа преподавания на Бестужевских курсах соотносилась с университетской и большинство предметов вели преподаватели из университета. Лекции по всем предметам, входившим в философский цикл, читал А.И. Введенский: на первых двух курсах психологию и логику, на третьем и четвертом – историю философии. Лекции по педагогике, также относившейся к философскому циклу, читал И.И. Лапшин. Переписка позволяет заметить, что к концу 1907 г. сложилась регулярно работающая под руководством Э.Л. Радлова группа, называвшая себя «радловским кружком». В его состав входили Е.Д. Аменицкая, Н.П. Аникиева, З.А. Ефимовская, Н.П. Кулаковская и К.М. Милорадович, которая, можно сказать, была старостой кружка. Встречи в большинстве случаев проходили дома у Радлова. Отзывчивость и готовность помочь в затруднительных ситуациях были присущи Радлову с юности. Благодаря его широким связям и знакомствам его поднаучные и студенты могли получить работу. Так произошло и с К.М. Милорадович, которая благодаря протекции Радлова была принята в «Журнал министерства народного просвещения» младшим корректором. В 1911 г. Радлов предложил кругу своих учениц-коллег подготовить перевод «Феноменологии духа» Г. Гегеля, который вышел в 1913 г. [17]. В течение долгого времени этот перевод оставался единственным доступным на русском языке, однако в большинстве библиографических источников указано только имя редактора перевода. Кружок просуществовал до 1916 г., причем члены маленького кружка часто посещали заседания философского общества при университете. К.М. Милорадович отмечала, что до войны общий характер заседаний «носил на себе печать классической немецкой философии. Тут царили Кант, да еще, пожалуй, Гегель и отчасти Фихте» [3, с. 569]. Вполне вероятно, в этом сказывалось кантианское направление А.И. Введенского, руководившего обществом.

Последнее десятилетие жизни Радлова выпало на послереволюционное время, т.е. на период, в который не только рухнули старые порядки, окончилась Первая мировая война, стали формироваться новое государство и новая реальность, но и сама жизнь профессора философии изменилась. Нельзя не упомянуть деталь, связанную с положением Радлова во время Первой мировой войны в интеллектуальных кругах, ведь по

своему происхождению и ментальности Радлов принадлежал к немецкой профессуре, к которой могли относиться с подозрением. По счастливому стечению обстоятельств они не коснулись Э.Л. Радлова, как и других представителей университетской профессуры немецкого происхождения [13, с. 142]. Он не был выслан из Советской России в 1922 г., как многие его коллеги, соратники и друзья. Эрнест Леопольдович с семьей остался в Петрограде. К тому времени он уже давно не уезжал за пределы страны, хотя в 1880-е гг. довольно часто путешествовал, в том числе отдыхал вместе с В.С. Соловьевым в моравской деревне по приглашению Т. Масарика [8, с. 144]. Новая власть не тронула ни тяжело больного А.И. Введенского, ни уже довольно возрастного Э.Л. Радлова, отдававшего тогда почти все силы и время Публичной библиотеке.

О жизни Э.Л. Радлова после его ухода с поста директора библиотеки известно не так много. Его профессиональная активность постепенно спадала. Главным источником, дающим возможность получить представление о его жизни в эти годы, являются письма Т. Масарику. В них Радлов сообщает, что после революции вместе с семьей (женой¹, дочерью, тестем, внуками) жил на 1-й линии Васильевского острова в доме 24, зарабатывал переводами Платона и переводами, которые ему подыскивала дочь Наталья, жена профессора филологии Б.В. Казанского.

Сыновья Радлова Николай Эрнестович² и Сергей Эрнестович³ стали известными и творческими людьми.

Умер Э.Л. Радлов зимней ночью 28 декабря 1928 г. Он был похоронен на Смоленском лютеранском кладбище.

Литература

Исследования

1. *Ашихмин А.В.* Научно-педагогические траектории немецких профессоров Санкт-Петербургского университета в первой трети XIX в. //

¹ Давыдова (Радлова) Вера Александровна (1863–1938) – дочь адмирала А.А. Давыдова, двоюродная сестра художника М.А. Врубеля, супруга Э.Л. Радлова с 1885 г.

² Радлов Николай Эрнестович (1889–1942) – русский и советский художник, детский иллюстратор, ученик Е.Е. Лансере.

³ Радлов Сергей Эрнестович (1892–1958) – советский театральный режиссер, известный постановками Шекспира, супруг А.Д. Радловой (Дармолатовой).

- История немцев России глазами молодых исследователей. М.: РГГУ, 2022. С. 24–37.
2. *Бычкова И.А.* 1918–1924. Эрнест Львович Радлов // Бычкова И.А., Михеева Г.В. История Библиотеки в биографиях ее директоров. 1795–2005. СПб.: Российская национальная библиотека, 2006. С. 212–241.
 3. *Востриков А.В.* Письма К.М. Милорадович к Э.Л. Радлову (1907–1925) // Ежегодник рукописного отдела Пушкинского дома на 2015. СПб.: Дмитрий Буланин, 2016. С. 554–636.
 4. *Грин Н.Ц.* Радлов Эрнест Леопольдович // Сотрудники Российской национальной библиотеки – деятели науки и культуры: Биографический словарь. Т. 1. СПб.: Российская национальная библиотека, 1995. С. 433–439.
 5. *Жуковская Т.Н.* «Дело профессоров» 1821 г. в Санкт-Петербургском университете: новые интерпретации // Ученые записка Казанского университета. Серия гуманитарные науки. Проблемы отечественной истории нового времени. 2019. Т. 161. Кн. 2–3. С. 96–111.
 6. *Малинов А.В.* Петербургский текст и контекст русской философии // Соловьевские исследования. 2015. № 2 (46). С. 6–8.
 7. *Малинов А.В., Троицкий С.А.* Философия под запретом (К 90-летию философского парохода) // Новое литературное обозрение. 2013. № 1 (119). С. 53–66.
 8. *Moural J.* An error in the Czech edition of Masaryk-Radlov correspondence // Философский полилог. 2018. № 1. С. 143–148.
 9. *Радлов Э.Л.* Об отношении Вольтера к Руссо // Вопросы философии и психологии. 1890. Т. 1. Кн. 2. С. 1–22; Кн. 4. С. 37–64.
 10. *Радлов Э.Л.* Введение в философию. Пг.: Наука и школа, 1919.
 11. *Радлов Э.Л.* К. Гельвеций и его влияние в России. Пг.: Типография М.М. Стасюлевича, 1917.
 12. *Радлов Э.Л.* Очерк истории русской философии. 2-е изд., доп. Пг.: Наука и школа, 1920.
 13. *Ростовцев Е.А., Баринов Д.А.* Петроградская университетская корпорация в годы Первой мировой войны: опыт коллективного портрета // Клио. 2017. №10 (130). С. 136–144.
 14. *Синельникова Е.Ф., Соболев В.С.* Результаты просопографического исследования состава Санкт-Петербургского философского общества (1897–1923) // Проблемы деятельности ученого и научного коллективов. 2018. № 4. С. 48–63.
 15. *Синельникова Е.Ф., Соболев В.С.* Санкт-Петербургское философское общество (1897–1923). СПб.: Дмитрий Буланин. 2020.
 16. *Фирсов Е.Ф.* Т.Г. Масарик и российская интеллектуальная среда: (по архивам Чехии и России). М.: Полиграфиздат, 2005.

Источники

17. Гегель Г. Феноменология духа. Пер. под ред. Э. Л. Радлова (Труды Санкт-Петербургского философского общества. Выпуск VIII). СПб.: тип. АО «Брокгауз-Ефрон», 1913.
18. Новые идеи в философии: Непериодическое издание, выходящее под ред. проф. Н.О. Лосского и Э.Л. Радлова. Сб. 1. СПб.: Образование, 1912.
19. Радлов Э.Л. Логика: лекции профессора Э.Л. Радлова, записанные Е.А. Пельгорскою, курс 1880–81 года / Высшие женские курсы. СПб.: Литогр. Курочкина, 1881.
20. РГИА. Ф. 733. Оп. 5. Д. 108.
21. РГИА. Ф. 733. Оп. 7. Д. 678 (1840).
22. РГИА. Ф. 733 Оп. 26. Д. 3.
23. РГИА. Ф. 733. Оп. 27. Д. 171.
24. РГИА. Ф. 733. Оп. 93. Д. 67.
25. РГИА. Ф. 733 Оп. 120. Д. 125.
26. РГИА. Ф. 733 Оп. 121. Д. 431.
27. РГИА. Ф. 733 Оп. 122. Д. 1032.
28. РГИА. Ф. 733. Оп. 142. Д. 693.
29. ЦГИА. Ф. 14. Оп. 1. Д. 8253.
30. ЦГИА. Ф. 381. Оп. 11. Д. 38. (1865–1911).
31. Философский словарь логики, психологии, этики, эстетики и истории философии / Под ред. Э.Л. Радлова. СПб.: Брокгауз–Ефрон, 1904.

Anna P. Zinovyeva

Professional and intellectual trajectories of Professor E.L. Radlov

Abstract. The professional trajectory of E.L. Radlov (1854–1928) as a teacher at higher educational institutions in the capital, a researcher in the philosophical department of the Public Library, who worked his way up to the first elected library director in the early years of Soviet power and the editor of the *Journal of the Ministry of National Education* is presented. Thanks to Radlov's editorial policies, the journal underwent a transformation from a formalized ministerial publication to a scholarly journal. Radlov researched questions of the history of philosophy, ancient philosophy, and the philosophy of the French Enlightenment, and had extensive knowledge of languages both ancient – ancient Greek and Latin – and the leading European languages – German, French, English, and Czech. The article pays special attention to Radlov's position in the intellectual life of St. Petersburg. He organized scientific and university events with colleagues and students, and arranged creative meetings in informal settings. Radlov was active in the

creation of the Philosophical Society at St. Petersburg University and was close to some Russian philosophers, including V.S. Solovyov, N.O. Lossky, I.I. Lapshin. Radlov's scientific legacy has been published for the most part, but the corpus of epistolary materials is scattered among several archives. Moreover, there are still no works devoted to Radlov's personality. An appeal to archival and narrative materials can make a definite contribution to the study of Radlov's biography, professional and intellectual activities.

Keywords: E.L. Radlov, teaching, Public Library, Journal of the Ministry of Public Education, Philosophical Society.

Zinovyeva Anna Pavlovna – MA student, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, leading researcher at the Russian State Historical Archive.

ПЕРВАЯ ПУБЛИКАЦИЯ

Su Yuxin

MEMORY AND CONSCIENCE: BERGSON'S MEMORY PHENOMENOLOGY AND TARKOVSKY'S FILM "SOLARIS"

Abstract. This article is a combination of research of Henri Bergson's work "Matter and Memory" and an analysis of Andrei Tarkovsky's film "Solaris". Bergson researched the relation between the body and mind, as well as the perception and memory, he also mentioned different kinds of memories. About memory, people seem to "get used to it" as it is a part of life, without thinking the function and characteristic of it. Many philosophers and psychologists living at the same time as Bergson gave only simple, even superficial commentaries on this fantastic phenomenon. Bergson responded with an in-depth analysis of memory. Even after "Matter and Memory", he kept this research interest with him during the whole carrier as philosopher. Several decades after Bergson's death, the French philosopher and film scholar Gilles Deleuze published "Le Bergsonisme". His comments made Bergson popular and well-known again. To the field of film studies, it is more important that Deleuze also gave a rich range of references and comment in concern with Bergson and his works. Which means, even Bergson's time and work has nothing to do with cinema, his research was brought to the film critic. In fact, Bergson's way of analysing memory as a system of "image-memory" coincide with the fundamental point of film-making. The article analyses only one film, "Solaris". There is almost a cosmos behind this science-fiction film that represents the Russian philosophical point of view, and the distinct aesthetic of the film director, Andrei Tarkovsky. From the plot, characters, dialogues and symbolic scenes, it is easy to see how deeply philosophical this story is about. At the heart of the narrative is the memory of the man, which is the reason why Tarkovsky eventually meets his match, Bergson, in this article.

Keywords: Henri Bergson, pure memory, habitual memory, perception, Andrei Tarkovsky, "Solaris".

Su Yuxin – student at the Free University of Berlin, Germany.

*The habitual memory and pure memory:
Bergson's memory system*

According to Bergson, human memory can be divided into two types: one is learned memory or habitual memory (*mémoire-habitude*), the other is pure memory (*souvenirs purs*). So to speak, the past exists with us either as a bodily habit or as an independent memory.

The habitual memory has automatic properties. Such memory is so deeply imprinted in people's subconscious that it can be evoked without conscious. The body is also able to select and act in the present situation with regard to the valid action. In this situation, a mechanical rather than conscious system serves the memory process, and the memory-image that has been gradually formed in the process remains in whiteness. Bergson uses an example of reading recitation when he was arguing about this point: "I study a lesson, and in order to learn it by heart I read it a first time, accentuating every line; I then repeat it a certain number of times. At each repetition there is progress; the words are more and more linked together, and at last make a continuous whole. When that moment comes, it is said that I know my lesson by heart, that it is imprinted on my memory" [1, p. 89].

Practical memory, according to Bergson, is dependent on the time-deprived repetition. Beside the lesson itself, that is memorized by repeating, Bergson extracted another form of memory from this process. The memory is about the repeating process as an "event". I recall the lesson, and at the same time I recall all the circumstances and concrete details about how I tried to remember the lesson. At this point, Bergson said: "It is like an event in my life; its essence is to bear a date, and consequently to be unable to occur again. All that later readings can add to it will only alter its original nature; and though my effort to recall this image becomes more and more easy as I repeat it, the image, regarded in itself, was necessarily at the outset what it always will be" [1, p. 90].

Those are two recollections, that of the lesson and that of the reading. Furthermore, Bergson defined his memory separately from the memory in ontological knowledge, in his opinion: "We become conscious of these mechanisms as they come into play; and this consciousness of a whole past of efforts stored up in the present is indeed also a memory, but a memory profoundly different from the first, always bent upon action, seated in the present and looking only to the future. It has retained from the past only the intelligently coordinated movements which represent the accumu-

lated efforts of the past; and it recovers those past efforts, not in the memory-images which recall them, but in the definite order and systematic character with which the actual movements take place. In truth, it no longer represents our past to us, it acts it; and if it still deserves the name of memory, it is not because it conserves bygone images, but because it prolongs their useful effect into the present moment” [1, p. 93–94].

And then Bergson began to explain his pure memory (*souvenirs purs*). This kind of memory represents itself with a system of images and requires cognitive effort to recall.

In fact, when Bergson explains images as drawing the formation of memory, the connection between his memory theory and film studies was subliminally established.

Grilles Deleuze, a French philosopher and film scholar, makes numerous comments on Bergson in his film theory and interprets his theses to analyse target films. As a commentary on Bergson’s memory theory, he wrote in his “The Time-Image”: “Memories, dreams, even worlds are only apparent relative circuits which depend on the variations of this Whole. They are degrees or modes of actualization which are spread out between these two extremes of the actual and the virtual: the actual and its virtual on the small circuit, expanding virtualities in the deep circuits” [2, p. 81].

If Henri Bergson had lived in the age of cinema, it is possible that he would have continued his research on memory by watching films. The reason lies in the myriad similarities between the form of memory and the form of cinema. Movies always present various scenes that are closely related to memory formation. For example, when the hero (heroine) suddenly remembers someone, the audience gets clues as to how he (she) remembers her (him), why he (she) does that.

Viewers are invited to relive all the pleasant and sad moments of the characters’ lives. When they leave the theater, their memories of the viewing will become part of their life memory, especially if the film made a strong impression on them. Some people retain memories of a movie for so long that they can remember the plot or dialogues even years later.

One is accustomed to the fact that pure memory plays an essential role in dramatization and character description, and thus is “visible”. However, habitual memory can also be expressed “visually” (i.e., in the form of images). More often than not, it is reflected through the fine details of the reactions of the bodies or habits of the characters. In some cases, one may observe a mixture of several types of Bergson’s memories. When habitual

memory suddenly focuses on the past and tries to find the origins of itself, it becomes pure memory.

According to Bergson's perspective, pure memory is powerless and can only be embodied through images. Memory serves as a shell and the image-system as content. Man should temporarily step back from the present reality and conjure up the images of the past, since on the horizon of people at the same point in time only one time level is allowed. Probably, in waking up the memory, one experiences exactly the same process as film-making. Even Bergson vividly compared memory review to the setting of a photographic apparatus: "...we detach ourselves from the present in order to replace ourselves, first in the past in general, then in a certain region of the past – a work of adjustment, something like the focusing of a camera" [1, p. 171]. The description resembles panorama and close-ups in cinematography.

Memory and perception

In "Matter and Memory", the relationship among matter (images or experienced figures), perception and memory stands in a fundamental position. At first Bergson assumes: "Images perceived when my senses are opened to them, unperceived when they are closed" [1, p. 1]. According to his theory, the world is a constellation of groups of images. Here Bergson equated the system of images with the material world. Philosophically, he tried to build a bridge between external reality and human subjective perception. On perception and its relation to matter Bergson wrote: "Every image is within certain images and without others; but of the aggregate of images we cannot say that it is within us or without us, since inferiority and exteriority are only relations among images. To ask whether the universe exists only in our thought, or outside of our thought, is to put the problem in terms that are insoluble, even if we suppose them to be intelligible" [1, p. 13]. Images are matter. The world is images, and so is perception.

From the points of connection between the two systems, new images emerge and are represented in the body. Not to be ignored is the temporal logic, which Bergson has put down. The matter of the world happens temporally and always forward. The only question remains with retrieval: what does the memory do?

Memory cannot represent itself, it can only be projected by means of concrete figures or images. Every time memory is evoked, either as pure memory or habitual memory as an event, the specific images will be inevitably called up to the perception. The perception is the agent that is in direct contact with the material world,

and memory is the shadow that lies on the ground. “In fact, there is no perception which is not full of memories” [1, p. 24], Bergson affirmed. Once perception appears, so does memory.

The dividing line between perception and memory is so blurred because the two concepts are interrelated and interdependent. Bergson used the biological term “endosmosis” to describe this relationship. In addition, he criticized the views of contemporary psychologists who saw memory and recall as merely a repetition of past scenes. Bergson was convinced that memory is a natural and irreproducible process with a huge number of random events and details.

Bergson arranged pure memory, image-memory, and perception next to each other in a scheme of coordinates. He dealt with the temporal connection and the respective image. There are some moments when perception enters deeply into the stream of memory for the purpose of the present and its twin, namely, to find the perception that was there before and visualize it, and then there is a merging of perception and memory. In such a moment, according to Bergson, one can no longer determine “where perception ends or where memory begins” [1, p. 131].

This moment is very similar to the phenomenon of memory distortion – *déjà vu*. Hallucination and sleep are also not left out of Bergson’s theory of memory. At the very end of his study on memory and perception, he insists that it cannot be argued that there is no access in materialism to the study of spiritual phenomena, since these phenomena are in some sense also reality. Consequently, one cannot “eliminate all virtuality, all hidden power, from matter, and establish the phenomena of spirit as an independent reality” [1, p. 81].

The phenomenon of memory has strongly influenced cinema from its beginnings to complementary cinema. It is worth looking at whether Bergson’s theories of “habitual memory”, “pure memory”, and “image-memory-perception” are reflected in the scripts of cinematic production and finding consistency with them.

Now it is time to discuss the targeted film “Solaris”. In the plot of the film, the material world was strongly attacked by subjective recollection.

*The story of “Solaris” and its perspective of memory
(habitual/pure memory)*

There are many art-house films that focus on memory and perception. The Soviet-Russian film “Solaris”, directed by Andrei Tarkovsky, was one of them. It was based on a science-fiction novel

by Polish writer Stanislaw Lem. The book has been adapted into film three times, and Tarkovsky's 1972 film is considered the most famous adaptation. The plot is the story of a man who wanted to solve both humanity's crisis and his own by travelling in space, observing incredible phenomena, but ends up going astray.

