

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ  
им. А. И. ГЕРЦЕНА (Санкт-Петербург)  
СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ИНСТИТУТ ФЕДЕРАЛЬНОГО  
НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОГО СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ЦЕНТРА  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК  
ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (ПУШКИНСКИЙ ДОМ)  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК  
РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ (Санкт-Петербург)  
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ  
ПОЛИТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ПЕТРА ВЕЛИКОГО  
МЕЖДУНАРОДНЫЙ ЦЕНТР ИЗУЧЕНИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ  
МЕЖДУНАРОДНЫЙ ФОНД ПОДДЕРЖКИ СОЦИОГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ  
И ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ПРОГРАММ «ИНТЕРСОЦИС»

---

# РУССКИЙ ЛОГОС — 2: МОДЕРН — ГРАНИЦЫ КОНТРОЛЯ

## Russian Logos — 2: Modernity — Limits of Control

*Материалы международной философской конференции  
25–28 сентября 2019 г.*

Санкт-Петербург  
Издательство РГПУ им. А. И. Герцена  
2019

**Конференция проведена при финансовой поддержке  
фонда «Русский мир» (грант №2146Гр/П-195-19).**

**РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ**

*Председатель* — проф. С. И. Богданов (ректор РГПУ им. А. И. Герцена).

Проф. Р. В. Светлов, проф. В. В. Головин, проф. В. В. Козловский, проф. Д. К. Богатырев, проф., академик РАН Ю. С. Васильев, проф. С. В. Кулик, проф. А. А. Грякалов, проф. Б. И. Пружинин, проф. Т. Г. Щедрина, проф. Т. Оболевич (Польша), о. Вл. Зелинский (Италия), проф. З. Плашинкова (Словакия), проф. К. Ичин (Сербия), проф., академик РАО А. А. Корольков, проф. В. И. Стрельченко

**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ**

*Сопредседатели* — А. В. Малинов, О. Н. Ноговицин.

Р. Г. Браславский, О. Ю. Гончарко, В. А. Егоров, К. А. Ермилов, Н. Б. Иванов, И. В. Кузин, И. Н. Мочалова, С. В. Орлов, И. А. Протопопов, А. А. Сеницын

**Русский логос — 2: Модерн — границы контроля. Материалы международной философской конференции, Санкт-Петербург, 25–28 сентября 2019 г. — СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2019. — 688 с.**

ISBN 978-5-8064-2760-2

В издании представлены материалы международной философской конференции «Русский логос — 2: Модерн — границы контроля», прошедшей 25–28 сентября 2019 г. в Российском государственном педагогическом университете им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург), Социологическом институте Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской Академии Наук (Санкт-Петербург), Институте русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук, Русской христианской гуманитарной академии (Санкт-Петербург), Санкт-Петербургском государственном политехническом университете Петра Великого.

Конференция является второй в рамках проекта «Русский логос» и в 2019 г. посвящена русскому модерну (первая «Русский логос: Горизонты осмысления» состоялась в Санкт-Петербурге в 2017 г.). Тематическое пространство конференции задано вопросом о соотношении традиции и того «нового» в мышлении, искусстве, политике, что являет внутренний нерв и создает поле творческого напряжения в исканиях русских философов, писателей, художников, общественных деятелей конца XIX — первой половины XX в. В этих исканиях существенная для модерна идея гения, что сам себе ставит границы и тем самым испытывает границы общественного вкуса вплоть до предельной авангардной идеи коллективного революционного творчества масс, нашла свое, вероятно, наиболее радикальное воплощение. Снова обратиться к осмыслению этого опыта — задача, которую участники проекта решают на разнообразном материале, философии, литературы, искусства, политики, культовых практик религии и ее отрицания, в широком тематическом поле исследований перехода от до-революционных модернистских моделей мысли к революционным и постреволюционным («золотое десятилетие» — 1920-е гг.), включая опыты «нового мышления» и «новой поэзии» уже в рамках реализованной тотальности советского государства (1930–1940-е).