The hero of the story, Kris Kelvin, is a psychologist and, at the time, also a "solarist". In the context of the story, "solarist" refers to a scientist fascinated by the myths of an ocean planet that suddenly appeared in space and irreversibly affected human life on Earth. In the beginning, Kris meets a former astronaut who wants to explain to other scientists what he saw and recorded during his contact with the Solaris, but whose words no one believe. After this meeting, Kris begins his visit to the space station.

The astronaut warned Kris's father that he had seen a mysterious "giant boy" near the planet Solaris. The boy he saw looked like the son of another astronaut who had died in space. At this time we get a hint that people approaching the Solaris may see someone who is related to them.

On the space station, Kris tries to find his three colleagues, Snaut, Sartorius and Gibarian. He discovers that Snaut and Sartorius are behaving inappropriately. Shocked, Kris discovers that Gibarian had committed suicide before his arrival. At the same time, Kris realises that there are other people in space besides the astronauts.

In Gibarian's room, Kris finds a videotape that Gibarian left him. The tape records Gibarian's last words, confessing that he "can't take it any more". On the screen, Kris sees a strange girl next to Gibarian. Soon Kris sees this girl too, she wanders near Gibarian's door and eventually disappears into the morgue where Gibarian's body lies. Snaut tells Kris that this girl is Gibarian's "guest" and that Kris will soon have a "guest" of his own as well.

After a long sleep, Kris meets his "guest", that is, his wife Hari, who committed suicide ten years ago. Hari seems to be the same as she was before, only without memory. Fearful, Kris tries many times to kill her, but she keeps coming back.

According to Snaut, it all started after they tried to use X-Ray to attack the planet's surface, in response to which Solaris began to retrieve their memory when they are asleep, giving it a specific shape and sending it to the "guest". The "guest" is the embodiment of the most culpable part of each person's inner world. As for Kris, he is partly responsible for Hari's suicide.

Eventually, Kris falls in love with Hari again, even showing more affection for her than before. But Hari soon learns the truth

from Sartorius that she is just a copy of the original wife. Out of desperation, she wants to kill herself, but she fails, as her body is special and can never die. Kris wants to stop her, claiming that he loves her more than anyone else, that he will stay with her in space forever. But she doesn't want to believe that. Instead, she desperately screams that she is not Hari, that she is not even human, that she cannot live with Kris.

There is no clear explanation in the film as to what Solaris wants by doing this. At the end of the film, Kris returns to his house in the village, kneels down and begs his father's forgiveness. But it is disconcerting that this scene only appears in the fog of Solaris: it means that the real Kris may still be in space.

There are many themes in the film that relate to the issue of memory. Firstly, the image of the ocean: it is able to influence the real perception of reality by the astronauts, creating figures whose "material" can be interpreted to be their memories. Secondly, there is a lot of dialogues in the film related to memories. Thirdly, there are parallel montages of past and present as well as dream scenes of the characters. In dreams, we can observe a mixture of perceptions and memories, just as Bergson wrote about it.

This is how, for example, Hari's first appearance is presented in the film. Kris wakes up, he sees a figure against a dark background. At first it is just a silhouette, then a few rays of light falling from outside illuminate the body. Hari sits quietly in an armchair by the window, wrapped in a brown shawl, then she takes a comb in her hand. She looks at Kris, gets up, slowly walks over to his bed and bows to him. She kisses him. Kris kisses her back.

In this scene, the "function" of the comb in Hari's hand could easily be ignored, but it does represent an important aspect of memory construction. In everyday life, one does not notice how profound the influence of ordinary memory is. Even the most insignificant gestures reflect traces of a past life. According to Bergson's theory of habitual memory, the latent, automatically formed memory of the body will reflect in the gesture. In Hari's hands is a comb. This comb seems an insignificant detail, but it enlivens the image of the wife in Kris's mind.

This scene echoes the plot of a lyrical work of ancient Chinese poetry in which a poet, having dreamt of his wife who had died ten years earlier, attempts to describe her:

夜来幽梦忽还乡，小轩窗，正梳妆。相顾无言，唯有泪千行。¹

¹ Last night I dreamt of coming home and meeting my wife of ten years

The way the poet depicts his wife, who appears to him in his dream-remembrance, is a combination of vivid images: his wife engaged in the usual business of combing her hair. It can be assumed that she repeated the same action many times throughout her life: every morning, day after day, she combed her hair, until the scene was permanently imprinted in the poet's memory. And when she ceased to exist, in the memory of others her insignificant, habitual gesture suddenly acquired an important meaning, even immortality.

From analysing habitual memory, as it is presented in the film, let us now move on to considering pure memory, so to speak, memory associated with a specific event, person or emotion.

At first Hari has no memory of her own, she only knows Kris as her husband, Snaut and cosmos, but of everything else, she says, she has "forgotten". Then Kris shows her a family video and she recognises Kris's mother, i.e. her mother-in-law, and says: "That woman hated me".

In the third act at Snaut's birthday party, there is an argument between Kris, Snaut and Sartorius over the question of whether Hari is human or not. The two leave, Kris chases Snaut to apologise and then returns to the room and sees Hari looking at a painting and pondering about something. Next we see the image of Hari's reflections: she is thinking about Kris's childhood, playing out the scene in her mind.

What is represented here is what Kant called transcendental apperception – the bringing together of different elementary inner experiences into a whole and constructing an image out of them. Hari looks intently at the photographs, keeping her attention on the smallest details and associating the background with the scene Kris showed and described to her earlier. The coherent consciousness is in highly range the base of the form of memory, that people need to be able to think, to recognize and to recall, in order to use memory.

In Bergson's theory there is a comparison between dog and man, namely, how a dog remembers its master and how a man produces a memory, "the evocation of the past image and the comparison of that image with the present perception" [1, p. 94]. Bergson believes that only man can possess this ability: "To call up the past in the form of an image, we must be able to withdraw ourselves from the action of the moment, we must have the power

again. She was sitting at the window, quietly combing her hair. We looked at each other, not a single word. Only endless tears streamed down our faces [3].

to value the useless, we must have the will to dream. Man alone is capable of such an effort” [1, p. 95].

Returning to the scene of the conflict between the three astronauts, mainly between Kris and Sartorius, over Sartorius' claim that Hari is not human and does not deserve to be treated as human, let us look at how the dispute is resolved. To give us an answer to the question if Hari is really human, the director shoots the next scene: a “weightless embrace” inspired by Marc Chagall's painting.

On the screen, Kris and Hari embrace and hover in the air. We can see the metaphor and symbolism in this moment. Firstly, gravity means something that one can only realise by losing it. Memory, in a sense, is very similar to this. Secondly, it could be said that in his film, Tarkovsky was trying to show that the ability to forget is just as important to man as the ability to remember. With the heavy burden of memories, a person is unable to do anything effective and move forward. People like Kris or Gibarian literally live in the past. When they encounter their “guests” (which in a sense is also a metaphor representing the materialised and embodied past), their perception of the present is completely paralysed and overwhelmed with pain. The boundary between past and present collapses.

In the third chapter of his “Matter and Memory”, Bergson made the very important point that “to depict is not to remember” [1, c. 175]. In clarifying this idea, Bergson refers to the findings of psychologists about the relationship between sensation and memory of sensation, for example, if a person has been burned by fire before, he will remember the sensation of touching the fire and will even feel it whenever he remembers it. In doing so, Bergson refuses to regard the memory of pain and the pain itself as one and the same thing. He wrote: “The fact which they allege is undoubtedly true: the more I strive to recall a past pain, the nearer I come to feeling it in reality. But this is easy to understand, since the progress of a memory precisely consists, as we have said, in its becoming materialized. The question is: was the memory of a pain, when it began, really pain?” [1, p. 175].

This statement correlates with the thesis Bergson put forward earlier, namely that “memory-image”, “pure memory” and “perception” are three different objects, but closely related to each other.

In “Solaris” it is shown that Kris's memories of Hari involve feelings of pain and guilt, because the reincarnated “Hari” also has a pinprick mark on her arm, and this mark constantly re-

minds him of Hari's death. In the dialogue, when Hari asks Kris if he thought of her during those years, Kris replies that he did, but not always, only when he was unhappy. When Hari asks why the former Hari committed suicide, he replies: "She must have guessed that I didn't really love her... but I love you".

Human's conscience: the core of "Solaris"

Commenting on the conception of "Solaris", Tarkovsky writes in his autobiography: "'Solaris' had been about people lost in the Cosmos and obliged, whether they liked it or not, to take one more step up the ladder of knowledge... man has been given a conscience which means that he is tormented when his actions infringe the moral law, and in that sense even conscience involves an element of tragedy" [4, p. 198–199].

It would not be an exaggeration to say that human conscience is the linchpin of the plot in this film. In the end, it turns out that it is not just a simple strong pure memory that will be caught by the planet, but one that has to do with conscience.

There is another mystery in the film that remains unsolved until the end of the story, and that is the reason for the scientist Gibarian's suicide. A few hints can be found in the fragment with the videotape of Gibarian's confession and in the dialogue between Kris and Snaut.

In the video, Kris sees an unfamiliar girl playing next to Gibarian. When Gibarian was talking to Kris, the girl brought him a glass of milk, but Gibarian pushed her away. At the end of the dialogue, Gibarian said in a desperate and frantic voice: "Have you seen her? Kris... you know, it's not crazy, it has to do with conscience".

Who was the girl? Was she Gibarian's daughter? Or could she be a close relative of his? But if that is the case, then it is not clear why Gibarian feels emotions such as shame, disgust and even fear at the sight of the girl in the first place. The girl always tries to be close to him, even after his death. The mystery of Gibarian and his "guest" persists until the very end of the film, when Kris, walking with Hari and Snaut, suddenly realises something and says: "It was shame that kills Gibarian...".

In his autobiographical book "Sculpting in Time", Tarkovsky referred to Fyodor Dostoevsky many times, calling him a great novelist whose work to a great extent embodied the Russian soul. The philosophical and moral understanding of Dostoevsky's works had a profound influence on Tarkovsky's cinematography. It is probably in Dostoevsky's novels that we can find the answer

to Gibarian's "mystery", and above all in "The Possessed": in an unpublished chapter entitled "At Tikhon's", Nikolai Stavrogin, the novel's main character, reveals that he abused the underage girl Matryosha. Immediately after the incident, Matryosha realised that she had committed an "unspeakable crime" – she had "killed God" – and hung herself a few days later.

Since then Stavrogin could not control himself, he often had visions of Matryosha and felt guilty before her, although he had previously considered himself a villain who could only feel good by doing evil. He was surprised that he, too, had a "conscience" – an agonising feeling of guilt after an evil deed had been committed. Here are his words in the original: "Я увидел Матрешу, исхудавшую и с лихорадочными глазами, точь-в-точь как тогда, когда она стояла у меня на пороге и, кивая мне головой, подняла на меня свой крошечный кулачок. И никогда ничего не являлось мне столь мучительным! Жалкое отчаяние беспомощного десятилетнего существа с несложившимся рассудком, мне грозившего (чем? что могло оно мне сделать?), но обвинявшего, конечно, одну себя! Никогда еще ничего подобного со мной не было. Я просидел до ночи, не двигаясь и забыв время. Это ли называется угрызением совести или раскаянием? Не знаю и не мог бы сказать до сих пор" [5, p. 22].

In the way Gibarian treats his "guest", malice and guilt can obviously be traced. Tarkovsky may have been influenced by the novel "The Possessed", and it is possible that, like Stavrogin, Gibarian could also have committed the same transgression towards the girl.

There is further circumstantial evidence of the similarity between Tarkovsky's film and Dostoevsky's novel: a close-up of Gibarian's bedroom is shown, in which a pencil picture, probably drawn by this girl, is visible. She has drawn a picture of a hanged man. Underneath the drawing is written the word: human. This immediately reminds us of Matryosha's phrase "I killed God" from the novel "The Possessed".

When one tries to remember one's past and highlight a detail in it, one cannot avoid self-questioning and introspection. Memories that are associated with pain and guilt always linger longer in the memory. In a sense, memory is conscience itself.

References

1. *Bergson H. Matter and Memory.* London: George Allen and Unwin, 1896.

2. *Deleuze G. Cinema 2: The Time-Image*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.
3. Selected Poems of Su Shi (Chinese with English translations) / Transl. by Xu Yuanhong. Hunan: Hunan People's Publishing House, 2007.
4. *Tarkovsky A. Sculpting in Time: The Great Russian Filmmaker Discusses His Art*. Austin: University of Texas Press, 1989.
5. *Достоевский Ф.М. Бесы*. Глава «У Тихона» // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в тридцати томах. Т. 11. Л.: Наука, 1974. С. 5–30.

Су Юйсинь

Память и совесть: феноменология памяти Бергсона и фильм Тарковского «Солярис»

Аннотация. В статье анализируется философское содержание фильма А. Тарковского «Солярис» при помощи идей А. Бергсона, выраженных в его книге «Материя и память». Бергсон исследовал связь между телом и разумом, а также восприятие и память, он предложил классификацию воспоминаний. Что касается памяти, то люди как бы «привыкают к ней», поскольку она является частью их жизни, и не задумываются о ее сути и функциях. Многие философы и психологи во времена Бергсона трактовали память просто, даже поверхностно. Бергсон же предложил глубокий анализ памяти. После написания «Материи и памяти» он сохранял исследовательский интерес к феномену памяти на протяжении всей жизни. Через несколько десятилетий после смерти Бергсона французский философ и киновед Ж. Делез опубликовал книгу «Бергсонизм», сделав Бергсона вновь популярным и используя его идеи для киноcritики. Действительно, бергсоновский способ анализа памяти как системы «образ–память» очень полезен для кинематографа. В статье анализируется фильм А. Тарковского «Солярис» с целью экспликации основных тем и решений, характерных для русской философии. По сюжету, персонажам, диалогам и символическим сценам легко понять, насколько глубоко философским является фильм «Солярис». В центре повествования – память человека, благодаря которой Тарковский в конце концов встречает свою пару – Бергсона – в этой статье.

Ключевые слова: А. Бергсон, чистая память, привычная память, восприятие, А. Тарковский, «Солярис».

Су Юйсинь – студентка Свободного университета Берлина, Германия.

Е.В. Бору́та

СИМВОЛЫ СОБОРНОСТИ В ПОЭЗИИ А.С. ХОМЯКОВА

Аннотация. В статье рассматривается основная поэтическая модель А.С. Хомякова в контексте славянофильского дискурса. Выделяются особенности биографии русского философа и некоторые этапы из истории становления славянофильства. Указываются основные положения славянофильской мысли, например дихотомии «Россия–Запад» и «старое–новое». Анализируются основные принципы сопоставления России и Запада, их гиперболизация и отражение в поэзии основателя славянофильства. В отличие от публицистики Хомякова, его лирика обладает строгой композицией и логикой – это цельные стихотворения-философемы, которые сочетают в себе широкий спектр тематик: философии и теологии, искусства и истории, экономики и политики. Лирика Хомякова, обозначенная как самобытная и самодостаточная, транслирует основную идею славянофильской доктрины – соборность. Подробно анализируются произведения «России», «Русская песня», «Ключ», «Орел», «Заря». Особое внимание уделено рассмотрению символов поэзии Хомякова, а также ее пространственности и одному из важнейших художественных приемов – гиперболизации. Показывается, что в спорах между славянофилами и западниками Хомяков выступает как яркая фигура и настоящий лидер движения, великий полемист и мастер русского слова. Именно в то время складывается его образ, который существует и по сей день, – образ полимата и эрудита. Эти качества обусловили все творчество Хомякова, в особенности его лирику. Делается вывод, что поэзия Хомякова – это выражение соборности, особого свойства, которое является классическим для славянофильской мысли. В 2021 г. издан первый том полного собрания сочинений Хомякова, где впервые в полном объеме печатается его поэтическое наследие.

Ключевые слова: славянофильство, соборность, А.С. Хомяков, русская философия, гипербола, символ.

Бору́та Евгений Витальевич – магистрант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Поэт, механик и филолог,
Врач, живописец и теолог.
Общины русской публицист,
Ты мудр, как змей, как голубь, чист.
Д.Н. Свербеев

Стихи, из которых взят эпитафия, посвящены А.С. Хомякову – поэту и основоположнику славянофильства. В своей работе «Алексей Степанович Хомяков» Н.А. Бердяев писал: «Хомяков – очень крупный, очень сильный, очень цельный человек, в нем отразились лучшие черты целой эпохи, целого уклада жизни, отошедшего в историю и воспринимаемого нами главным образом эстетически» [7, с. 253–254]. Действительно, сложно найти такую дисциплину, где не приложил бы свои знания и умения Хомяков, настоящий полимат, homo universalis. Вот как характеризует его Б.Ф. Егоров: «Социолог, публицист, эстетик и критик (литературный и частично художественный, о живописи), философ, автор многотомных “Записок о всемирной истории”; экономист, разрабатывавший планы уничтожения крепостничества; практик-помещик, усовершенствовавший сельскохозяйственное производство, винокурение и сахароварение; изобретатель новой паровой машины, получившей патент в Англии, и дальнобойного ружья; врач-гомеопат и врач, использующий средства народной медицины для успешной борьбы с холерой; одаренный художник, портретист и иконописец; полиглот-лингвист; известный в свое время драматург, литературный, художественный, музыкальный критик» [1, с. 5].

Хомяков происходил из старинного русского дворянского рода. Важным фактом его биографии является то, что он был владельцем большого состояния: это позволяло ему быть литератором, но не жить литературным трудом, быть философом и не быть конъюнктурным. Его славянофильская позиция – это позиция сознания социализированного, имеющего свою «почву» человека. Эта почва – внутренний круг его рода и семьи, идентифицированный с поместным дворянством, и он, в расширенном смысле, соединяет в себе и крестьянскую общину, и землевладельцев, и саму землю, на которой они живут, в единое, общенациональное, соборное целое. С самого детства Хомяков впитал идею о единстве народа, помещика и земли, а также прочные религиозные и нравственные основы, которые были в нем заложены семьей, в основном матерью. А.И. Кошелев писал: «Для Хомякова вера Христова была не доктриною и не каким-либо установлением: для него она была жизнью, всецело обхватывавшею все его существо» [10, с. 351].

С середины 1830-х гг. у Хомякова начинают складываться общие аспекты славянофильской системы. В то время пристанищем интеллектуальной мысли стал салон А.П. Елагиной. Среди его постоянных посетителей были как славянофилы, так и западники, например А.С. Хомяков, П.Я. Чаадаев, К.Д. Кавелин, Н.В. Гоголь, Н.М. Языков. Позже к ним присоединились братья К.С. и И.С. Аксаковы, Н.П. Огарев, А.И. Герцен и Ю.Ф. Самарин.

В конце тридцатых годов, а именно в 1839 г., Хомяков пишет статью «О старом и новом». Откликом на нее была статья «В ответ А.С. Хомякову» И.В. Киреевского. Схемы двух авторов дополняют друг друга: если Хомяков выстраивает оппозицию «старое–новое», то Киреевский выстраивает оппозицию «Россия–Запад», тем самым дополняя оппозицию Хомякова. С.С. Хоружий писал: «Тексты программны в ином смысле: говоря о русской истории и культуре, они не предлагают их научного анализа, но хотят дать оценку их сегодняшнего момента, найти должный вектор их развития, указать их насущную задачу. Чтобы достичь этих целей, они выдвигают определенные тезисы о сути, о движущих началах исторического и культурного процесса в России, набрасывают схемы и парадигмы этого процесса... По всей натуре и поведению, Хомяков и Киреевский были полною противоположностью: как экстраверт и интроверт, решительный практик и колеблющийся мечтатель, поборник живого опыта и философ спекулятивной складки... это различие можно в точности сопоставить с изначальным различием двух направлений православной духовности – общежительного (киновийного) и уединенного (исихастского) монашества. Хомяков ярко, определенно представляет первый, общежительный тип, Киреевский столь же определенно – второй, исихастский. И для развития славянофильского движения – как прежде для развития православной аскезы – подобное апорийное сочетание было плодотворным» [6, с. 8].

Оппозиция Киреевского «Россия–Запад», продолжает Хоружий, устанавливается в типах духовности, парадигмах религиозности. Социальные и духовные формы развивались на неверных основаниях, в которых христианство смешивалось с язычеством, а духовное с светским, тогда как Россия и православие сохранили чистоту христианской основы, которые заключаются в патристике и аскетике: «На Западе – принцип автономии и суверенных прав индивида, господство внешних норм, примат логики и рационализма; в России же взамен права – правда, социум – не из атомов-индивидов, а из малых

общностей, органически входящих друг в друга (семья, сходка, вече), и выше рациональных принципов – Предание Вселенской Церкви» [6, с. 28].

Следующий этап становления славянофильства – это время идеологических споров и окончательное оформление этого течения как оппозиционного западничеству, о чем писал, в частности, А.И. Герцен на страницах «Былого и дум». В этих спорах Хомяков становится лидером славянофилов. Герцен дает классический портрет Хомякова: «Ильей Муромцем, разившим всех со стороны православия и славянизма, был Алексей Степанович Хомяков... Ум сильный, подвижный, богатый средствами и неразборчивый на них, богатый памятью и быстрым соображением, он горячо и неумолимо проспориал всю свою жизнь» [8, с. 156]. Однако в этом описании не хватает главного качества жизни и личности Хомякова, а именно веры. Бердяев замечал, что «Герцен так же не понимал Хомякова, как не понимал Чаадаева: то был неведомый ему мир... Сущность Хомякова была для него так же закрыта, как сущность всех людей религиозного духа» [7, с. 258].

В кружке славянофилов можно выделить трех крупнейших литературно-философских идеологов – Хомякова, Киреевского и Аксакова. И если литературные лейтмотивы Киреевского – это в основном вопросы эволюции и компаративистский анализ европейской и русской философских традиций, у Аксакова – история и мифология, то творчество Хомякова вполне можно назвать междисциплинарным, так как в нем сочетаются философия и теология, история и литература, экономика и искусство, что свидетельствует не только о самобытности и самодостаточности Хомякова, но также о художественно-оригинальном выражении идей славянофильства.

Как философско-теологические работы Хомякова, так и его поэзия заключают в себе основы русской метафизической аксиологии. Соборность, как один из императивов славянофильской доктрины, в стихотворно-текстовом поле Хомякова отражает сущность мировоззрения поэта и становится поэтической моделью его лирики.

В отличие от стиливой манеры публицистики Хомякова, его лирика характеризуется строгой композиционностью и логичностью. Хомяков был противником систематизма и рационализма в науке и философии, но его стихотворения вполне можно назвать рационалистическими. Так, В.В. Зеньковский писал: «Беда в том, что Хомяков не смог выпутаться из сетей трансцендентализма... Учение Хомякова о рассудочном позна-

нии двоятся: с одной стороны, он признает, что рассудочное познание есть неизбежная и необходимая стадия в развитии познания, а с другой стороны, роковая порочность рационализма заключается именно в рассудочном познании, в его отрыве от бытия и создании из объекта “явления”» [11, с. 212].

В таких стихотворениях, как «России», «Русская песня», «Ключ», «Раскаявшейся России», «Орел», «Не гордись перед Белградом», «Не говорите: “То былое”», идея соборности выражена у Хомякова наиболее композиционно, что делает ее художественное построение более цельным.

По мнению Е.Н. Трубецкого, Хомяков «считал Россию избранным народом, утверждал ее первенство во Христе и верил в ее призвание – спасти все народы» [12, с. 87]. Эта главная мысль объединяет все составные части поэзии Хомякова. Можно сказать, что он гиперболизирует образ Руси, выбирая тот способ художественного обобщения, при котором образность создается преувеличением какого-либо свойства. Эта черта была характерна и в одической лирике М.В. Ломоносова, которая позже приобретает иронический характер в гоголевской традиции, как отмечает Л.А. Рыжков [5, с. 192].

В стихотворении «России» (1839) образ России благодаря гиперболизации «монументален и могуч». В первой части поэт пишет: «Пределов нет твоим владеньям... / И горы в небо уперлись... / И, как моря, твои озера...». Эти хвалебные строки несколько раз прерываются фразой «не гордись». В стихотворении изображена Россия, которая доказала свою богоизбранность, став «превыше всех земных сынов» и «все народы обняв любовью своей». Композиционно стихотворение разбито на две части, в которых поэт дает два образа России: современной ему и России будущего. В этой поэтической парадигме материализуется мысль, которую Бердяев проводит в своей работе, посвященной Хомякову: «Россия нужна не для своего национально-эгоистического процветания, а для спасения мира» [7, с. 429].

Говоря о соборности в понимании Хомякова, можно отметить, что его идея духовной общности человечества аполитична, в каком-то смысле даже анархична, а антропологическое учение о спасении нацелено на достижение духовной общности человечества. Вера в то, что Русь на основе православия закладывает основы общеевропейского просвещения и тем самым исцеляет мир от лжепросвещения, порожденного первосвященством Рима, является религиозным началом соборности. Эта мысль прослеживается в строках:

Тебе Он дал Свое призванье,
Тебе Он светлый дал удел:
Хранить для мира достоянье
Высоких жертв и чистых дел;
Хранить племен святое братство,
Любви живительный сосуд...
Внимай Ему – и, все народы
Обняв любовью своей,
Скажи им таинство свободы,
Сиянье веры им пролей!

Противопоставляя русское православие и западное христианство, Хомяков отмечал, что гордыня латинства породила верование вместо веры, а упадок веры повлек за собой обмирщение церкви, рационализм богословия и культуры, что может привести на Западе к полному атеизму. Западная церковь стала механической частью в обществе, тогда как на Руси православная церковь, по его мнению, остается живым организмом любви.

Создавая поэтическую модель соборности, Хомяков обращался к религиозно-историческому наследию – к старорусскому миру. Например, в стихотворении «Русская песня» он использовал стиль русской фольклорной песни, восхвалявшей Киевскую Русь времен Владимира Святославовича:

Гой красна земля Володимира!
Много сел в тебе, городов больших,
Много люду в тебе православного!

«Русская песня», передавая в образе Руси дух старины, проводит временные и исторические параллели между ним и поэтической моделью соборности. Автор подходит к пониманию того, что идея соборности может быть осуществлена в России.

Эта же мысль прослеживается и в стихотворении «Ключ», в котором Хомяков, следуя традиции русской сентименталистской элегии и романтической философской медитации, синтезирует имманентный образ ключа, сравнивая его с Россией:

В твоей груди, моя Россия,
Есть также тихий, светлый ключ;
Он также воды льет живые,
Сокрыт, безвестен и могуч.
Не возмутят людские страсти
Его кристальной глубины,
Как прежде холод чуждой власти
Не заковал его волны.
И он течет неиссякаем,
Как тайна жизни, невидим,
И чист, и миру чужд, и знаем
Лишь Богу да его святым.

В следующих стихотворных строках заключена идея о том, что все русские силы смогут когда-то объединиться, став чем-то единым, цельным. В поэтическом воображении Хомякова эта идея представляется как слияние стихий природы:

И верю я: тот час настанет,
 Река свой край перебежит,
 На небо голубое взглянет
 И небо все в себя вместит.
 Смотрите, как широко воды
 Зеленым долом разлились,
 Как к берегу чуждые народы
 С духовной жаждой собрались!
 Смотрите! Мчатся через волны
 С богатством мысли корабли,
 Любимцы неба, силы полны,
 Плодотворители земли!
 И солнце яркими огнями
 С лазурной светит вышины,
 И осеян весь мир лучами
 Любви, святыни, тишины.

Во многих стихотворениях Хомякова заметна их «ландшафтность» [4, с. 61] и пространственность. В своей лирике он использует такие пространственные понятия, как «небо, Бог, сердце, душа, мир, сила, песня» [2, с. 19]. В стихотворении «Орел» используется церковный символ орла, который в данном случае является олицетворением высокого парения мышления поэта-богослова. «Орел» выступает стихотворным примером выражения историософских идей Хомякова, изложенных им в «Записках о всемирной истории»:

Высоко ты гнездо поставил
 Славян полунощных орел...
 Широко крылья ты расправил
 Глубоко в небо ты ушел.

Можно сказать, что здесь точка зрения поэта поднимается до высот космоса, а стихотворение начинается с космической перспективы. Символ поэта-орла является предтечей идеи славянской соборности:

Лети, но в горнем море света...
 О младших братьях не забудь!..
 Их много там, где гнев Дуная,
 Где Альпы тучей обвились,
 В ущельях скал, в Карпатах темных,
 В балканских дебрях и лесах,
 В сетях тевтонов вероломных,
 В стальных татарина цепях!

Б.Ф. Егоров отмечал: «Поэт ищет гармонию и счастье над бытом, над миром, оказываясь вдохновленным на творчество... При этом Хомяков мыслит возвышение над суетным бытом не только идеальное, но и, так сказать, материальное, пространственное – отсюда постоянный образ орла, парящего высоко над землей» [1, с. 23].

Другой символ, который привлекал внимание Хомякова, – это Заря – небесная сфера, озаряющая землю и говорящая ей о небе. В стихотворении «Заря» символ выступает в качестве света вечной жизни. В одическом стиле поэт обращается к Заре, которая является здесь олицетворением:

В воздушных высотах, меж ночью и днем,
Тебя поставил Бог, как вечную границу,
Тебя облек Он пурпурным огнем,
Тебе Он дал в сопутницы денницу.
Когда ты в небе голубом
Сияешь, тихо догорая,
Я мыслю, на тебя взирая:
Заря, тебе подобны мы –
Смешенье пламени и хлада,
Смешение небес и ада,
Слияние лучей и тьмы.

За олицетворением Зари стоит не просто поэтический прием, а библейская сакральность. Это «высшее состояние лиризма, которое чуждо увлечений страстных, и есть твердый взлет в свете разума, верховное торжество духовной трезвости», – так писал Гоголь о поэзии того времени [9, с. 68]. Заря у Хомякова – это образ, в котором сближаются земля и небо, мирское и сакральное, это вечная граница, где происходит суд Божий.

Художественное пространство поэзии Хомякова складывается на основе видения им мира как целого. Основная поэтическая модель Хомякова многообразна, гиперболизирована и историософична. Хомяков один из первых поставил во главу угла тему самоопределения и самосознания русской философской мысли. Лейтмотивы стихотворчества Хомякова – свобода, покаяние, смирение, перерождение, вера, любовь – это основные модусы славянофильского дискурса и русской философии в целом. Как отмечает А.В. Малинов, стихи Хомякова «обращены не к кабинетному книжнику, а к друзьям-единомышленникам, к России или тому абсолютному началу, которое предопределяет ход событий. В последнем смысле его стихи подобны молитве. Заключенный в них призыв требует лишь принятия и повторения» [3, с. 55].

Литература

Исследования

1. *Егоров Б.Ф.* А.С. Хомяков – лирический поэт и драматург // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. Т. I: Стихотворения. Переводы поэзии. Ермак: трагедия в стихах. СПб.: Росток, 2021. С. 5–61.
2. *Егоров Б.Ф.* Поэзия А.С. Хомякова // Хомяков А.С. Стихотворения и драмы. Л.: Советский писатель, 1969. С. 5–32.
3. *Малинов А.В.* Поэтическая историософия А.С. Хомякова // Малинов А.В. Исследования и статьи по русской философии. СПб.: РХГА, 2020. С. 3–55.
4. *Океанский В.П.* Русская метафизическая лирика XIX века (Е.А. Баратынский, А.С. Хомяков, Ф.И. Гютчев, поэтика пространства). Дис. ... д-ра филол. н. Иваново: Ивановский гос. ун-т, 2002.
5. *Рыжков Л.А.* Особенности гиперболизации образа России в поэтической модели русской идеи А.С. Хомякова // Ученые записки Орловского государственного университета. 2015. №1 (64). С. 190–196.
6. *Хоружий С.С.* От славянофильства к соборности: Алексей Хомяков и его дело // Хоружий С.С. Современные проблемы православного мирозерцания. М.: Интернет-издание центра «Омега», 2002. С. 15–46.

Источники

7. *Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков // Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. Алексей Степанович Хомяков. М.: АСТ; Хранитель, 2007. С. 226–445.
8. *Герцен А.И.* Былое и думы // Герцен А.И. Собр. соч. В 9 т. Т. 5. М.: Госполитиздат, 1956.
9. *Гоголь Н.В.* Выбранные места из переписки с друзьями. М.: Советская Россия, 1990.
10. Записки Александра Ивановича Кошелева (1812–1833 годы). М.: Наука, 2002.
11. *Зеньковский В.В.* История русской философии. В 2 т. Т. 1. Л.: ЭГО, 1991.
12. *Трубецкой Е.Н.* Старый и новый национальный мессианизм // Русская Мысль. 1912. № 3. С. 12–15.

*Eugene V. Boruta***The symbolism of sobornost in A.S. Khomyakov's poetry**

Abstract. The article examines the basic poetic model of A.S. Khomyakov in the context of Slavophile discourse. The peculiarities of the Russian phi-

losopher's biography and some stages from the history of the formation of Slavophilism are highlighted. The main points of Slavophile thought, such as the dichotomies "Russia–West" and "old–new", are pointed out. The basic principles of comparison between Russia and the West, their hyperbolisation and reflection in the poetry of the founder of Slavophilism are analysed. Unlike Khomyakov's journalism, his lyrics have strict composition and logic, they are poems-philosophies which combine a wide range of themes: philosophy and theology, art and history, economics and politics. His lyrics are marked as original and self-sufficient and convey the main idea of Slavophile doctrine – sobornost. The poems "Russia", "The Russian Song", "The Key", "The Eagle", "The Dawn" are analyzed in detail. Special attention is paid to the consideration of symbols in Khomyakov's poetry, as well as to its spatiality and one of the most important artistic devices – hyperbolization. It is shown that in the disputes between Slavophiles and Westernizers Khomyakov appeared as a bright figure and true leader of the movement, a great polemicist and master of the Russian word. It was at that time that his image, which exists to this day, was formed – that of a polymath and an erudite. These qualities are the basis for all of Khomyakov's work, especially his lyrics. It is concluded that Khomyakov's poetry is an expression of sobornost, a special quality that is classic to Slavophile thought. The first volume of his complete works was published in 2021, and for the first time his poetic legacy is published in full.

Keywords: Slavophilism, sobornost, A.S. Khomyakov, Russian philosophy, hyperbole, symbol.

Boruta Eugene Vitalievich – Master's student, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

Е.А. Волкова

ЭТНОСОФИЯ АЛТАЯ: ИДЕОЛОГИЯ И МИФОЛОГИЯ НАЦИОНАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ. АКСИОМАТИКА ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОГО ПРОЕКТА*

Аннотация. В статье представлено содержание исследовательского проекта «Этнософия Алтая: идеология и мифология национального сознания». Воспроизводятся основные гипотезы и идеи, лежащие в основе проекта. Указывается, что понятие «этнософия» еще не получило однозначного определения в отечественной науке. В рамках проекта этнософия понимается как становящаяся дисциплина, формирующаяся на стыке философии, культурологии, этнографии, социологии, культурной и исторической антропологии. Задача этнософии – изучение современных форм мифологического сознания и его проявлений, в частности поиска древней, изначальной мудрости (археософия), этнопедагогических практик, новых моделей национальной и региональной идентичности и т.п., что предполагает отказ от антропоцентризма и возвращение к космоцентристскому мировоззрению. Этнософия отражает новые формы национального самосознания и региональной идентичности, выступает своеобразной альтернативой глобализму и массовой культуре. Исследование проводится на основе материалов Горного Алтая: опытов построения «алтайской философии» и «алтайской хронологии», творчества известных алтайских интеллектуалов (Г.И. Гуркина, А.В. Анохина и др.).

Ключевые слова: этнософия, Алтай, национальное сознание, региональная идентичность, этнопедагогика, архаизация, алтайская философия.

Волкова Елисавета Александровна – магистрант филологического факультета Остравского университета, Чехия.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 22-18-00018, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена).

Исследовательский проект посвящен разработке новой дисциплины – этнософии. Она формируется на стыке нескольких предметных областей: философии, культурологии, социологии, этнографии, исторической и культурной антропологии [22; 40]. Основной акцент сделан на изучении современных форм и моделей мифологического сознания, которое неправомерно сводить к пережиткам архаической эпохи. Жизнь современного человека не менее мифологична, чем жизнь его далеких предков. Часть древних мифов сохранилась в современном обществе, появились и новые мифологические представления [30]. В частности, в этнософском сознании можно видеть возвращение к космоцентристскому и натурфилософскому мировоззрению, выступающему альтернативой массовому сознанию и дегуманизирующим интенциям техногенной цивилизации. Этнософия включает в себя новые модели исторического сознания и антропологии, культурной идентичности и национального сознания.

Новизна проекта состоит в обосновании этнософии в качестве новой междисциплинарной науки, уточнение ее категорий и форм, разработке методики сбора этнософского материала и его анализа, выявлении составных частей или вариантов этнософии, в частности, археософии, т.е. попытки воссоздания некоего изначального знания, древней мудрости, оценки потенциала религиозного реформаторства, заложенного в новых формах национальной и культурной идентичности, оправдываемых этнософским «знанием», этнопедагогических практик и т.п. Обращение к кросс-культурной методологии [1; 2; 4] позволяет выявить специфику, динамику, а также онтологические основания современной культуры, механизмы инкультурации индивида [37]. В мифологических моделях мышления, реализующихся в этнософии, заметна тенденция к архаизации. Этнософия ищет истину не в настоящем, а в прошлом: не открывает, а восстанавливает знания, полагая, что ушедшие поколения обладали истинной мудростью и полнотой знания о мире. Отсюда этнософия, хотя и представленная вполне определенными людьми, стремится к анонимности. Ведь этнософ не творчески познает мир, а возвращает забытое и утраченное [25].

В регионах с полиэтнической, поликультурной и полирелигиозной средой формируются особые механизмы выработки и закрепления национальной и культурной идентичности. Сохранение, воспроизведение, трансляция, а нередко и конструирование ценностей, приписываемых традиционной культуре, имеет в этом случае свою специфику, требующую отдельного изучения [5; 6]. Особое внимание при этом заслуживают на-

циональные идеологии, новое мифотворчество, приобретающая популярность областническая идеология [28], влиятельный этнокультурный мифодизайн. Этнософский подход позволяет комплексно анализировать феномен (этно)региональных идеологий: во-первых, выявить мировоззренческие источники этих идеологий, во-вторых, составить социальные и политические портреты их создателей, в-третьих, показать влияние идеологий на массовые представления жителей этих регионов.

Термин «этнософия» появился около столетия назад, но еще не получил однозначной интерпретации. В отечественной традиции существует несколько версий его использования [11; 27]. Этнософия изучает способы и механизмы производства смыслов, нередко принимающие мифологические формы, т.е. то, что имеет для человека смысл, его «смысложизненные» интересы. Способы наделения смыслом могут быть определенным образом упорядочены, рассмотрены как серии «смыслостроительных» локусов. Их поддерживают установившиеся особенности национальной культуры, этнические характеристики, обычаи, верования, мифы, нравственные императивы и т.д. [24]. Этнософское мировоззрение проявляется как в повседневных практиках и элементах региональной культуры, так и в попытках теоретического осмысления со стороны национальной интеллигенции. Материалом исследования служат современные мифологические модели, складывающиеся на уровне регионального самосознания и проявляющиеся в различных вариантах (этно)культурной и региональной идентичности. Отметим, что этнософия зародилась на волне критики современной цивилизации, поэтому не случайно истоки этнософии лежат в попытках переосмысления цивилизационного развития Запада и обозначившемся в начале XX в. интересе к архаическим культурам. Благодатной почвой для распространения этнософии служит и идеология антиглобализма с ее критикой общества потребления западного типа. Этнософия делает антиглобалистское мировоззрение частью национального мышления, противостоящего массовой культуре и получающего тем самым статус новой «универсалии» [26]. Можно сказать, что в этнософии реализуется тенденция перехода от попыток обоснования метафилософии к построению региональных философий.