Материалы сборника представляют интерес для специалистов по философии, филологии, истории, литературоведения, искусствознания, логики, социологии, политологии, психологии и для всех, кто интересуется современным творческим состоянием отечественной мысли.

ББК 87

© Редакционная коллегия, 2019

© С. В. Лебединский, дизайн обложки, 2019

© Издательство РГПУ им. А. И. Герцена, 2019

ISBN 978-5-8064-2760-2

## СОДЕРЖАНИЕ

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ .....	16
----------------------	----

### ПЛЕНАРНЫЕ ДОКЛАДЫ

<i>А. А. Грякалов.</i> РУССКИЙ ЛОГОС: ИДЕО-ЛОГИКИ И СОБЫТИЯ .....	20
<i>Св. В. Зелинский.</i> ЗНАНИЕ ЖИВОЕ И ЗНАНИЕ ТВЕРДОЕ: РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ И РУССКАЯ ЦЕРКОВЬ .....	25
<i>А. А. Ермичев.</i> ДОМИНАНТЫ «ЗОЛОТОГО ВЕКА» РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ .....	34
<i>Н. Б. Иванов.</i> РУССКИЙ МИФΟΣ: ИЗБИРАТЕЛЬНОСТЬ ВСЕЛЕНСКОГО СРОДСТВА .....	38
<i>К. Ичин.</i> О «БЕДНОСТИ МЫСЛИ» В ПОЭЗИИ А. ВВЕДЕНСКОГО .....	43
<i>В. К. Кантор.</i> ФЕДОР СТЕПУН: «СЕРЕБРЯНЫЙ ВЕК», ИЛИ ДВИЖЕНИЕ К ТОТАЛИТАРИЗМУ .....	45
<i>М. С. Киселева.</i> ЧЕЛОВЕК СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА: ВИЗУАЛЬНОСТЬ МЫСЛИ .....	50
<i>В. В. Козловский.</i> ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ВЕКТОР РЕЛИГИОЗНО-СОЦИОЛОГИ- ЧЕСКИХ ИСКАНИЙ РУССКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ .....	52
<i>А. П. Козырев.</i> ЯЗЫК КАК ЗЕРКАЛО СОЦИАЛЬНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ .....	55
<i>А. Г. Погоняйло.</i> ДРУГОЙ РУССКИЙ ЛОГОС .....	60
<i>А. И. Резниченко.</i> К ИСТОРИИ ЛОГОСА: ИТАЛЬЯНСКИЙ «LOGOS» И ЕГО РУССКИЕ ГЕРОИ .....	64
<i>А. К. Секацкий.</i> ПРОЕКТ ОБЩЕГО ДЕЛА: ОПЫТ СОВРЕМЕННОЙ РЕВИЗИИ .....	68
<i>С. Л. Фирсов.</i> ЦАРСТВО КЕСАРЯ И ЦАРСТВИЕ БОЖИЕ КАК БОГОСЛОВСКАЯ И ИСТОРИКО-ЦЕРКОВНАЯ ТЕМА РУССКИХ БОГОИСКАТЕЛЕЙ НАЧА- ЛА XX ВЕКА .....	72
<i>И. М. Чубаров.</i> АМЕРИКАНСКИЕ ДРОНЫ VS. РУССКИЕ ТРУТНИ: К ЗАПУСКУ ПЕРВОГО РОССИЙСКОГО УДАРНОГО ДРОНА .....	74

### РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX ВЕКОВ — КОНСЕРВАТИЗМ ИЛИ МОДЕРН?

<i>Е. М. Ананьева.</i> РОЖДЕНИЕ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ Г. ШПЕТА ИЗ ДУХА ОБЪЕКТИВНОЙ ПСИХОЛОГИИ .....	80
<i>И. И. Антошев.</i> ОРГАНИЦИЗМ В ЭПОХУ МОДЕРНА: ФОРМИРОВАНИЕ БАЗОВЫХ ОСНОВ ОРГАНИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ .....	82