Недовольство преобладающими формами современной цивилизации, прежде всего ее социально-нормативными практиками, распространяется и на опору современной цивилизации – науку и рациональный тип мышления в целом. Усиливающаяся специализация научного знания и его все большее удаление от

очевидностей обыденного сознания создают ощущение фрагментарности современной науки, неполноты того знания о мире, которое дает наука и которое необходимо компенсировать целостным мировоззрением (что традиционно относилось к функциям религии и философии), практическим действием и творческим преобразованием мира. Этим объясняется педагогическая линия в этнософии [38–40], стремление к догматизации ее положений. На мировоззренческом уровне потребность в целостности часто принимает форму нового пантеизма, особого ощущения связи с миром, пребывания в большом времени.

Одним из механизмов формирования культурной идентичности народов является апелляция к позитивному опыту общей истории [23]. Копировать прежние формы и механизмы становления культурной идентичности невозможно, т.к. социально-экономические основания культур изменяются. Однако исследуя полиэтничный состав алтайского региона, можно понять, какие мифы и архетипы древности, традиционной и советской культуры оказывают манипулятивное и мобилизационное влияние на человека. Особое место в мировоззрении населения Горного Алтая, которое является предметом исследовательского проекта, занимает скифская культура как наиболее ранний и яркий тип культурного творчества региона [29; 31; 34–36]. Сохранение, воспроизведение, трансляция, а нередко и конструирование ценностей, приписываемых традиционной культуре, имеет в этом случае свою специфику, требующую отдельного изучения. Именно в кризисные эпохи, подобные современной, усиливается архаический тип сознания, воспринимающий мир по законам мифа. Миф, который не отрицает вещи, но делает их безобидными, придает им ясность, характерную не для объяснения, а для констатации фактов, т.е. миф, творящий мир без противоречий, был инструментом советской идеологии.

Мифологическое сознание не только воспроизводит архаические формы и практики, но и претендует на создание национальной философии. Современная алтайская интеллигенция предлагает различные варианты не только художественного выражения национального сознания, но и его рефлексивной формы, которой является философия, в рамках мифологического сознания принимающая форму этнософии. Социально-политические и культурные изменения современного российского общества имеют более значительные последствия, чем это кажется на первый взгляд, а именно, появление новых идеологических и мифологических форм национального сознания, рефлексивным

проявлением которого и служит этнософия. В качестве национальной философии этнософия противостоит как традиционным формам европейского философского мышления, так и типу сознания массовой культуры. Она ищет опору в исторических корнях народа, традиционных формах религиозного мировоззрения и реконструкции архаического мирозерцания, в эзотерических практиках, в адаптации транснационального религиозного опыта и т.п. Новые формы научной коммуникации дают дополнительные возможности местной интеллигенции для идеологического влияния на общество [10; 12; 13].

Этнософия стремится сформулировать новую антропологическую модель. Этнософская антропология понимает человека не как самодостаточного индивида, в себе находящего опору своей деятельности, а как часть более крупного целого. «Новый» человек нуждается в дополнении, взаимности и обнаруживает себя не через обращение к самому себе (т.е. в рефлексии), а через Другого. Таким дополняющим Другим для этнософии выступает не только еще один человек (в этом начало семьи и других форм социальности), но и природа, и космос. Новая структура означает здесь, по сути, десубъективацию и десубстанциализацию человека и ведет к пересмотру философских и мировоззренческих оснований Модерна.

Исследование предполагает как теоретическую, так и прикладную части. В качестве прикладной части предусмотрено изучение, анализ и реконструкция системы национально-исторических и социально-психологических представлений населения Южной Сибири, включающих в себя традиционные модели мифологического мировоззрения, идеологические конструкции национальной интеллигенции, современные формы правосознания как коренного, так и русского населения Горного Алтая, пытающегося посредством исторической, а часто и откровенно мифологизированной аргументации отстаивать свои права; актуальные формы фольклорного творчества, национальные праздники, возрождение этнической традиции, этнокультурной адаптации и современных форм самоорганизации населения [7–9; 14–20]. Также предполагается исследование новых форм культурной и национальной идентичности, попыток возрождения или имитации эпической и шаманской традиций, художественной аксиологии в современном региональном искусстве, этноэкологических практик, реанимации идеологии сибирского областничества, формирования новых сакральных и культовых мест, попыток формулирования «региональной философии». Этнософия многообразна по затрагиваемым

мым в ней темам: космогония и строение мира, проблема времени и пространства, космизм, соотношение природы и культуры, цивилизационный уклад и повседневные практики местного населения, антропология и археософия, религиозное реформаторство, символизм и мифология и др.

Одним из направлений исследования является изучение процесса формирования местной интеллигенции. К первому поколению региональной интеллигенции принадлежали этнограф А.В. Анохин и художник Г.И. Гуркин. Важную роль в становлении алтайской интеллигенции сыграли миссионерские школы. Так, А.В. Анохин был направлен на учебу в Москву, а затем в Петербург по благословению бийского епископа Макария (Невского), впоследствии митрополита Московского, а Г.И. Гуркин получил первоначальные навыки живописи в иконописной школе при Алтайской духовной миссии.

В Республике Алтай сложился настоящий культ художника Г.И. Гуркина – не только благодаря его живописному дарованию, но в том числе его инородческому происхождению (отец – телеут, мать – кумандинка), а главное тому, что он стоял у истоков современной алтайской государственности. В годы Гражданской войны Г.И. Гуркин возглавлял Каракорум-Алтайскую окружную управу, которая в 1922 г. была преобразована в Ойротскую автономную область. Надо признаться, что Г.И. Гуркин был не готов к политической деятельности, и его участие в работе Алтайской горной думы стало следствием сложившихся обстоятельств. Художественное мировоззрение Г.И. Гуркина и его политическая активность во многом были инициированы идеями сибирских областников, а в пейзажах воплотилось традиционное для народов Алтая отношение человека к природе [33].

Областнические убеждения двигали и А.В. Анохиным [21] в его исследованиях и экспедициях; однако он сторонился открытых политических выступлений. А.В. Анохин настолько вжился в культуру изучаемого региона, что, казалось, стал ее частью, не утратив при этом способность рефлексивного восприятия. Его исследования, говоря языком современной науки, носили кросс-культурный характер, позволяющий лучше понимать основания как собственной, так и иной культуры [3]. Образ Г.И. Гуркина плотно вошел в содержание национальной идеологии Алтая, стал частью нового этнософского мифа. Фигура А.В. Анохина и его научное наследие, напротив, подвергается определенной маргинализации, поскольку выводы, к которым он приходил в результате своих этнографических ис-

следований, нередко противоречат национальной мифологии, поддерживаемой новым поколением местной интеллигенции.

Литература

1. *Алексеев-Апраксин А.М.* Культурная реальность в свете исследования межкультурных взаимодействий // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2010. Т. 4. № 2. С. 121–128.
2. *Алексеев-Апраксин А.М.* Культурологические подходы к изучению межкультурных контактов. СПб.: Unlimited Space, 2011.
3. *Алексеев-Апраксин А.М.* Образы японской культуры в современной России // Философский полилог: Журнал международного центра изучения русской философии. 2017. № 1. С. 12–20.
4. *Алексеев-Апраксин А.М.* Перспективы сетевой парадигмы в изучении транскультурных процессов // Международный журнал исследований культуры. 2018. №4. С. 6–19.
5. *Алексеев-Апраксин А.М.* Самоидентификация как процесс духовного развития // Этносоциум и межнациональная культура. 2008. № 3(11). С. 18–26.
6. *Алексеев-Апраксин А.М.* Философические записки о псевдоморфизме современной этнокультурной жизни // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета технологии и дизайна. Серия 3 – экономические, гуманитарные и общественные науки. 2017. № 1. С. 98–103.
7. *Аткунова Д.А.* Материалы по традиционным праздникам коренных малочисленных народов Северного Алтая // Антропологический форум. № 39. 2018. С. 179–190.
8. *Аткунова Д.А.* Общественно-политический дискурс об идентичности коренных малочисленных народов Северного Алтая // Мир Евразии. 2016. № 1 (32). С. 23–28.
9. *Аткунова Д.А.* Этнокультурная адаптация коренных народов Северного Алтая в условиях национального возрождения (конец 19 – начало 21 в.). Горно-Алтайск: БИЦ ГАГУ, 2019.
10. *Биргер П.А., Дмитриев И.М., Куприянов В.А., Шиполова Л.В.* Наука: испытание эффективностью. СПб.: Фонд развития конфликтологии, 2016.
11. *Волкова Е.А.* Современная отечественная историография этнософии // Гуманитарный акцент. 2022. № 3. С. 82–88.
12. *Душина С.А., Куприянов В.А.* Идея и реальность научной коммуникации в академических социальных сетях // Вестник Российского фонда фундаментальных исследований. Гуманитарные и общественные науки. 2020. Т. 3. № 100. С. 81–91.

13. Душина С.А., Куприянов В.А., Хватова Т.Ю. Ученые в сетях открытой науки. СПб.: Политехника-сервис, 2019.
14. Культура и традиции коренных народов Северного Алтая / Отв. ред. А.В. Малинов. СПб.: СПбГУ, 2008.
15. Кучукова (Аткунова) Д.А. Зооморфные образы в мифологии северных алтайцев: к проблеме этнокультурных контактов народов Сибири // Вестник Тюменского государственного университета. Гуманитарные исследования. Humanitates. 2013. № 2. С. 21–26.
16. Кучукова (Аткунова) Д.А. Национальное движение на Северном Алтае рубежа XX–XXI вв. // Вестник молодых ученых: сборник научных трудов. № 12. Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2015. С. 67–69.
17. Кучукова (Аткунова) Д.А. Обрядовый фольклор северных алтайцев: мемораты и возрождения // Межкультурный диалог на Евразийском пространстве: Сборник материалов международной научной конференции. Горно-Алтайск, 22–25 октября 2013 г. Серия «Древности Сибири и Центральной Азии». № 6 (18). Горно-Алтайск: ГАГУ, 2013. С. 176–187.
18. Кучукова (Аткунова) Д.А. Современный фольклор тубаларов // Вестник молодых ученых сборник научных работ. Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2010. Вып. 7. С. 33–36.
19. Кучукова (Аткунова) Д.А. Традиционная община в процессе культурного возрождения (на примере северных алтайцев Республики Алтай) // Грани социального. Антропологические перспективы исследования социальных отношений и культуры: IX Сибирские чтения памяти российского этнографа-тунгусоведа Надежды Всеволодовны Ермоловой. Санкт-Петербург, 28–30 октября 2013 г. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 375–382.
20. Кучукова (Аткунова) Д.А. Трансформация жилища северных алтайцев как результат формирования новых идентичностей // Проблемы историко-культурной идентичности в полиэтнических обществах: Тезисы докладов всероссийской научной школы. Омск, 06–08 сентября 2011 г. Омск: Изд-во Омского гос. ун-та, 2011. С. 63–64.
21. Малинов А.В. «Сим честь имею довести до сведения русского комитета...». Письмо этнографа А.В. Анохина в Императорскую Академию наук. 1914 г. // Исторический архив. 2022. № 4. С. 3–8.
22. Малинов А.В. На пути к этнософии // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Гуманитарные и общественные науки. 2013. № 184. С. 155–162.
23. Малинов А.В. Современная «алтайская хронология». Этнософские заметки // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Гуманитарные и общественные науки. 2013. № 179. С. 99–106.

24. *Малинов А.В.* Экология культуры алтайской этнософии // *Studia culturae*. 2014. Вып. 22. С. 107–115.
25. *Малинов А.В.* Этнософия и археософия Алтая // *Studia culturae*. 2013. Вып. 18. С. 121–136.
26. *Малинов А.В.* Этнософская утопия «алтайской философии» // *Вече: Журнал русской философии и культуры*. 2013. Вып. 25. С. 126–140.
27. *Малинов А.В., Налдонцова Л.* Смыслотворение. Размышления над книгой М. Эпштейна «Проективный словарь гуманитарных наук» // *Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии*. 2018. № 2. С. 145–158.
28. *Малинов А.В., Пешперова И.Ю.* Областничество в исторической ретроспективе // *Новое литературное обозрение*. 2015. № 133. С. 101–111.
29. *Окладникова Е.А., Щеброва С.Я.* Военная символика древних кочевников Алтая: Учебно-методическое пособие. СПб.: Астерион, 2009.
30. *Щеброва С.Я.* Древние символы в современной культуре: проблема заимствования // *Проблемы культуры в современном образовании: глобальные, национальные, регионально-этнические: Сборник научных статей*. В 2 ч. Ч. 1. Чебоксары: Чуваш. гос. педуниверситет им. И.Я. Яковлева, 2006. С. 17–22.
31. *Щеброва С.Я.* Идея жизнь/смерть в аксиосфере древних кочевников Алтая // *Былые годы*. 2022. № 17 (3). С. 1177–1188.
32. *Щеброва С.Я.* Искусство скифов Алтая и картина мира // *Искусство и фантастика: Сборник статей / Науч. ред. А.В. Корнилова*. СПб.: СПбГУКИ, 2007. С. 123–127.
33. *Щеброва С.Я.* Космос Г.И. Гуркина // *XI Сибирские искусствоведческие чтения «Сибирский пейзаж: от топа к типу, от мотива к художественному образу»*. Красноярск: Поликор, 2018. С. 85–93.
34. *Щеброва С.Я.* Культурные индустрии и культурное творчество древних кочевников Алтая // *Современные модели развития культурных индустрий в регионах России: Сборник научных статей / Отв. Ред. М.Л. Магидович*. СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2014. С. 142–150.
35. *Щеброва С.Я.* Огонь в культуре древних кочевников Алтая // *Евразийство: Философия. Культура. Экология. Международный научный журнал*. 2011. № 1. С. 130–135.
36. *Щеброва С.Я.* Тип скифской культуры Алтая и его военный дискурс // *Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена*. 2007. № 7 (25). С. 55–58.
37. *Янутш О.А.* «Инкультурация»: проблемы определения объема и содержания понятия // *Теория и практика общественного развития*. 2014. № 19. URL: http://teoria-practica.ru/rus/files/arhiv_zhurnala/2014/19/culture/yanutsh.pdf.

38. Янущи О.А. Культурно-образовательное пространство: к определению границ и содержания понятия // Ярославский педагогический вестник. 2017. № 2. С. 252–256.
39. Янущи О.А. Основы построения культурологической теории образования: Монография. СПб.: Астерион, 2018.
40. Янущи О.А. Тенденции развития культурных индустрий в сфере образования // Интеграция образования». 2015. №2 (79). С. 126–131.
41. Malinov A. On the Principles of Ethnosophy // Ethnicity. 2015. № 1 (13). P. 62–73.

Elisaveta A. Volkova

Ethnosophy of Altai: ideology and mythology of national consciousness. Axiomatics of the research project

Abstract. The article presents the content of the research project "Ethnosophy of Altai: ideology and mythology of national consciousness". The basic hypotheses and ideas underlying the project are reproduced. It is pointed out that the concept of "ethnosophy" has not yet received an unambiguous definition in Russian science. The project understands ethnosophy as an emerging discipline formed at the interface of philosophy, cultural studies, ethnography, sociology, cultural and historical anthropology. The task of ethnosophy is the study of modern forms of mythological consciousness and its manifestations, in particular the search for ancient, original wisdom (archeosophy), ethnopedagogical practices, new models of national and regional identity, rejection of anthropocentrism and a return to a cosmocentric worldview, etc. Ethnosophy reflects new forms of national self-consciousness and regional identity and acts as a kind of alternative to globalism and mass culture. The research is carried out on the basis of materials of the Altai Republic: experiments of constructing "the Altai philosophy" and "the Altai chronology", works of the Altai intellectuals (G.I. Gurkin, A.V. Anokhin, and others).

Keywords: ethnosophy, Altai, national consciousness, regional identity, ethnopedagogy, archaization, Altai philosophy.

Volkova Elisaveta Aleksandrovna – MA student at the Faculty of Philology, University of Ostrava, Czech Republic.

В.А. Куприянов

НАУЧНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ: РОССИЙСКАЯ НАУКА В РЕГИОНАЛЬНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ*

Аннотация. Анализируется научный потенциал Республики Алтай, приводятся статистические данные, характеризующие общее социально-экономическое положение в регионе, отмечается преобладание сельского населения и аграрного сектора в структуре экономики Алтая. Рассматриваемый регион относится к числу слаборазвитых. Однако наука занимает в его жизни важное место. Научное сообщество региона насчитывает всего 245 ученых, что составляет 0,1 % от населения республики. Число студентов в регионе составляет 2600 человек, что также не образует подавляющего большинства жителей. Интересы ученых региона сосредоточены в основном на гуманитарных науках, что нетипично в целом для российской науки, в которой преобладают представители естествознания и техники. Автор описывает научные организации и ВУЗы Алтая. На основе статистических данных из базы РИНЦ дается количественная характеристика публикационной активности ученых республики Алтай, показывается также структура отраслей науки. Автор подчеркивает, что технологическое развитие экономики зависит от уровня развития науки и наукоемких технологий, поэтому фундаментальная и прикладная науки играют в экономическом и социальном развитии огромную роль. В связи с этим автор предлагает рекомендации по повышению эффективности научных исследований и разработок, проводимых в республике.

Ключевые слова: Республика Алтай, статистика, Суразаков, инновации, науковедение, научный потенциал.

Куприянов Виктор Александрович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Санкт-Петербургского филиала Института истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова РАН.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 22-18-00018, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена).

В исследовательской литературе хорошо известно, что уровень социально-экономического развития регионов зависит от уровня развития науки, которая формирует качество человеческого капитала. Алтайский регион относится к числу наименее развитых в России. Согласно классификации российского эконом-географа Н.В. Зубаревич, Алтайский регион относится к числу наименее развитых в России. В таких регионах в социальной структуре населения присутствует клановость, доля промышленности невысока, а городской образованный средний класс относительно мало развит [1]. Однако и там есть научная деятельность, которая является локомотивом региональной экономики и способствует развитию местной культуры. Исследование науки в таких регионах, позволяет понять особенности провинциальной научной жизни в России, увидеть проблемы регионов, выработать меры поддержки и в целом улучшить научную политику государства. Задача данной статьи – дать статистическое описание научного потенциала Республики Алтай и предложить на этой основе меры по поддержке региональной науки.

Важность поддержки региональной науки сложно переоценить. Именно наука способствует формированию современного общества, делает вклад в понимание окружающего мира и тем самым приводит к мировоззренческим сдвигам, к изменению общественного сознания. Таким образом меняется социальная структура общества, происходит развитие его ценностной ориентации. Вклад науки в экономическое развитие также представляется чрезвычайно важным, поскольку именно научные знания позволяют создавать технику и технологии, необходимые для хозяйственной деятельности человека. Поэтому именно развитие науки способствует качественным изменениям во всех сферах жизни общества.

Республика Алтай характеризуется превалированием сельского населения, которое в структуре всего населения региона составляет 70,8%. Причем за последние 20 лет соотношение городского и сельского населения практически не изменилось (в 2001 г. численность сельского населения составляла 73,9% от общего количества проживающих в регионе), что свидетельствует о слабости процесса урбанизации в регионе [2]. В республике Алтай на сегодняшний день есть только одна городская агломерация – республиканский центр, город Горно-Алтайск. Низкий уровень урбанизированности региона и преобладание сельского населения сказывается и на структуре экономики региона. Согласно данным Росстата, по состоянию на 1 января 2021 г. объ-

ем производства сельхозпродукции в регионе равен 11,9 млрд. руб., что составляет 20% от ВРП [3, с. 22–23]. Тем не менее, в структуре валовой добавленной стоимости (ВДС) сельское хозяйство стоит не на первом месте, составляя, согласно данным Росстата, 10,2%. Опережает этот сектор экономики розничная и оптовая торговля, равная 14,8%. А лидирует сектор «Государственное управление и обеспечение военной безопасности; социальное обеспечение», равный 17%. Научно-техническая деятельность формирует лишь 1,3%. Сравнивая этот показатель, можно видеть, что в Москве и Санкт-Петербурге – центрах российского научно-технологического развития – он равен 8,5%, и 7,8% соответственно; в Новосибирской области – 4,8%, в Томской – 4,4% [3, с. 462–465]¹. То есть даже на фоне Сибирского федерального округа Республика Алтай характеризуется низким вкладом науки и техники в структуру ВДС.