<i>Л. М. Богатова.</i> ОНТОЛОГИЯ АНДРОГИНИЗМА В ТРАДИЦИИ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ «СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА» .....	85
<i>Е. В. Бухович.</i> РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ИНТЕРПРЕТАЦИЯ «ФИЛОСОФИИ ОТКРОВЕНИЯ» Ф. В. Й. ШЕЛЛИНГА .....	88
<i>Е. В. Гришина.</i> КОНЦЕПТЫ «ПРИРОДА» И «КУЛЬТУРА» В ФИЛОСОФИИ РАННЕГО ФРАНКА .....	89
<i>В. Ю. Даренский.</i> ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ АРХЕОФИЛОСОФИИ: В. Ф. ЭРН И О. ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ .....	91
<i>Н. А. Коренева.</i> «РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ»: ВЛ. СОЛОВЬЕВ И ЕГО БИОГРАФЫ НАЧАЛА ХХ ВЕКА .....	94
<i>Л. Ю. Корнилаев.</i> ОНТОГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОЕКТЫ Л. П. САЛАГОВА И Н. В. БОЛДЫРЕВА .....	95
<i>С. В. Корнилов.</i> ФИЛОСОФСКИЕ КООРДИНАТЫ ТВОРЧЕСТВА В. В. РОЗАНОВА .....	97
<i>В. В. Кравченко.</i> ЛОГОС И ЭРОС У ВЛ. С. СОЛОВЬЕВА И ЕГО ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ: ВДУМЧИВОЕ ПРОЧТЕНИЕ КЛАССИКИ КАК ВЫХОД ИЗ ТУПИКОВ МОДЕРНА .....	100
<i>В. И. Красиков, Д. А. Григорьев.</i> ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ НАЧАЛА ХХ ВЕКА: ОСНОВНЫЕ ФИГУРАНТЫ ПОЛЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО ВНИМАНИЯ .....	102
<i>О. В. Марченко.</i> О ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИХ СТРАТЕГИЯХ В. Ф. ЭРНА .....	105
<i>В. И. Молчанов.</i> РЕАЛЬНОСТЬ И СМЫСЛ. Э. ГУССЕРЛЬ И Г. ШПЕТ .....	107
<i>В. И. Савинцев.</i> СОЗНАНИЕ И ВРЕМЯ В ТВОРЧЕСТВЕ Н. Я. ГРОТА И В. ВУНДТА .....	109
<i>Н. А. Селиверстова.</i> В. С. СОЛОВЬЕВ И ХРИСТИАНСКАЯ ПАРАДИГМА ПОСТМОДЕРНИЗМА .....	112
<i>В. А. Серкова, В. А. Лобастова.</i> НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ Г. Г. ШПЕТА О ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОМ МЕТОДЕ .....	114
<i>А. П. Соловьев</i> РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ XIX — НАЧАЛА ХХ ВВ. КАК КОМПЕНСАТОРНАЯ РЕАКЦИЯ НА НЕГАТИВНЫЕ ПОСЛЕДСТВИЯ МОДЕРНИЗАЦИИ .....	117
<i>Д. В. Солодухин, Н. М. Солодухина.</i> КОГНИТИВНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ «ХУДОЖЕСТВЕННОГО ЗНАНИЯ»: ПОДХОД С. Л. ФРАНКА В СВЕТЕ СОВРЕМЕННОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ .....	119
<i>Т. Н. Резвых.</i> МАКС ШЕЛЕР О РОССИИ .....	123
<i>Е. А. Тимоцук.</i> РУССКАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЭПОХИ МОДЕРНА .....	126
<i>Н. В. Шелковая.</i> РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ – КОНСЕРВАТИЗМ И/ИЛИ МОДЕРН? .....	129

<i>А. В. Яковенко.</i> РАБОТЫ «СМЫСЛ ЖИЗНИ» Е. ТРУБЕЦКОГО И С. ФРАНКА: НЕЗЫБЛЕМАЯ АКТУАЛЬНОСТЬ .....	131
---	-----

## **РУССКИЙ МОДЕРН, ЕГО КУЛЬТУРНЫЕ И ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИМПЛИКАЦИИ: ОТ СОВЕТСКОЙ ЭПОХИ К СОВРЕМЕННОСТИ**

<i>С. Б. Акишин.</i> МУЗЫКА В КАЧЕСТВЕ ПЕРВОРЕАЛЬНОСТИ: ЛОСЕВ И ТОЛКИН В 1920-Х ГОДАХ .....	136
<i>О. Ф. Ивацук.</i> О ЗНАЧЕНИИ НАЦИОНАЛЬНОГО Т-КОНТИНУУМА В РАЗВИТИИ НАУКИ .....	137
<i>В. Д. Кудрин.</i> ТРАНСГУМАНИЗМ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО- ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ .....	140
<i>А. П. Никитин.</i> «ФИЛОСОФИЯ ХОЗЯЙСТВА» С. Н. БУЛГАКОВА И СОВРЕМЕННАЯ МЕТАФИЗИКА ДЕНЕГ .....	144
<i>Ф. О. Нофал.</i> «ГЕРМЕНЕВТИКА ЭЛЛИНИЗМА»: НАСЛЕДИЕ ФР. НИЦШЕ В ТВОРЧЕСТВЕ Г. В. ФЛОРОВСКОГО .....	146
<i>К. А. Очеретяный.</i> БИОПОЛИТИКА ДЛЯ БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВА .....	149
<i>В. А. Плотнокова.</i> ЭТИКО-НРАВСТВЕННЫЕ АСПЕКТЫ ТЕОРИИ ЭВОЛЮЦИОННОГО МОНИЗМА .....	152
<i>А. А. Пылькин.</i> ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ И ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ УСТАНОВКИ В РУССКОМ КОСМИЗМЕ .....	154
<i>Ю. М. Романенко.</i> ПРОБЛЕМАТИЗАЦИЯ ВООБРАЖЕНИЯ В СОБЫТИЙНОЙ ОНТОЛОГИИ .....	158
<i>И. Б. Сазеева.</i> ИДЕИ ЛЬВА ШЕСТОВА В ФИЛОСОФИИ БЕНДЖАМИНА ФОНДАНА .....	160
<i>А. А. Теслев.</i> ДИАЛЕКТИКА МИФА: ОТ МОДЕРНА К ПОСТМОДЕРНУ. ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЕ ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ КОНЦЕПЦИИ А. Ф. ЛОСЕВА. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ .....	163
<i>М. В. Шварова.</i> ИДЕИ ИММОРТАЛИЗМА В ФИЛОСОФИИ Н. С. АРСЕНЬЕВА .....	165

## **МОДЕРН И ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В РОССИИ**

<i>Г. Е. Аляев.</i> «СОЦИАЛЬНАЯ ПСИХОЛОГИЯ» СЕМЕНА ФРАНКА: ИСТОРИЯ НЕНАПИСАННОЙ КНИГИ .....	170
<i>Н. Г. Баранец, А. Б. Веревкин.</i> ИСТОРИОЛОГИЯ Н. А. МОРОЗОВА И ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ИСТОРИИ .....	173
<i>А. Ю. Бердникова.</i> ПОЛЕМИКА ВОКРУГ ПРОЕКТА «ВСЕМИРНОЙ ТЕОКРАТИИ»: В. С. СОЛОВЬЕВ И ФРАНЦУЗСКИЕ ЖУРНАЛЫ В 1880-е гг. ....	176
<i>В. А. Бойко.</i> ДУХОВНАЯ АРИСТОКРАТИЯ КАК ДВИЖУЩАЯ СИЛА РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ: ПУБЛИЦИСТИКА Н. А. БЕРДЯЕВА 1917 ГОДА .....	178