Среди регионов Сибирского федерального округа Республика Алтай имеет наименьшую численность населения (221 тыс.), наименьшие среднедушевые месячные доходы (21677 тыс. руб.), наименьшую номинальную заработную плату (36269 тыс. руб.) и наименьший ВРП (на 1 января 2022 г.). Месячные потребительские расходы в среднем на душу населения по состоянию на 1 января 2022 г. – 15154 руб. Плотность населения также низкая – 2,27 чел./км² по состоянию на 2021 г., что ставит этот регион в число наименее заселенных в РФ. При этом по площади республика Алтай в Сибирском федеральном округе находится на предпоследнем месте. Коэффициент естественного прироста населения положительный (2,0), что в целом выглядит хорошо на фоне всего федерального округа. Из 157 тыс. сельского населения 61570 человек проживает в местах традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Республики Алтай, т.е. 39%.

Из приведенного описания становится очевидно: рассматриваемый регион является преимущественно сельским (большая часть населения проживает в сельской местности), в нем превалирует аграрная экономика и сфера торговли, большую роль играет бюджетное финансирование, а доходы населения по российским меркам невысокие.

Рассмотрим, какую роль в регионе играет наука. В регионе по состоянию на конец 2022 г. работает всего 9 научных организаций и 2 высших образовательных учреждения, находящихся в государственном и муниципальном ведении. Все орга-

¹ Далее сведения приводятся по данному сборнику.

низации являются учреждениями государственного и муниципального подчинения, частные учебные и научные организации в регионе отсутствуют. Высшие учебные заведения представлены в регионе Институтом повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования Республики Алтай и Горно-Алтайским государственным университетом. Численность профессорско-преподавательского состава в регионе ожидаемо невелика. По состоянию на 2020/21 учебный год в регионе имеется всего 165 человек, относящихся к профессорско-преподавательскому составу, что составляет всего 0,06% от общего числа ППС по РФ и 0,66% от числа ППС в Сибирском федеральном округе. По этому показателю республика находится на последнем месте в федеральном округе (в Новосибирской области аналогичный показатель составляет 5119 человек). Причем имеется тенденция к снижению численности ППС. По сравнению с 2005/2006 учебным годом этот показатель упал на 67%. Очевидно, что и численность студентов невелика и также постоянно снижается в последние годы. По состоянию на 2020/21 учебный год в регионе числится всего 2600 человек, обучающихся по программам бакалавриата, специалитета и магистратуры, что образует 0,06% от общего числа студентов в РФ и 0,55% от числа студентов в Сибирском федеральном округе. По сравнению с 2005 г. этот показатель упал на 53%. По численности студентов на 10000 населения регион занимает одно из последних мест в РФ – 78, имея показатель, равный всего 120 (для сравнения: в Санкт-Петербурге, который занимает первое место, этот показатель равен 577). Важным показателем научного потенциала региона является число аспирантов. В республике Алтай по состоянию на 2020 г. имеется всего 29 аспирантов. Это также образует ничтожную в масштабах страны долю – 0,03% от общего числа аспирантов в РФ и 0,3% в Сибирском федеральном округе. Этот показатель также падает. По сравнению с 2005 г. он упал на 65%. Докторов, ординаторов и ассистентов-стажеров в регионе нет – тенденция, которая не меняется многие годы.

Главным образовательным и научным учреждением республики Алтай является Горно-Алтайский государственный университет. Это единственное высшее учебное заведение и научное учреждение региона, в котором научные исследования и разработки ведутся практически по всем областям науки (химия, биология, информатика, география, математика, физика, русский язык, история и археология). Этот ВУЗ был основан в 1949 г. как Горно-алтайский учительский институт и до 1993 г.

имел профиль педагогического института, нацеленного на подготовку кадров для местной системы школьного образования. С самого первого года своего существования ВУЗ был многопрофильным, т.к. в нем готовили специалистов на трех отделениях: отделение русского языка и литературы, отделение физики и математики, отделение естествознания и географии. В первый учебный год численность студентов составляла всего 121 человек. В 1953 г. количество студентов возросло до 313, в 1960–1961 гг. – до 904, в 1964 г. – до 1405. Очевидно, что сегодня это самое большое учебное заведение региона, готовящее студентов во всех крупных областях науки. Количественный и качественный рост этого ВУЗа также представляется очевидным. Университет тесно связан с Новосибирском как ведущим научным и образовательным центром Сибири. С Горно-Алтайским государственным университетом оказалась связана деятельность таких крупных ученых, как Валентина Николаевича Монахова (1932–2006) [4], ученый-математик, академик РАН, и Виктор Гаврилович Хорошевский (1940–2012), также математик, член-корреспондент РАН [5, с. 309–312]. Горно-Алтайский университет не был основным местом их работы, однако они сыграли для него важную роль, создав научное поле в регионе и повысив его общую научную культуру.

Однако есть в республике Алтай и научно-исследовательские институты. Приведем статистические данные, характеризующие научные организации региона (сюда входят и специализированные научно-исследовательские подразделения ВУЗов). Как отмечено выше, в регионе по состоянию на 2020 г. имеется 9 организаций научно-исследовательского профиля. Также в Республике Алтай числится всего 102 сотрудника, занятого в области научных исследований и разработок, причем численность исследователей составляет 80 человек, остальные 22 человека относятся к категории вспомогательного и прочего персонала. В отличие от динамики численности ППС количество исследователей по сравнению с 2005 г. увеличилось на 12%. В 2020 г. численность исследователей в рассматриваемой республике составляла лишь 0,2% от общего количества исследователей в России и 0,32% от численности исследователей Сибирского федерального округа. То есть, как и в случае с вузовской наукой, наука, сосредоточенная в научных организациях, имеет незначительный вес как в масштабах федерального округа, так и в масштабах всей страны. Однако численно в этом регионе превалирует именно вузовская наука, в которой занято наибольшее количество ученых (165 человек ППС к 80

исследователям НИИ), что нехарактерно для всех крупных российских центров науки и образования РФ (Москвы, Московской области, Санкт-Петербурга, Новосибирска, Нижнего Новгорода, Екатеринбургa), в которых, наоборот, превалирует наука, сосредоточенная в научных организациях, а в ВУЗах работает меньшее количество ученых. Например, в Новосибирске – научно-технологическом и образовательном центре Сибирского федерального округа – сосредоточено 4644 представителя ППС на фоне 19102 исследователей, т.е. сотрудников, занятых в сфере научных исследований и разработок в специализированных научных организациях.

Нетипична и разбивка научных сотрудников региона и по научным профилям (по состоянию на 2020 г.). Из 80 ученых 45 относятся к гуманитарным наукам, т.е. 56%. Представителей естественных наук – 20 человек, сельскохозяйственных – 14 и 1 – медицинских наук. Особенность заключается в соотношении численности гуманитариев и естествоиспытателей. Для РФ в целом характерно преобладание естествоиспытателей и технарей над гуманитариями (в данном случае учитываются не преподаватели, а именно ученые, занимающие исследовательские должности, в т.ч. в ВУЗах). Так, в РФ из общей численности исследователей в 346497 человек (без учета ППС) 80966 человек заняты в естествознании, 208994 относятся к техническим наукам, вместе с естествоиспытателями образуя, таким образом, наиболее массовую категорию научных работников – и лишь 12326 человек заняты в различных гуманитарных науках, т.е. гуманитарии составляют лишь 3,56%. Сходная ситуация наблюдается и в Сибирском федеральном округе – гуманитарии составляют 4,13% от общей численности исследователей региона. Таким образом, научные сотрудники специализированных научных организаций республики Алтай – в основном ученые-гуманитарии (о характере гуманитарных и философских исследований в республике см.: [6]).

Ярко характеризует научный потенциал региона уровень квалификации ученых, о котором говорит прежде всего наличие ученых степеней. Всего из указанных 80 исследователей 31 ученый имеет степень кандидата наук и 2 являются обладателями докторских степеней. Очевидно, что данное количество малозначительно в масштабах всей страны, а также на фоне Сибирского федерального округа, в котором исследователей-кандидатов наук числится 10502 и докторов наук – 2773.

Таким образом, научное сообщество региона совсем невелико – всего 245 ученых (ученых-преподавателей и ученых,

занимающих исследовательские должности), что составляет лишь 0,1% от общей численности населения. К ним примыкают 2600 студентов, обучающихся в подавляющем большинстве в Горно-Алтайском государственном университете. По меркам крупных городских центров РФ (Москва, Санкт-Петербург, Екатеринбург, Новосибирск, Нижний Новгород) такая концентрация научной интеллигенции и студенчества совсем невысока. Тем не менее именно ученые составляют наиболее развитую часть общества, определяя общий уровень его культуры и служа основой для технологического развития. Увеличение численности ученых непременно должно способствовать и росту общей культуры населения региона, а также служить локомотивом экономического роста.

Приведенные данные по численности ученых, занятых в научных исследованиях и разработках, определяют и объемы финансирования науки в республике Алтай. В 2020 г. оно исчислялось лишь 0,1% от всех внутренних затрат на исследования и разработки в Сибирском федеральном округе (88,3 млн. руб.). В структуре внутренних затрат на исследования и разработки по отраслям науки в 2020 г. ожидаемо на первом месте стояли гуманитарные науки (38,2 млн. руб.), на втором – сельскохозяйственные науки (28 млн. руб.), на третьем – естественные (20,2 млн. руб.), на четвертом – общественные науки (1,5 млн. руб.), и на последнем месте – медицинские науки с финансированием 0,4 млн. руб. Таким образом, на гуманитарные науки пришлось 43,2% всех внутренних затрат на научные исследования и разработки. Также понятно, что для Сибирского федерального округа и в целом для РФ такая структура затрат нехарактерна.

Среди девяти научных организаций республики можно выделить Научно-исследовательский институт алтаистики им. С.С. Суразакова, имеющий республиканское подчинение, а Горно-Алтайский ботанический сад (подразделение Центрального Сибирского ботанического сада СО РАН), Горно-Алтайский научно-исследовательский институт сельского хозяйства (федерального подчинения), два биосферных заповедника, подведомственных Министерству природных ресурсов и экологии РФ, а также Горно-Алтайский филиал Института водных и экологических СО РАН, интересен также Национальный музей имени А.В. Анохина, находящийся в подчинении Министерства культуры республики. Сами названия данных организаций указывают на то, что их научная деятельность направлена на исследование региона, его историко-культурного и природного

наследия. Причем если наука в Горно-Алтайском университете имеет более общую направленность, и исследования не обязательно привязаны к самому региону, то специализированные научные организации ориентированы именно на регионоведение. Вполне объяснимо наличие институтов биологического и сельскохозяйственного профиля, которые очевидно необходимы для исследований местной флоры и фауны и оптимизации ведения сельского хозяйства.

Национальный музей имени А.В. Анохина, ведущий свою историю от 1920 г., является старейшей из перечисленных организаций. Очевидно, что его профиль связан с исследованием и сохранением культурного наследия региона. Музей является хранителем артефактов и предметов искусства, иллюстрирующих самобытность республики, ее историю. НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова основан в 1951–1952 гг. как Горно-Алтайский научно-исследовательский институт истории, языка, литературы, он является одной из старейших научных организаций в республике (см. историю института: [7]). Институт назван в честь известного алтайского фольклориста и литературоведа С.С. Суразакова (1925–1980), который был также и его директором. Очевидно, что основные научные интересы сотрудников Института связаны с исследованием алтайской истории, археологии и филологии. НИИ проводит специализированные конференции, организует научно-просветительские мероприятия, направленные на популяризацию алтайского культурного наследия, ведет мониторинг языковой ситуации в регионе.

На основании статистики Российского индекса научного цитирования из приведенных организаций наиболее активными являются Горно-Алтайский государственный университет – флагман науки в республике – и НИИ Алтаистики им. С.С. Суразакова. Всего в системе Elibrary.ru зарегистрировано 10555 публикаций с аффилиацией Горно-Алтайского государственного университета. Однако в ядро РИНЦ входит лишь 7,63% публикаций. Индекс Хирша по всем публикациям в Elibrary.ru также невысокий – 49. Из публикаций, вышедших за последние пять лет, этот показатель составляет 9,5%. Доля статей в RSCI – 4,2%, в WoS и Scopus – всего 6%. Число монографий, зарегистрированных в РИНЦ, тоже невелико: всего 1,3%. Также в показателях за последние пять лет индикаторы, указывающие на качество публикаций, низкие: число цитирований в ядре РИНЦ – 443 (23,5%), число цитирований из ядра РИНЦ – 561 (29,7%), число цитирований только статей в жур-

налах РИНЦ – 849 (45,0%), число самоцитирований – 693 (36,7%). Комплексный балл публикационной результативности (КБПР) за последний отчетный год (2021 г.) также ожидаемо низкий – по всем направлениям науки он составляет лишь 72,44. Все эти показатели свидетельствуют о достаточно высокой публикационной деятельности сотрудников ВУЗа, которая характеризуется, вероятно, невысоким качеством работ. Поэтому показатели ГАГУ уступают в этой части почти любому среднему столичному НИИ. Сходная ситуация наблюдается в НИИ им. С.С. Суразакова, который выделяется большей ориентацией на местные издания, а также журналы и сборники невысокого уровня. Общей вполне ожидаемой особенностью обеих организаций является большой вклад гуманитарных и общественных наук. Касательно ГАГУ можно говорить, что публикационный портрет ВУЗа в основном связан с гуманитарными и общественными науками, которыми ученые этого ВУЗа занимаются по преимуществу. КБПР по общественным наукам в ГАГУ равен 37,41, по гуманитарным – 24,81, по медицинским – 2,31, по биологическим – 1,34, а по физическим, химическим и информационным – 0. Относительно сильна при этом в ВУЗе математика, ее КБПР равен 5,08.

Приведенные данные свидетельствуют о том, что в республике Алтай лидируют именно гуманитарные и общественные науки. Как в численности исследователей всего региона, так и в публикационной активности двух его ведущих институций преобладают именно эти направления. Поэтому уместно говорить, что научное сообщество республики Алтай характеризуется преобладанием гуманитарных интересов. В то время как работающие в регионе представители биологических и сельскохозяйственных наук особой публикационной активностью не выделяются, что выглядит странным на фоне развитого сельского хозяйства и преобладания сельского населения.

В заключение стоит отметить, что научный потенциал республики Алтай весьма типичен для российской провинции: малая численность научных кадров, невысокое число докторов наук, низкие показатели цитируемости публикаций, которые малозаметны в ведущих научных изданиях, невысокие объемы финансирования. Особенностью науки региона является его ориентированность на гуманитарные исследования, что, возможно, помогает лучшему освоению культурного наследия региона, но мало способствует технологическому развитию экономики региона и росту благосостояния его жителей. На развитии науки негативно сказывается отсутствие связи с веду-

щими интеллектуальными центрами, что способствует «местечковости» проводимых исследований. Особенно неблагоприятным это можно считать в случае организаций, подведомственных республиканским органам власти. Естественным центром науки всего Сибирского федерального округа являются Новосибирск и Томск – главные научно-технологические центры Сибири. Для повышения качества проводимых исследований и улучшения эффективности работы региональных ученых представляется научное руководство всеми республиканскими исследованиями со стороны ученых Новосибирска, которые могли бы задавать стандарты научной деятельности и оказывать методологическую помощь в проведении исследовательских работ. Очевидно, что такие меры стоило бы сопроводить и увеличением финансирования науки. Положительно на развитии республики Алтай сказалась бы поддержка вузовской науки. Особо необходимым представляется поддержка сельскохозяйственных наук, географии и биологии, которые могли бы поспособствовать развитию современного инновационного сельского хозяйства.

Литература

1. *Зубаревич Н.В.* Четыре России // Ведомости. 30 декабря 2011 г.
2. Официальная статистика Республики Горный Алтай. URL: <https://akstat.gks.ru/folder/33349>.
3. Регионы России. Социально-экономические показатели. 2021 год. Статистический сборник. М., 2021.
4. Монахов Валентин Николаевич // Российская академия наук. Сибирское отделение: Персональный состав / Сост. Е.Г. Водичев и др. Новосибирск: Наука, 2007. С. 180–181.
5. Хорошевский Виктор Гаврилович // Фоминых С.Ф., Некрылов С.А. и др. Профессора Томского университета. Биографический словарь 2003–2012. Т. 6. Томск: Изд-во Томского университета, 2013.
6. *Куприянов В.А., Малинов А.В.* Мифологизм в национальной философии (на примере Республики Алтай) // Судьбы национальных культур в условиях глобализации: между традицией и новой реальностью: Сборник материалов V Международной научной конференции (г. Челябинск, 29–30 сентября 2022 г.) / Под ред. Р.А. Бадинова. Челябинск : Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2022. С. 192–196.
7. Горно-Алтайский научно-исследовательский институт истории, языка и литературы (1952–1982). Горно-Алтайск, 1982.

Victor A. Kupriyanov

Scientific resources of the Altai Republic: Russian science in a regional perspective

Abstract: The article is a generalized statistical description of the scientific potential of the Altai Republic. The author provides detailed statistical data characterizing the general socio-economic situation in the region. It is shown that the Altai Republic is characterized by the predominance of the rural population and the agricultural sector in the structure of its economy. The region under consideration is one of the underdeveloped ones. However, science occupies an important place in his life. The scientific community of the region has only 245 scientists, which is only 0.1% of the total number of the republic. The number of students in the region is 2,600 people, which also does not form the vast majority of the population of the republic. The interests of scientists in the region are mainly focused on the humanities, which is not typical for Russian science in general, which is dominated by representatives of the natural sciences and technology. The author gives a description of scientific organizations and universities of the republic. On the basis of statistical data from the RSCI database, a quantitative characteristic of the publication activity of scientists of the Altai Republic is given, and the structure of branches of science is also shown. The author emphasizes that the technological development of the economy depends on the level of development of science and high technology, so fundamental and applied science play a huge role in economic and social development. In this regard, the author offers recommendations for improving the efficiency of scientific research and development carried out in the republic.

Key words: Altai Republic, statistics, Surazakov, innovations, science of science, scientific resources.

Kupriyanov Viktor Aleksandrovich – PhD in Philosophy, Senior Research Fellow, St. Petersburg Branch of S.I. Vavilov Institute for the History of Natural Science and Technology of the RAS.

А.В. Володин

КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ РАМКА ФИЛОСОФИИ И МИФОЛОГИИ: ПРОБЛЕМА И СИТУАЦИЯ АЛТАЙСКОЙ ЭТНОСОФИИ*

Аннотация. В статье анализируется содержание концепта «этнософия» в его отношении к философии. Показывается, что этнософия как самостоятельный концепт еще слабо оформлен, хотя он довольно часто используется в научной и философской литературе (например, в трудах африканиста В.Р. Арсеньева, философа М.Н. Эпштейна). Поскольку морфема «софия» явно или скрыто отсылает к философии, то возникает задача выяснения правомерности такой отсылки. Автор статьи, сопоставляя этнософию и философию, приходит к выводу, что в содержательном плане эти понятия вступают между собою в теоретический и даже идеологический конфликт. В связи с этим рассматриваются основные расхождения философии и этнософии, прежде всего в аспекте производства идентичности, подчеркивается различный генезис этих понятий и обозначаемых ими явлений. Для анализа этнософии, согласно автору статьи, можно использовать разработанную А.Ф. Лосевым диалектику мифа как методологию философского изучения мифологических нарративов. Этнософия – это один из таких нарративов, поскольку она игнорирует греческое начало мудрости и рациональности. Этот тезис обосновывается на примере разбора «биликистской философии» Н.А. Шодоева (мифологема «Билик» обозначает «мудрость», восходящую к тюркской древности).

Ключевые слова: этнософия, антиглобализм, социокультурная феноменология, миф, мифологическое сознание, русская философия, история философии.

Володин Андрей Владимирович – студент, лаборант Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 22-18-00018, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена).

Интерес к национальным культурам – это интерес к национальным *мирам*. И если историк приступает к исследованию сообщества, испытывающего воздействия со стороны «инженеров традиции»¹, то следует заключить: конкретная культура как конкретный, навязчивый объект наблюдения есть *мир*, т.е. упорядоченное посредством смысловых символов трансцендентально-самобытное пространство. Сегодня до сих пор как в обыденном, так и усредненно-научном обиходе под «культурой» понимают беспорядочную совокупность «отличительных», бросающихся в глаза смысловых или вещественных *раздражителей*, позволяющих отличить язык, костюм, манеру, прическу или даже стиль вождения автомобилем от другого языка, костюма и т.д., причем различие это идет по линии градирования сообществ на нации. Такое понимание культуры нам представляется нерелевантным, поскольку допускает отождествление политического сообщества с культурой, как если бы существовал некоторый предустановленный, типизирующий представителей сообщества перечень культурных феноменов, имеющих к тому же доктринальное значение.

В нашем случае на примере алтайской интеллектуальной действительности как раз виден антидоктринальный характер выстраивания идентичности, оформленный в первом приближении серией отрицаний, т.е. противостоянием, о котором будет сказано ниже. Пока плохо известно, «с чего все началось» на Алтае². В 2013 г. А.В. Малинов публикует статью «Этнософия, или археософия, Алтай», в которой пишет: «В последние годы появились работы, авторы которых пытаются сформули-

¹ Здесь мы идем вслед Э. Хобсбауму, предложившему в статье «Изобретение традиций» (1983) термин «изобретенная традиция». Инженерами традиции мы называем акторов, конфигурирующих «национальное» в актуальное, древнее в вечное – их цели совпадают с целями «изобретенной традиции», нарочно обезличенной Э. Хобсбаумом: «“Изобретенная традиция” – это совокупность общественных практик ритуального или символического характера, обычно регулируемых с помощью явно или неявно признаваемых правил; целью ее является внедрение определенных ценностей и норм поведения, а средством достижения цели – повторение. Последнее автоматически предполагает преемственность во времени. И действительно, всюду, где это возможно, такие практики стараются обосновать свою связь с подходящим историческим периодом» [15, с. 48].

² Подробнее о феноменах «этнософии Алтая», «алтайской этнософии» и «алтайской философии» см. [6; 3; 12; 9; 8; 10].

ровать самобытную алтайскую философию. В чем-то такие попытки опираются на достижения профессиональной философии, в частности советского марксизма, но в большей степени алтайская философия заявляет о себе как об учении, вырастающем из вековой народной мудрости. С этой точки зрения разные варианты формулирования алтайской народной мудрости можно назвать *этнософией*. Главное отличие философии от этнософии состоит в том, что этнософия возвращает нас к мифологическому сознанию, противостоящему дискурсивному понятийному мышлению философов» [11, с. 122].

Производство различных «софий» – способ предложить альтернативу господству философии, всякий раз представляющей перед нами именно философией европейской. Философия, родившаяся в греческой среде, спустя многие столетия оказалась интернациональным искусством вопрошания и теоретизации. Максимальная ее универсальность выразилась в логике, что особо подчеркивал уже Кант. Тем не менее философия в истории может описываться подобно культуре через топонимы нации, из чего часто приходится видеть, например, «русскую философию» как подраздел «русской культуры» в целом, «греческую философию» как элемент «греческого гения», «англо-американскую философию» как ведущую ветвь аналитической философии и методологии. Философия тяготеет и к канонизации¹, вычленению ряда наиболее дискурсивно устойчивых «классиков», часть которых сумела добиться высокого уровня теоретической релевантности и постановки вопроса о философии как «строгой науке»². Канон позволяет удержать ядро «основных вопросов» при разности концептуальных областей теоретизации. Собственно, классический европейский философ признает ключевое значение греческих родоначальников фи-

¹ См., напр., замечательную статью, посвященную, среди прочего, философскому канону [4].

² См., напр., [13]. Примечательна здесь и статья Л. Штрауса, сдержанно критикующая Хайдеггера по линии «строгой науки» [23]. «Новая наука политики» Э. Фегелина ставит задачей критическое прояснение политического представительства как ключевого концепта, участвующего в реставрации, «восстановлении политической науки», возводимой им по меньшей мере к Гераклиту, а далее и к Платону, Аристотелю, Августину, Аквинату и др. [22]. Однако эти мыслители, говоря о философии, подразумевали ее как «свободную науку», подчас игнорируя конвенциональную сторону академической философии как истории философии. Этот последний аспект освещен в статье А.А. Львова [7].

лософии вообще. Один философ апеллирует к греку симпатически, другой – радикально расходится по ряду теологических вопросов, порождая разрыв между теологией и философией по ту сторону истории христифилософского дискурса.

Часть первых христианских отцов состояли в интеллектуальном диалоге с греками по линии доктринального знания. Вопросы нации, культуры, политической самобытности ими не ставятся вовсе – история тех времен не знает этих *постановочных вопросов*. Массив греческой науки не отторгался абсолютно, но тщательно усваивался, подвергаясь *интеллектуальной критике*, так что стержнем этой критики выступала аналитика *общих мест* – общих Откровению и «философской школе». Блаженный Августин, например, в своем «Согласии евангелистов», излагая учение о Христе и познающей Бога человеческой душе, моментально обращается к «Тимею»: «В своей книге “Тимей” знаменитейший языческий мудрец Платон говорит: “Ведь как вечность относится к рождению, так истина относится к вере”. Вечность и истина пребывают в умопостигаемом, рожденное же и вера в телесном» [17, с. 209]. Причем несколькими главами ранее читаем: «Однако и сам Платон более предпочитал приукрашивать чужие мысли, чем излагать свои» [17, с. 141]. Наставник Августина Амвросий Медиоланский прямо связывает отдельные суждения Платона с библейским Откровением в ракурсе заимствования, в контурах всеобщей истории: «Так, Платон назвал небо крылатой колесницей, взяв это из сказанного пророком: *Когда шли животные, шли и колеса вместе с ними, и когда животные поднимались от земли, поднимались и колеса* (Иез. 1. 21). Но пророк не назвал само небо птицей, а говорил о птицах в небе» [18, с. 415]. Две доктрины, сталкиваясь в лице Амвросия, сопровождаются интенцией к перехвату интеллектуальной инициативы, определяющей достоинство знания. Поэтому менее либеральный, чем Августин, Амвросий, толкуя 35 псалом, «ставит на место» Платона: «Кто сомневается, что Давид жил намного раньше Платона? Не только учитель Платона не мог видеть Давида, но и деды дедов. Давид стоял у истоков Иудейского царства, которое просуществовало много лет, а Платон жил после времен плена, когда царство иудейского народа уже распалось. Итак, Платон, которого все считают первым в мирской мудрости, говорил, что нельзя понять образ справедливости, не поразмыслив перед этим об образах несправедливости... Философия же говорит, что ищет золото, однако лишь месит грязь: она ищет

божество в статуях, но удар палки разбивает сосуды горшечника» [19, с. 111].

Альтернативой такому подходу служит учение Б. Спинозы, целенаправленно выстраивавшего философию по линии *встречи* еврейской (иудейской) теологии, греческой метафизики и натурфилософии. И.Р. Тантлевский, предпринимающий не один год концептуальные попытки регистрации имплицитных смыслов в работах Б. Спинозы, находит пересечения, а порой и дословные совпадения у Ксенофана, Аристотеля, древнееврейских текстов, Маймонида и др. с положениями доктрины Б. Спинозы. Например, в статье «Теолого-натурфилософский монизм Ксенофана Колофонского», представив тщательный сравнительный анализ фрагментов Ксенофана и выдержек из различных сочинений Спинозы, он пишет: «Доктрина Ксенофана (в изложении античных источников), согласно которой бог/Вселенная обладает “разумом” (*mens*), возможно, проливает свет на генезис и содержание идеи Спинозы о том, что не только “душа человека” (*mens humana*; NB: Спиноза постоянно употребляет термин *mens* для обозначения “души”, отождествляемой им с “разумом”, *ratio*), но “все вещи” (*omnia*), причину которых составляет Бог (т.е. все во Вселенной), “хотя и в различных степенях, однако же одушевлены (*quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt*)”, но можно говорить о “превосходстве одной души по сравнению с другими” (*praestantiam unius mentis prae aliis*). В то же время кардинальное отличие концепции Спинозы от предшествующих ему натурфилософских систем, в том числе монистической концепции Ксенофана, заключается, прежде всего, в принципиально иной точке зрения на мироздание, которую обозначает этот еврейско-нидерландский философ. Спиноза предложил взглянуть на вечного и бесконечного Бога, или субстанцию (“Природу”/“Вселенную”), и человека не с точки зрения самого человека, а “с точки зрения вечности” – *sub specie aeternitatis*» [14, с. 85–86]. Впрочем, сам Спиноза был отвергнут нидерландскими иудеями, а его сочинения неоднократно обвинялись в ереси со стороны церкви. Спиноза оказался аномалией в условиях буржуазной Европы тех времен, но его мысль двигалась в общей канве высокой философии, а именно в канве добродетели, т.е. этики.

Можно сказать, что современная «школьная» философия в исторической самоинтерпретации утвердила положение о греческом происхождении ее предмета. Если И. Кант полагал предыдущую ему историю мысли *филодоксией* – своего рода

собранием критически не обработанных догадок разума, то Г. Гегель программно заявляет: «У греков мы сразу чувствуем себя дома, потому что мы находимся в сфере духа, и если национальное происхождение и различие языков можно проследить далее, в Индии, то все-таки подлинного подъяема и истинного возрождения духа следует искать прежде всего в Греции» [20, с. 253]. Этот «греческий дом» существенно дополняет картину интернационального характера философского уморасположения. Студент, только приступающий к философским наукам и искусствам, где бы он ни находился, вынужден рассматривать *греческий мир* вообще, т.е. его мифологию, религию, поэзию, литературу вообще, историю и политический контекст эллинского типа существования. Скачок от Греции к всеобщей истории, предпринятый Гегелем, не возник на пустом месте как личный произвол исследователя: «Только отталкиваясь от предпосылки, что христианская религия есть абсолютная истина, Гегель мог систематически выстроить всеобщую историю, от Китая до Французской революции. Он – последний философ истории, потому что он был последним из философов, чье огромное историческое чувство все еще ограничивалось и дисциплинировалось христианской традицией» [21, с. 184].

Возвращаясь к этнософии, следует подчеркнуть: она игнорирует греческое начало мудрости и рациональности, хотя порой и подчеркивает особенное значение русского просвещения в процессах экспансии как проводника европейской учености. Так, Н.А. Шодоев¹ указывает: «Деятельность православной миссии знакомила, приобщила коренное население Кан-Алтая к русской культуре, идеям, философии общеевропейских мировых наук, что сыграло положительную роль во всех сферах общественного развития на последующие времена. Но местная биликистская философия на определенный срок, т.е. в XIX–XX вв., вынужденно оказалась в забвении, как “инородческая”, затем “ненаучная”, “первобытными пережитками”, “языческая”. Ей противостояли сначала идеалистическая, затем материалистическая философии» [16, с. 32]. Н.А. Шодоев формулирует некий «Билик», т.е. «мудрость», восходящую к тюркской древности. К сожалению, автор не приводит никаких ссылок на «древние источники», не приводит и герменевтического ана-

¹ Н.А. Шодоев (род. 1934) – видный деятель алтайского «этнософского возрождения», педагог, писатель, директор «Музея алтайской традиционной культуры и быта», идеолог «Белой веры», получившей доктринальное оформление в работе «Основы алтайской философии».

лиза. «Биликизм», представляющий собой форму идейного исповедания «Билика», тем не менее вооружает исповедующего неким «теоретическим оружием», направленным на утверждение «народной морали»: «Возрождение и применение биликистского улалу в практической работе, воспитание будущих поколений в духе биликистского айлаткыш – это одна из актуальных задач народной морали. Она представляет собой теоретическое оружие будущего заинтересованного населения страны для общего “взвешивания”, познания частичного преобразования ими бывших материалистической и идеалистической философий. Сближение и слияние их положительных идей в единое общечеловеческое учение по биликизму откроет путь стабилизации взаимоотношений, взаимопонимания, взаимопризнания всех народов страны Россия независимо от национальности, социального положения т.д.» [16, с. 19]. В четвертом параграфе указываются и противники билика [16, с. 55–56] – предположительно ученые, требующие археологических и эмпирических обоснований паранаучных положений этнософии и «науки» Н.А. Шодоева.

Е.Н. Кукушкина характеризует деятельность Н.А. Шодоева так: «Долгие годы он собирал народную мудрость и наконец попытался систематизировать эти знания в едином учении – билике. Источниками этого знания являются героический эпос, устная традиция далеких предков, народных сказителей, которые также являлись целителями и прорицателями. Еще одним источником послужили этнографические зарисовки алтайского художника Г.И. Чорос-Гуркина, которые приходилось расшифровывать, так как они содержали информацию в образах в иносказательной форме» [5, с. 321]. В целом нужно сказать: высокая степень убежденности автора, его социальное значение (преданные слушатели Н.А. Шодоева называют его «учителем») и относительная популярность свидетельствуют, с одной стороны, о скрытом запросе на интеграцию Алтайского региона в интеллектуальный контекст того или иного рода (от «традиционно» тюркского вплоть до западного, хотя последнее отрицается), а с другой, – о поиске своей позиции в истории как таковой и в пределах России¹.

¹ Н.А. Шодоев делает удивительный ход, отсылая к культурному взаимообмену с «переселенцами с России», т.е. со старообрядцами [16, с. 171]. Наблюдается определенное напряжение между признанием Алтая в пределах России и серией намеков на историческое угнетение.

И здесь мы подходим к наиболее существенному: этнософия, по-видимому, отворачивается от интернационального *уже присутствующего* знания, т.е. философии в классическом «изводе», параллельно претендуя на возрастание ее популярности и достижение всечеловеческого охвата¹. Этнософия служит типом национального мышления, т.е. попыткой поместить нацию (в нашем случае «алтайскую нацию») в контекст исторической борьбы с точки зрения наследования/упущения/реставрации древней мудрости. Инженером традиции выступает здесь интеллигенция – преимущественно педагоги и ученые. Это и уже упомянутый Н.А. Шодоев, а также В.В. Ванчугов, В.Р. Арсеньев, М.Н. Эпштейн [2]. Но перечисленные ученые фиксируют в лучшем случае интенцию, запрос на самостоятельное знание по ту сторону западной истории философии. Исключение составляет В.Р. Арсеньев, предложивший «базовые понятия этнософии», по замыслу напоминающие категории Аристотеля.

Литература

Исследования

1. *Арсеньев В.Р.* Базовые понятия этнософии. Подступы к формированию мировоззренческой альтернативы // Общество. Среда. Развитие. 2008. № 1. С. 100–116.
2. *Волкова Е.А.* Современная отечественная историография этнософии // Гуманитарный акцент. 2022. № 3. С. 82–88.
3. *Дианова В.М., Малинов А.В.* «Алтайская хронология». Очерк современной этнософии тюрко-монгольского мира // Социальные процессы в современной Западной Сибири. Горно-Алтайск: Горно-Алтайский государственный университет, 2013. С. 45–48.
4. *Дроздова Д.Н.* История философии Раннего Нового времени в России: казус Архимандрита Гавриила // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2022. Т. 6. № 1. С. 151–183.
5. *Кукушкина Е.Н.* Этнософский аспект алтайской философии // Вече: Журнал русской философии и культуры. 2017. № 29. С. 316–323.
6. Культура и традиции коренных народов Северного Алтая / Отв. ред. А.В. Малинов. СПб.: СПбГУ, 2008.

¹ Одной из мотиваций Н.А. Шодоева служит ожидание «возрастания» Билика в пределах всего человечества. Один из теоретиков «этнософии» В.Р. Арсеньев называет ее «мировоззренческой альтернативой» [1].

7. Львов А.А. Идеал философии как строгой науки в дискуссиях историков философии // Вестник РХГА. 2021. № 4–1. С 11–23.
8. Малинов А.В. На пути к этнософии // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Гуманитарные и общественные науки. 2013. № 4 (184). С. 155–162.
9. Малинов А.В. Современная «алтайская хронология». Этнософские заметки // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Гуманитарные и общественные науки. 2013. № 3 (179). С. 99–106.
10. Малинов А.В. Экология культуры алтайской этнософии // *Studia Culturae*. 2014. № 22. С. 107–115.
11. Малинов А.В. Этнософия, или археософия, Алтай // *Studia Culturae*. 2013. Вып. 18. С. 121–136.
12. Малинов А.В. Этнософская утопия «алтайской философии» // Вече: Альманах русской философии. 2013. Вып. 25. С. 123–138.
13. Паткуль А.Б. Идея философии как науки о бытии в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера. СПб.: Наука, 2020.
14. Тантлевский И.Р. Теолого-натурфилософский монизм Ксенофана Колофонского как один из возможных источников становления монистической концепции Спинозы // *Очерки по философии Спинозы*. СПб.: РХГА, 2018. С. 68–89.
15. Хобсбаум Э. Изобретение традиций // Вестник Евразии. 2000. № 1. С. 47–62.
16. Шодоев Н.А. Основы алтайской философии. Бийск: Типография ИП Кудрин Е.И., 2009.

Источники

17. *Августин Гиппонский*, блж. Творения: на латинском и русском языках. Т. I / Сост. Н.Г. Головнина. М.: ПСТГУ, 2022.
18. *Амвросий Медиоланский*, свт. Собрание творений: на латинском и русских языках. Т. IX / Сост. Н.А. Кулькова. М.: ПСТГУ, 2021.
19. *Амвросий Медиоланский*, свт. Собрание творений: на латинском и русских языках. Т. X. Ч. 1 / Сост. Н.А. Кулькова. М.: ПСТГУ, 2022.
20. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000.
21. *Левит К.* Смысл в истории. Теологические предпосылки философии истории. СПб.: Владимир Даль, 2021.
22. *Фегелин Э.* Новая наука политики. СПб.: Владимир Даль, 2021.
23. *Strauss L.* *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy* // *Strauss L. Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1983. P. 29–37.

Andrey V. Volodin

**The conceptual framework of philosophy and mythology:
the problem and situation of Altai ethnosophy**

Abstract. The article analyzes the content of the concept "ethnosophy" in its relation to philosophy. It shows that ethnosophy as a concept of its own is still weakly formed, although it is often used in scientific and philosophical literature (for example, in the works of Africanist V.R. Arseniev, philosopher M.N. Epstein). Since the morpheme "sophia" explicitly or implicitly refers to philosophy, the task of clarifying the legitimacy of such a reference arises. The author of the article, comparing ethnosophy and philosophy, comes to the conclusion that these notions come into theoretical and even ideological conflict with each other in terms of content. In this connection the main differences between philosophy and ethnosophy, first of all in the aspect of identity production, are examined, and the different genesis of these notions and the phenomena they denote is emphasized. According to the author of the article, the dialectics of myth developed by A.F. Losev can be used as a methodology for the philosophical study of mythological narratives to analyze ethnosophy. Ethnosophy is one of such narratives because it ignores the Greek understanding of wisdom and rationality. This thesis is substantiated by the analysis of N.A. Shodoev's "Bilik philosophy" (the mythologem "bilik" means "wisdom", which goes back to Turkic antiquity).

Keywords: ethnosophy, antiglobalism, socio-cultural phenomenology, myth, mythological consciousness, Russian philosophy, history of philosophy.

Volodin Andrey Vladimirovich – student, laboratory assistant at Kant Baltic Federal University.

И.Ю. Пешперова

УНИВЕРСИТЕТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ. ИТОГИ ПРОЕКТА*

Аннотация. В статье рассматриваются итоги исследовательского проекта «Университетская философия в Санкт-Петербурге: опыт просопографического исследования». Основное внимание в проекте уделялось изучению профессиональной корпорации философов Санкт-Петербургского/Ленинградского университетов, начиная с эпохи Академического университета и до 2013 г. Указываются основные направления работ, которые проводились в рамках проекта: уточнение методологии просопографических исследований с учетом специфики истории философии, исследования различных периодов истории университета, преподававших в нем философов и связанных с ним ученых (Н.И. Кареев, К.Д. Кавелин, А.С. Лаппо-Данилевский, В.И. Ламанский, Л.П. Карсавин, Т.И. Райнов и др.), составление биографических статей. Отмечается, что главным итогом работ по проекту стал электронный словарь философов Санкт-Петербургского университета, включающий около 700 биографий преподавателей, работавших в университете за неполные три столетия. Указывается, что в различные периоды облик и содержание философских дисциплин менялись, поскольку философия зависла не только от исторической конфигурации знания, но и от идеологического климата эпохи. В советский период количество преподавателей философии значительно увеличилось, что, однако не сказалось на качественном положении самой философии. Созданный электронный словарь может пополняться новыми сведениями, а информация уточняться.

Ключевые слова: Санкт-Петербургский университет, просопография, история философии, университетская философия, профессиональная философия, коллективная биография.

Пешперова Изольда Юрьевна – кандидат юридических наук, доцент, Санкт-Петербург.

* Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ (грант № 20-011-00071).

Исследование «Университетская философия в Санкт-Петербурге: опыт просопографического исследования» – совместный проект историков и философов Санкт-Петербурга и Твери – проводилось при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований в течение 2020–2022 гг.

Участники проекта в качестве задачи ставили комплексное и систематическое изучение развития университетской философии, ее институтов и профессиональных корпораций в социально-политическом контексте истории России. Основное внимание уделялось влиянию социальных процессов на становление и развитие профессионального философского образования в России. Судьбы ученых рассматривались в контексте социокультурной динамики российского общества XVIII–XX вв.

Главная цель проекта состояла в создании максимально полной биографической базы о корпорации философов Петербургского университета, позволяющей выявить основные тенденции и этапы ее развития, взаимодействие науки и общества, влияния социально-политических факторов на развитие отечественной науки и философии. Итогом проекта стал биографический словарь философов Петербургского университета с момента создания «академического университета» (с 1724 г.) до 2013 г., размещенный на сетевом ресурсе «Русская философия: история, источники, исследования»¹.

В рамках хронологического контекста работа проводилась по четырем направлениям: 1) биографика философов «академического периода» и периода Главного педагогического института (1724–1818); 2) биографика философов «императорского университета» (1819–1917); 3) биографика философов «эпохи трансформации» (периода ФОН, Ямфка и ЛИФЛИ) (1918–1930-е гг.); 4) биографика ученых философского факультета (1940–2013).

Реализация проекта состояла в подготовке словарных статей о философах Петербургского университета; написании исследовательских статей по истории философии в Санкт-Петербурге и Петербургском университете; публикации архивных материалов по истории философии и философского образования в Петербурге, выявленных в ходе сбора материалов по проекту.

Составление биографических статей для электронного словаря предусматривало проведение исследовательских работ по нескольким направлениям (история высшей школы, история

¹ <http://www.philhist.spbu.ru>.

философии, науковедение) с применением методов просопографии, которая ориентирована на раскрытие «внешней истории», выявление культурного, социального контекста развития науки, определения критериев научной школы, составление коллективной биографии представителей профессионального сообщества (в данном случае – философов Санкт-Петербургского университета). Просопография дополняет традиционные методы историко-философского исследования, позволяет определить типические черты профессиональной группы, динамику ее развития, «нормальный» образ науки для данной области знания и в определенные временные рамки [18], позволяет обратить внимание на контексты (социальный, профессиональный, возрастной, культурный и т.д.) философии.

Целью просопографического исследования является построение коллективной биографии профессионального сообщества – в данном случае корпорации философов Санкт-Петербургского университета. «Внешняя» история науки, которую позволяет реконструировать просопография, дает возможность определить критерии формирования научных школ, что обеспечивает более «объективное» изображение историко-философского процесса в России.

При составлении биографических статей были проведены следующие виды работ:

- уточнен и дополнен словник «Биографического словаря философов Петербургского университета»;

- проведена архивная и научно-исследовательская работа по истории корпорации философов Санкт-Петербурга периода Академического университета, императорского периода (1819–1917), а также архивная и научно-исследовательская работа по истории университетской корпорации советского периода;

- составлены биографии философов, работавших в Санкт-Петербургском (Петроградском) университете в периоды 1819–1917 гг., 1917–1934 гг. и 1940–2013 гг.;

- проведена работа в Объединенном архиве Санкт-Петербургского государственного университета, Рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН, Отделе рукописей Российской национальной библиотеки. Работа с архивными фондами дала возможность ввести в научный оборот новые источники, прежде всего по истории профессиональной (университетской) философии в России. Ряд выявленных материалов был оцифрован и представлен на портале «История Санкт-Петербургского университета в виртуальном пространстве (культурное наследие, музейные коллекции, биографи-

ка)» в разделе «Электронная библиотека»¹;

– проведена работа с материалами, хранящимися в Библиотеке Академии наук и Российской национальной библиотеке;

– проведена работа с фондами Музея истории Санкт-Петербургского государственного университета;

– задействованы следующие базы данных: «Словарь историков Санкт-Петербургского университета (XVIII–XX вв.)», «Словарь профессоров и преподавателей Санкт-Петербургского университета (1819–1917)», «Петербургская историческая школа (XVIII – начало XX вв.): информационный ресурс», «Преподавательский корпус Петроградского–Ленинградского университета, 1914–1934 гг.» и «Историки Петрограда–Ленинграда (1917–1934)» на портале «Биографика СПбГУ».

Таким образом, работа с материалами архивов, библиотек и музея позволила дополнить данные о научном наследии и реконструировать биографии более нескольких сотен философов, размещенных в разделе «Биографический словарь философов Петербургского университета» на сетевом ресурсе «Русская философия: история, источники, исследования»².

Параллельно были модернизированы базы данных «Словарь историков Санкт-Петербургского университета (XVIII–XX вв.)», «Словарь профессоров и преподавателей Санкт-Петербургского университета (1819–1917)», «Петербургская историческая школа (XVIII – начало XX вв.): информационный ресурс», «Преподавательский корпус Петроградского–Ленинградского университета, 1914–1934 гг.» и «Историки Петрограда–Ленинграда (1917–1934)» на портале «Биографика СПбГУ».

В ходе исследования было подготовлено более 700 биографических статей и более пятидесяти публикаций (статьи, тезисы, архивные материалы), посвященных различным сторонам университетской философии, результатам и методам просопографического исследования.

По результатам исследования участники проекта сделали около полусотни докладов на международных и всероссийских научных конференциях. В том числе 25 сентября 2020 г. в рамках Седьмых международных чтений по истории русской философии [17] провели симпозиум «Высшая школа Петербурга и петербургская философия» (СИ РАН – филиал ФНИСЦ РАН), во время которого обсуждались вопросы, связанные с уточнением методов просопографии для историко-философских ис-

¹ [https:// history.museums.spbu.ru/elektronnaya-biblioteka.html](https://history.museums.spbu.ru/elektronnaya-biblioteka.html)

² <https://philhist.spbu.ru/dictionary.html>

следований, с изучением истории философского сообщества в Санкт-Петербурге и Петербургском университете, а также с архитектурой сетевого «Биографического словаря философов Петербургского университета» и его интеграции в существующие ресурсы по истории СПбГУ. В частности, связь с порталами «Русская философия: история, источники, исследования»¹ (отв. редактор А.В. Малинов) и «Биографика СПбГУ» (отв. редактор Е.А. Ростовцев). 24 сентября 2021 г. участники проекта провели секцию «История высшей школы и профессиональная философия в России» в рамках Восьмых международных чтений по истории русской философии (СИ РАН – филиал ФНИСЦ РАН). В рамках дискуссии были согласованы общие правила ввода и обработки биографической информации.

В 2022 г. участники проекта выступили организаторами двух мероприятий: секции «История науки и образования на постсоветском пространстве» в рамках Второго международного «Петербургского исторического форума» (12–13 октября 2022 г.) и круглого стола «История университетской науки в России» в рамках XLIII Международной годичной научной конференции «Академия наук и научные центры союзных республик (к 100-летию образования СССР)» (27 октября 2022 г.).

Основные направления исследований нашли отражение в публикациях коллектива. Использование методов просопографии для изучения истории требует анализа существующего опыта их применения в работах по истории высшей школы [22; 23; 48; 53; 54]. В частности, речь идет о преподавательском корпусе Петербургского университета и влиянии цифрового поворота в историографии, прежде всего в области истории науки. В публикациях отмечалось, что такие сферы исследований, как биографика ученых и просопография академических сообществ, в наибольшей степени оказались затронуты последствиями цифрового поворота. Эти последствия заключаются не только в интенсификации работ в этих полях научного познания, но и в создании нового исследовательского инструментария, а также в распространении нового типа гипертекстового научного нарратива [58].

С превращением философии в профессию, т.е. с началом преподавания философии в учебных заведениях, философы стали массовым явлением. Философия оформилась как социальный институт, воспроизводящий профессиональное сообщество, которое отличает стремление к устойчивости. По этой

¹ <http://www.philhist.spbu.ru>

причине в профессиональной философской среде стали преобладать скорее ординарные кадры, от которых зависит стабильность социальной системы. В результате в профессиональной философии развитие приносится в жертву постоянству, оригинальные идеи – повторению заимствованных или банальных истин, яркие выступления – рутинным лекциям. Историко-философская методология, направленная на изучение идей и философских концепций, не подходит для исследования профессиональной корпорации философов.

Просопография не заменяет, а дополняет традиционные методы историко-философского исследования (анализ текстов, интерпретация идей, реконструкция философской системы, биографирование и т.д.), она обращает внимание на контексты (социальный, профессиональный, возрастной, культурный и т.д.) философии. «Внешняя» история науки, которую позволяет реконструировать просопография, дает возможность определить критерии формирования научных школ, характерные черты профессиональной группы, динамику ее развития, «нормальный» образ науки для данной области знания и в определенных временных рамках, что обеспечивает более «объективное» изображение историко-философского процесса в России [50–52]. В качестве продуктивного дополнения современных историко-философских исследований может выступать интеркультурная философия, чей методологический потенциал востребован современными учеными [27].

Хронологически изучение профессиональной корпорации философов Петербурга начинается с Академического университета (1726–1767), в котором философские дисциплины преподавали Б.Г. Бильфингер, Х.Ф. Гросс, И.А. Браун [25]. Стоит отметить, что хотя профессора философии Академического университета и не оставили крупных исследований по философии, их лекции имели большое значение для становления философской культуры и категориального мышления в России, что способствовало постепенному переходу преподавания философии на русский язык. Во второй половине XVIII в. появились первые учебники по философии на русском языке: Г.Н. Теплова «Знания, касающиеся вообще до философии» и Я.П. Козельского «Философические предложения», которые, впрочем, сильно зависели от их латинских образцов. Неудача первых учебников объясняется отсутствием в профессиональном сообществе главного условия философского творчества – свободы мышления [49].

Новые архивные материалы позволяют осветить деятельность таких представителей философского сообщества, которые

не оставили заметного научного наследия. Примером может служить статья о Д.М. Михайлине, который был деканом философского факультета ЛГУ в позднесталинское время (1948–1951). Д.М. Михайлин был типичным представителем партийно-административной номенклатуры, который выполнял идеологический заказ по «чистке» факультета от «космополитов» [1]. Ретроспективный анализ корпорации преподавателей философии, к сожалению, показывает, что Д.М. Михайлин не был исключением среди возглавляющих науку и образование.

К результатам архивных исследований надо отнести публикации, посвященные истории русской философии в научном наследии Э.Л. Радлова [11; 12] и Т.И. Райнова [2]. В.А. Куприянов совместно с С.С. Илизаровым подготовили к печати рукопись Т.И. Райнова «Очерки по истории русской философии 50–60-х гг.» и опубликовали ее в нескольких номерах журнала «Соловьевские исследования» [3–10]. Это обстоятельство значительно обогащает существующую историографию отечественной философии и позволяет по-новому оценить творчество Т.И. Райнова, который до сих пор был известен преимущественно как историк науки. Работа над рукописью позволила проследить отношения Т.И. Райнова к научной школе Н.Д. Кондратьева. В частности, В.А. Куприянов установил, что методология известной работы Т.И. Райнова, посвященной флуктуациям творческой продуктивности в западноевропейской физике XVIII–XIX вв. опиралась на математическую методологию, разработанную Н.Д. Кондратьевым и его коллегами, которую он применил для выявления волнообразных процессов в развитии науки. Подход Т.И. Райнова, как и самого Н.Д. Кондратьева, был противоположен идиографическому методу в неокантианской историографии. Оба ученых стремились выявить закономерности в истории культуры и показать общие принципы ее развития.

Архивные материалы легли в основу исследования творчества В.И. Ламанского [16] и публикации рукописи его второго «Исторического письма» [14; 15] этого крупнейшего отечественного слависта, признававшего себя последователем славянофилов [13; 30]. Истоки политико-географической концепции В.И. Ламанского следует искать в немецкой романической историографии. В.И. Ламанский во многом испытал влияние немецкой историографии и языкознания, прежде всего идей братьев Гумбольдт. Под влиянием немецкой науки он разработал концепцию трех миров Евразии, которая предполагала, что в политико-географическом смысле евразийский континент

может быть разделен на три области, которые он называл «мирами»: греко-славянский, романо-германский и азийский. Три мира образуют три цивилизации, каждая из которых имеет свои особенности в области истории, политики, культуры и географии. Россия образует центр греко-славянского мира. В.И. Ламанский видел русский язык в качестве объединяющего начала греко-славянского мира и полагал, что развитие русской культуры и языка как ее основы должно предшествовать политической интеграции славян.

В серии статей участников проекта рассматривались различные аспекты творчества таких петербургских мыслителей, как Н.И. Кареев, Н.Н. Страхов, К.Д. Кавелин, А.С. Лаппо-Данилевский, Л.П. Карсавина [42–44]. Е.Е. Михайлова предложила вполне оригинальную интерпретацию эволюции взглядов Н.И. Кареева, которую можно связать с московским и петербургским периодами его деятельности [31; 32; 47], и провела сравнительный анализ позитивистских версий философии истории, предложенных Н.И. Кареевым и Р.Ю. Виппером [29]. А.С. Лаппо-Данилевский и Н.И. Кареев стояли у истоков преподавания методологии социальных (гуманитарных) наук в Санкт-Петербургском университете в начале XX в. Методологическая рефлексия, предпринятая ими, была следствием сциентизации социального знания. Философской основой для разработки теоретико-методологических вопросов служили позитивизм и неокантианство. В отечественной историографии сложилось мнение, что Кареев был приверженцем позитивистского учения, в то время как Лаппо-Данилевский ориентировался на неокантианство. Однако в исследовательской практике и в своих теоретических трудах ученые обращались к обоим философским учениям. Н.И. Кареева и А.С. Лаппо-Данилевского сближали как интерес к философским проблемам истории, так и либеральное мировоззрение. Философско-исторические работы Кареева тесно переплетались с его обращением к социологии, отождествляемой им с теорией исторического процесса (историологией). Эта связь раскрывается на основе последнего неопубликованного курса ученого – «Общая методология гуманитарных наук». Научные интересы А.С. Лаппо-Данилевского прошли эволюцию от конкретных исследований по русской истории и культуре XVII–XVIII вв. к методологии истории, социологии (истории социологии) и теории обществоведения. Теоретико-познавательный подход к истории и социологии А.С. Лаппо-Данилевского анализировался на материале неопубликованного «Плана теории обществоведения» [24].

Важной стороной профессиональной биографии ученых являлись заграничные командировки, особенности которых рассматривались в статьях Е.Е. Михайловой на примерах К.Д. Кавелина [33] и Н.И. Кареева [45]. Так, для Н.И. Кареева встречи за границей становились формой научного диалога, важного в перспективе международной исследовательской деятельности. Пространство заграничных общений осознавалось им многообразно: как культурная идентификация, совместная рефлексия над проблемой (М.М. Ковалевский), сравнение концепций (П.А. Кропоткин, А. Олар), встреча сознаний познающих субъектов (Н.-Д. Фюстель де Куланж), поиск новых методологических приемов (Ш.-В. Лангуа, Ш. Сеньобос). Заграничные поездки К.Д. Кавелина рассмотрены в двух плоскостях: как встреча разных культур и как способ накопления информации и обретения умений вести научный диалог. По форме все встречи можно разделить на три группы: служебные (профессора университетов, канцелярские и министерские служащие); поворотные, давшие Кавелину явный прирост знаний в какой-либо новой для него области (философ Ю. Бона-Мейер, химик О.Л. Эрдман, историк Г. Вайц); наконец, дружеские отношения (Г.В. Львов, А.И. Скребницкий, К.К. Арсентьев, К.К. Грот, Б.И. Утин). Знакомство с университетским вопросом в Европе позволяло лучше оценить положение дел в российских университетах. Рефлексия отечественных мыслителей по университетскому вопросу рассматривалась на примере взглядов К.Д. Кавелина [34; 36–40; 46], что позволило не только уточнить его методологические приемы, но и некоторые факты биографии.

Подготовка биографических статей также предполагает выявление, уточнение и расширение иконографии, прежде всего собрание портретных рисунков и фотоматериалов. Размещаемые на сайте биографические статьи по возможности сопровождаются портретами. В частности, была опубликована подборка новых фотоматериалов, связанных с крупнейшим представителем славянофильского направления в Петербургском университете, историком К.Н. Бестужевым-Рюминым [28]. Надо заметить, что К.Н. Бестужев-Рюмин крайне редко привлекает внимание историков философии, а между тем его творчество показывает, каким образом идеи славянофилов проникали в университетскую и академическую среду [19].

Университетская философия не стояла в стороне от тех процессов, которые происходили в обществе. Она неоднократно подвергалась запретам со стороны власти, а в 1922 г. по решению советского правительства некоторые ученые, заподозрен-

ные в инакомыслии, были высланы из страны. Это трагическое событие легло в основу целой мифологии, разделяющей отечественную интеллектуальную традицию на два периода, а философию – на философию русского зарубежья и философию в Советской России [21]. Многие из оставшихся на родине философов подверглись репрессиям, причем даже те, кто искренне разделял марксистские убеждения [57]. Некоторые из преподавателей были вынуждены искать работу за пределами университета, в том числе и в библиотеках [59]. Наименее изученным является советский период университетской философии в Ленинграде, поскольку большинство личных дел, сохранившихся в архивах, остаются не доступными. Тем не менее, в рамках проекта предпринимались попытки реконструировать биографии некоторых сотрудников университета [55]. Одной из основ формирования профессиональной корпорации являются коммеморативные практики, истоки которых уходят в XIX в. [56]. Профессиональная философия, как и другие корпоративные сообщества, имеет свои традиции и сложившуюся культуру памяти [20], однако надо признать, что ее вклад в русскую философию был довольно скромным [26]. Из нескольких сотен преподавателей философии Ленинградского/Петербургского университета лишь единицы оставили след в науке, но и они, как правило, уступали по оригинальности и влиянию философам, стоявшим вне университетов. Созданная в ходе работы над проектом электронная база данных может дополняться новыми биографическими сведениями, в нее могут вноситься уточнения и т.п. Собранный на электронном ресурсе информацию еще только предстоит освоить и осмыслить историкам русской философии.

Литература

1. *Баринов Е.А., Сидорчук И.В.* «У нашей Натальи все люди каналы»: Дмитрий Мартынович Михайлин – декан философского факультета ЛГУ 1948–1951 гг. // *Интеркультурная философия: полилог традиций* / Отв. ред.: А.Е. Рыбас, А.В. Малинов. СПб.: Интерсоцис, 2020. С. 247–257.
2. *Илизаров С.С., Куприянов В.А.* Тимофей Иванович Райнов – историк русской философии // *Соловьевские исследования*. 2020. № 2 (66). С. 43–58.
3. *Илизаров С.С., Куприянов В.А.* Тимофей Иванович Райнов. Очерки по истории русской философии 50–60-х гг. Части первая и вторая.

- Подготовка к публикации С.С. Илизарова, В.А. Куприянова // Соловьевские исследования. 2020. № 2 (66). С. 59–68.
4. *Илизаров С.С., Куприянов В.А.* Тимофей Иванович Райнов. Очерки по истории русской философии 50–60-х гг. Часть третья вторая. Подготовка к публикации С.С. Илизарова, В.А. Куприянова // Соловьевские исследования. 2020. № 3 (67). С. 39–47.
 5. *Илизаров С.С., Куприянов В.А.* Тимофей Иванович Райнов. Очерки по истории русской философии 50–60-х гг. Части четвертая и пятая. Подготовка к публикации С.С. Илизарова, В.А. Куприянова // Соловьевские исследования. 2020. № 4 (68). С. 62–74.
 6. *Илизаров С.С., Куприянов В.А.* Тимофей Иванович Райнов. Очерки по истории русской философии 50–60-х годов. Части шестая и седьмая. Подготовка к публикации С.С. Илизарова и В.А. Куприянова // Соловьевские исследования. 2021. № 1 (69). С. 31–41.
 7. *Илизаров С.С., Куприянов В.А.* Тимофей Иванович Райнов. Очерки по истории русской философии 50–60-х годов. Часть восьмая. Подготовка к публикации С.С. Илизарова и В.А. Куприянова // Соловьевские исследования. 2021. № 2 (70). С. 20–36.
 8. *Илизаров С.С., Куприянов В.А.* Тимофей Иванович Райнов. Очерки по истории русской философии 50-60 годов. Части девятая и десятая. Подготовка к публикации С.С. Илизарова и В.А. Куприянова // Соловьевские исследования. 2021. № 3 (71). С. 154–167.
 9. *Илизаров С.С., Куприянов В.А.* Тимофей Иванович Райнов. Очерки по истории русской философии 50–60-х годов. Части одиннадцатая и двенадцатая. Подг. к публ. С.С. Илизарова и В.А. Куприянова // Соловьевские исследования. 2022. № 1 (73). С. 138–154.
 10. *Куприянов В.А.* Эрнест Леопольдович Радлов как историк русской философии // Наука как общественное благо: сборник тезисов / Научн. ред. и сост. Л.В. Шиповалова, И.Т. Касавин: В 7 т. Т. 7. М.: Русское общество истории и философии науки, 2020. С. 34.
 11. *Куприянов В.А.* Э.Л. Радлов: основные вехи научного творчества (библиографический анализ) // Наука и техника: Вопросы истории и теории. Материалы XLIII Международной годичной научной конференции Санкт-Петербургского отделения Российского национального комитета по истории и философии науки и техники Российской академии наук «Академия наук и научные центры союзных республик (К 100-летию образования СССР)» (24–28 октября 2022 года). Выпуск XXXVIII. СПб.: СПбФ ИИЕТ РАН; Скифия-принт, 2022. С. 305–306.
 12. *Куприянов В.А., Малинов А.В.* Академик В.И. Ламанский. Материалы к биографии и научной деятельности. СПб.: Дмитрий Буланин, 2020.

13. *Куприянов В.А., Малинов А.В., Налдонова Л. В.И.* Ламанский. Письмо второе. Об умственном и литературном общении русских с их соплеменниками // Соловьевские исследования. 2022. № 2. С. 77–86.
14. *Куприянов В.А., Малинов А.В., Налдонова Л. В.И.* Ламанский. Письмо второе. Об умственным и литературном общении русских с их соплеменниками // Соловьевские исследования. 2022. № 3. С. 74–86.
15. *Куприянов В.А., Малинов А.В., Налдонова Л.* Славянство и Запад в истории и культуре (к публикации «Исторических писем об отношениях русского народа к его соплеменникам» В.И. Ламанского) // Соловьевские исследования. 2022. Вып. 1 (73). С. 47–61.
16. *Малинов А.В.* Интеркультурная философия: полилог традиций // Соловьевские исследования. 2021. № 4. С. 183–194.
17. *Малинов А.В.* Исследования и статьи по русской философии. СПб.: РХГА, 2020.
18. *Малинов А.В.* К.Н. Бестужев-Рюмин: Очерк теоретико-исторических и философских взглядов. СПб.: СПбГУ, 2005.
19. *Малинов А.В.* Коммеморативные практики в Институте философии СПбГУ // *Studia culturae*. 2016. Вып. 4 (30). С. 60–69.
20. *Малинов А.В.* Мифология «философского парохода» // 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. 1. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022. С. 118–121.
21. *Малинов А.В.* Новые методы изучения университетской философии // Наука и техника: Вопросы истории и теории. Материалы XLIII Международной годичной научной конференции Санкт-Петербургского отделения Российского национального комитета по истории и философии науки и техники Российской академии наук «Академия наук и научные центры союзных республик (К 100-летию образования СССР)» (24–28 октября 2022 года). Вып. XXXVIII. СПб.: СПбФ ИИЕТ РАН; Скифия-принт, 2022. С. 306–307.
22. *Малинов А.В.* Современные исследования по истории университетской философии в Санкт-Петербурге // Наука СПбГУ – 2020. Сборник материалов Всероссийской конференции по естественным и гуманитарным наукам с международным участием, 24 декабря 2020 года. СПб.: Скифия-принт, 2021. С. 1393–1394.
23. *Малинов А.В.* Становление методологии социальных наук в Санкт-Петербургском университете в начале XX века // Проблемы деятельности ученых и научных коллективов. Вып. 7 (37). СПб., 2021. С. 42–53.
24. *Малинов А.В.* Философия в Академическом университете // Вече. Ежегодник русской философии и культуры – 2021. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2021. С. 61–67.

25. *Малинов А.В.* Философия в Санкт-Петербургском университете: профессиональное сообщество, ценности, приоритеты // Вече. Ежегодник русской философии и культуры – 2022. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2022. С. 5–22.
26. *Малинов А.В.* Философия полилога: интеркультурный аспект // Интеркультурная философия: полилог традиций / Отв. ред.: А.Е. Рыбас, А.В. Малинов. СПб.: Интерсоцис, 2020. С. 28–29.
27. *Малинов А.В., Петряев С.В.* Мастера российской историографии: Константин Николаевич Бестужев-Рюмин (1829–1897) // Исторический архив. 2020. № 1. С. 122–137.
28. *Михайлова Е.Е.* Две версии конструирования философии истории в русском позитивизме: Н.И. Кареев и Р.Ю. Виппер // Наука как общественное благо: сборник научных статей / Научн. ред. и сост. Л.В. Шиповалова, И.Т. Касавина: В 7 т. Т. 6. М.: Русское общество истории и философии науки, 2020. С. 118–122.
29. *Михайлова Е.Е.* Диалог культур Запада и Востока в рецепции петербургского мыслителя рубежа XIX–XX веков В.И. Ламанского // Диалог со временем. 2022. № 78. С. 418–426.
30. *Михайлова Е.Е.* Дискурсивная полилогичность трудов Н.И. Кареева // Интеркультурная философия: полилог традиций / Отв. ред.: А.Е. Рыбас, А.В. Малинов. СПб.: Интерсоцис, 2020. С. 44–45.
31. *Михайлова Е.Е.* Дискурсивная полилогичность трудов Н.И. Кареева // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2021. № 2 (10). С. 43–50.
32. *Михайлова Е.Е.* К.Д. Кавелин: заграничные поездки и встречи как способ научного сотрудничества // Вече. Ежегодник русской философии и культуры – 2021. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2021. С. 49–60.
33. *Михайлова Е.Е.* К.Д. Кавелин о литературном салоне Е.П. Елагинной // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2022. № 4 (62). С. 124–132.
34. *Михайлова Е.Е.* Л.П. Карсавин о роли психологии в историческом познании // В сборнике: Проблемы теории и практики современной психологии. материалы XXI Всероссийской с международным участием научно-практической конференции студентов, аспирантов и молодых ученых. Иркутск, 2022. С. 74–76.
35. *Михайлова Е.Е.* К.Д. Кавелин о социокультурных особенностях организации университетов // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2022. № 3 (61). С. 92–101.
36. *Михайлова Е.Е.* К. Д. Кавелин об интеграции философии и психологии // Интеграция в психологии: теория, методология, практика. Материалы III национальной научно-практической конференции с международным участием. Под научн. ред. В.А. Мазилова. Яро-

- славль: Ярославский государственный педагогический университет им. К.Д. Ушинского, 2020. С. 66–70.
37. Михайлова Е.Е. К.Д. Кавелин об университетах: в поисках научной и образовательной идентичности // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2022. № 2 (60). С. 124–130.
 38. Михайлова Е.Е. К.Д. Кавелин об университетском образовании // Вестник Тверского государственного технического университета. Серия: Науки об обществе и гуманитарные науки. 2022. № 2 (29). С. 10–16.
 39. Михайлова Е.Е. К.Д. Кавелин. «О задачах искусства»: герменевтический настрой историка-позитивиста // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2022. № 1 (105). С. 19–25.
 40. Михайлова Е.Е. Л.П. Карсавин: научное и художественное прочтение истории // Сад расходящихся троп: Флоренский, Розанов, Дурыйлин et cetera. М.: б. и., 2022. С. 51–53.
 41. Михайлова Е.Е. Л.П. Карсавин о культуре Средневековья: традиция и современность // Наука без границ: синергия теорий, методов и практик: материалы Международной научной конференции. Москва, 28–30 октября 2020 г. / Отв. ред. О.К. Ирисханова. М.: ФГБОУ ВО МГЛУ, 2020. С. 454–458.
 42. Михайлова Е.Е. Л.П. Карсавин о «живых» источниках исторической памяти // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2021. № 1 (55). С. 150–157.
 43. Михайлова Е.Е. Петербургские мыслители второй половины XIX – начала XX века о нигилизме в России // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2020. № 2 (52). С. 138–146.
 44. Михайлова Е.Е. Н.И. Кареев: международные стажировки и встречи как форма научного диалога // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2021. № 3 (57). С. 142–149.
 45. Михайлова Е.Е. Наука и искусство в рефлексии К.Д. Кавелина // Вестник Тверского государственного технического университета. Серия: Науки об обществе и гуманитарные науки. 2022. № 4 (31). С. 10–15.
 46. Михайлова Е.Е. Эволюция историософских воззрений Н.И. Кареева: от Москвы до Петербурга // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2020. № 1 (51). С. 210–222.
 47. Пештерова И.Ю. Исследовательский проект «Университетская философия в Санкт-Петербурге: опыт просопографического исследования» // Вече. Ежегодник русской философии и культуры – 2020. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2020. С. 208–218.

48. *Пешперова И.Ю.* Первые опыты профессиональной философии в России // Вече. Ежегодник русской философии и культуры – 2021. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2021. С. 68–75.
49. *Пешперова И.Ю.* Проблемы просопографических исследований петербургской философии // Проблемы деятельности ученого и научных коллективов. 2021. № 7 (37). С. 54–70.
50. *Пешперова И.Ю.* Просопографические исследования петербургской философии // Архонт. 2021. № 6 (27). С. 61–70.
51. *Пешперова И.Ю.* Современные исследования по истории петербургской философии // Интеркультурная философия: полилог традиций / Отв. ред.: А.Е. Рыбас, А.В. Малинов СПб.: Интерсоцис, 2020. С. 232–234.
52. *Пешперова И.Ю.* Университетская философия в зеркале просопографических исследований // Наука как общественное благо: сборник научных статей / Научн. ред. и сост. Л.В. Шиповалова, И.Т. Касавина: В 7 т. Т. 6. М.: Русское общество истории и философии науки, 2020. С. 122–124.
53. *Пешперова И.Ю.* Уроки профессиональной философии // 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. 1. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022. С. 131–133.
54. *Раковский Д.О.* Лариса Ивановна Новожилова – историк этики, искусствовед, директор Русского музея // Наука и техника: Вопросы истории и теории. Материалы XLIII Международной годичной научной конференции Санкт-Петербургского отделения Российского национального комитета по истории и философии науки и техники Российской академии наук «Академия наук и научные центры союзных республик (К 100-летию образования СССР)» (24–28 октября 2022 года). Вып. XXXVIII. СПб.: СПбФ ИИЕТ РАН; Скифия-принт, 2022. С. 310–311.
55. *Ростовцев Е.А.* Коммеморации столичного университета (1819–1919) // Journal of Modern Russian History and Historiography. 2022. № 15. P. 137–158.
56. *Ростовцев Е.А.* Репрессированные философы-марксисты – преподаватели ЛГУ // Наука и техника: Вопросы истории и теории. Материалы XLIII Международной годичной научной конференции Санкт-Петербургского отделения Российского национального комитета по истории и философии науки и техники Российской академии наук «Академия наук и научные центры союзных республик (К 100-летию образования СССР)» (24–28 октября 2022 года). Вып. XXXVIII. СПб.: СПбФ ИИЕТ РАН; Скифия-принт, 2022. С. 312–313.

57. *Ростовцев Е.А.* Цифровой поворот и проблемы истории науки // Интеркультурная философия: полилог традиций / Отв. ред.: А.Е. Рыбас, А.В. Малинов. СПб.: Интерсоцис, 2020. С. 235–246.
58. *Сосницкий Д.А.* Философы Петербургского / Ленинградского университета – сотрудники Публичной библиотеки // Наука и техника: Вопросы истории и теории. Материалы XLIII Международной годичной научной конференции Санкт-Петербургского отделения Российского национального комитета по истории и философии науки и техники Российской академии наук «Академия наук и научные центры союзных республик (К 100-летию образования СССР)» (24–28 октября 2022 года). Вып. XXXVIII. СПб.: СПбФ ИИЕТ РАН; Скифия-принт, 2022. С. 315–316.

Izolda Yu. Peshperova

University philosophy in St. Petersburg. Project results

Abstract. The article discusses the results of the research project "University Philosophy in St. Petersburg: Experience of Prosopographic Research". The main focus of the project was the study of the professional corporation of philosophers of St. Petersburg/Leningrad University, starting from the era of the Academic University and up to 2013. The following main directions of the project's work are indicated: refining the methodology of prosopographical research, taking into account the specificity of the history of philosophy; research into different periods of the history of the University, the philosophers who taught in it, and the scientists connected with it (N.I. Kareev, K.D. Kavelin, A.S. Lappo-Danilevsky, V.I. Lamansky, L.P. Karsavin, T.I. Rainov, and others); composing biographical articles. It is noted that the electronic dictionary of philosophers of the Saint-Petersburg University, which includes 700 biographies of professors, working at the University during less than three centuries, is the main result of the project. It is pointed out that the appearance and content of philosophical disciplines have changed in different periods, since philosophy has depended not only on the historical configuration of knowledge, but also on the ideological climate of the era. During the Soviet period, the number of philosophy teachers increased significantly, which, however, did not affect the quality of philosophy itself. This electronic dictionary could be enriched with new information and the information could be made more precise.

Keywords: St. Petersburg University, prosopography, history of philosophy, university philosophy, professional philosophy, collective biography.

Peshperova Izolda Yurievna – Candidate of Sciences in Law, Associate Professor, St. Petersburg.

АВТОРЫ НОМЕРА

Барышков Владимир Петрович – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного института психологии и социальной работы; vladipetr@mail.ru

Борута Евгений Витальевич – магистрант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; gboruta@mail.ru

Волкова Елисавета Александровна – магистрант филологического факультета Остравского университета, Чехия; jelisaveta.wi@gmail.com

Володин Андрей Владимирович – студент Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. Канта по направлению «Философия»; andreivladvol@gmail.com

Гашкова Елена Михайловна – кандидат философских наук, доцент, старший преподаватель кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; elgashkova@yandex.ru

Глебова Софья Валерьевна – кандидат философских наук, ассистент Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; sophi_ign@mail.ru

Евlampиев Игорь Иванович – доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; yevlampiev@mail.ru

Зиновьева Анна Павловна – магистрант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, ведущий сотрудник Российского государственного исторического архива; parus_7373@mail.ru

Коленько Сергей Геннадьевич – кандидат культурологии, старший преподаватель Института философии СПбГУ; kuzdra74@mail.ru

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

Маковецкий Евгений Анатольевич – доктор философских наук, профессор Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; evmak@yandex.ru

Малинов Алексей Валерьевич – доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры Санкт-Петербургского государственного университета, Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена, Санкт-Петербургского государственного института психологии и социальной работы, ведущий научный сотрудник Социологического института ФНИСЦ РАН; a.v.malinov@gmail.com

Михайлова Елена Евгеньевна – доктор философских наук, профессор Тверского государственного технического университета; mihaylova_helen@mail.ru

Мотронюк Александр Олегович – магистрант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; st110789@student.spbu.ru

Овчинникова Елена Анатольевна – кандидат философских наук, доцент Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; ovchinnikovaea@mail.ru

Пешперова Изольда Юрьевна – кандидат юридических наук, доцент, Санкт-Петербург; iseutr@gmail.com

Попова Екатерина Владимировна – магистрант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; b.g2015@yandex.ru

Рыбас Александр Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, ассоциированный научный сотрудник Социологического института ФНИСЦ РАН; a.gybas@spbu.ru

Су Юйсинь – студентка Свободного университета Берлина, Германия; archipel1994@gmail.com

Соловьев Владимир Михайлович – доктор исторических наук, профессор Московского государственного лингвистического университета, ассоциированный научный сотрудник Социологического института ФНИСЦ РАН; v-soloviev@mail.ru

Черных Олег Николаевич – кандидат философских наук, ассистент кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; chernykh.oleg@gmail.com

Шibaева Михалина Михайловна – доктор философских наук, профессор Московского государственного института культуры; skyday.vm@yandex.ru

CONTENTS

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

<i>Malinov A.V.</i> Philosophy at St. Petersburg University: professional community, values, and priorities.....	5
<i>Evlampiev I.I.</i> Social philosophy as a philosophy of dialogue. On a certain tradition of Russian thought in the 19th–20th centuries	23
<i>Mikhailova E.E.</i> T.N. Granovsky as a subject of cultural dialogue	42
<i>Solovyov V.M.</i> Merab Mamardashvili: “Everyone has his own darkness”.....	51
<i>Chernykh A.A.</i> N.G. Chernyshevsky and L. Feuerbach: anthropological materialism or religious philosophy?	68
<i>Baryshkov V.P.</i> The Slavophiles’ civilization choice: Hegel vs. Kant	86
<i>Glebova S.V., Motronyuk A.O., Ovchinnikova E.A.</i> Problems of collective moral improvement in the Russian philosophical tradition.....	96
<i>Shibaeva M.M.</i> The spiritual quest of the Slavophiles: aesthetic aspect	116
<i>Rybas A.E.</i> The origins of hope in Russian thought.....	127

STUDIES OF RUSSIAN CULTURE

<i>Makovetskiy E.A.</i> One peculiarity of the reception of rhetoric in Old Rus: how did Cyril of Turov achieve excellence in eloquence?	145
<i>Gashkova E.M., Popova E.V.</i> The fate of one sculpture: I.Ya. Ginzburg and G.S. Petrov-Russkiy ...	154

<i>Kolenko S.G.</i> Attitude toward historical memory as a test of the suitability of the liberal governance paradigm	170
---	-----

LECTURES

<i>Zinovyeva A.P.</i> Professional and intellectual trajectories of Professor E.L. Radlov	181
--	-----

FIRST PUBLICATION

<i>Su Yuxin</i> Memory and conscience: Bergson's memory phenomenology and Tarkovsky's film "Solaris"	192
<i>Boruta E.V.</i> The symbolism of sobornost in A.S. Khomyakov's poetry	204

SCIENTIFIC ACTIVITY

<i>Volkova E.A.</i> Ethnosophy of Altai: ideology and mythology of national consciousness. Axiomatics of the research project.....	214
<i>Kupriyanov V.A.</i> Scientific resources of the Altai Republic: Russian science in a regional perspective	224
<i>Volodin A.V.</i> The conceptual framework of philosophy and mythology: the problem and situation of Altai ethnosophy	235
<i>Peshperova I.Yu.</i> University philosophy in St. Petersburg. Project results	245

CONTRIBUTORS.....	261
-------------------	-----

Периодическое издание

ВЕЧЕ

Ежегодник
русской философии и культуры

2022

Оригинал-макет: А. Е. Рыбас

Печатается без издательского редактирования

Подписано в печать 23.12.2022. Формат 60×84/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 15,75. Тираж 100 экз. Заказ № 460.
Отпечатано в типографии «Поликона».
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 199.