<i>С. А. Гашиков.</i> ГЕРМЕНЕВТИКА И КОГНИТОЛОГИЯ «РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ»: ГРАНИЦЫ «РУССКОГО МОДЕРНА» СКВОЗЬ ВЗГЛЯД ФРАНЦУЗОВ-ОЧЕВИДЦЕВ ОКТЯБРЬСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ .....	184
<i>С. Г. Гутова.</i> НАЦИОНАЛИЗМ И РУССКАЯ ИДЕЯ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX В. ....	186
<i>С. В. Кардинская.</i> ПРОБЛЕМА САМООПРЕДЕЛЕНИЯ ЭТНОСА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ .....	188
<i>А. Ю. Коробов-Латынцев.</i> НЕПЕРЕЙДЕННАЯ ГРАНИЦА: ОПЫТ МИРОВОЙ ВОЙНЫ У РУССКИХ ФИЛОСОФОВ И СОВРЕМЕННОСТЬ .....	191
<i>Е. К. Краснухина.</i> МОДЕРНАЯ И ДОМОДЕРНАЯ ИДЕЯ НАЦИИ .....	193
<i>В. А. Куприянов.</i> РЕЦЕПЦИЯ ИДЕИ ПРЕДСТАВИТЕЛЬНОГО ПРАВЛЕНИЯ В РУССКОМ КОНСЕРВАТИВНОМ ЛИБЕРАЛИЗМЕ КОНЦА XIX В. ....	195
<i>И. В. Лихоманов.</i> НЕОЕВРАЗИЙСТВО — ИДЕОЛОГИЯ ПРАВОКОНСЕРВАТИВНОЙ РЕАКЦИИ .....	198
<i>В. Н. Лукин.</i> «МИРОВАЯ ВОЙНА» В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ СТРАТЕГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ .....	201
<i>О. В. Маркина.</i> ГОСУДАРСТВЕННОЕ МОДЕЛИРОВАНИЕ В СТИЛЕ МОДЕРН: НАРОДНИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОГО УСТРОЙСТВА РОССИИ .....	206
<i>О. Д. Маслобоева.</i> ПРОЕКТИВНЫЙ РАСЦВЕТ НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ НА РУБЕЖЕ XIX–XX вв. ....	210
<i>Т. В. Мусиенко.</i> СТРАТЕГИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА: СООТНОШЕНИЕ ТРАДИЦИЙ И «НОВОГО» В МЫШЛЕНИИ .....	212
<i>М. Г. Назарова.</i> НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ БЕРДЯЕВ О КРИЗИСЕ ИСТОРИИ И СУДЬБЕ РОССИИ .....	217
<i>О. Н. Ноговицин.</i> ПОЛИТИЧЕСКИЙ КОНСЕРВАТИЗМ И АНТИМЕССИОНИЗМ В. В. РОЗАНОВА: ВЕТХИЙ И НОВЫЙ ЗАВЕТ В ЕГО КОММЕНТАРИИ НА ИОАННА ЗЛАТОУСТА IN IUD. НОМ. 2–3 .....	222
<i>И. А. Пфаненитиль.</i> ГРАНИЦЫ ПОНИМАНИЯ СОВРЕМЕННОСТИ В КОНТЕКСТЕ УСТОЙЧИВОСТИ РОССИИ .....	227
<i>Т. Н. Седых.</i> ЕВРАЗИЙСТВО КАК ИДЕЙНО-ПОЛИТИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА .....	229
<i>О. А. Смирнова.</i> ОФОРМЛЕНИЕ КОНЦЕПЦИИ «КОСМИЧЕСКОГО ХОЗЯЙСТВА» В СИСТЕМЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ НА РУБЕЖЕ XIX–XX СТОЛЕТИЙ .....	231
<i>А. И. Тимофеев.</i> КОНЦЕПЦИЯ «САМОРАЗУМЕНИЯ» П. А. БАКУНИНА: НАЧАЛО МОДЕРНА? .....	234
<i>А. С. Тимошук.</i> МОДЕРНИЗАЦИЯ ДЕМОКРАТИИ В РОССИИ .....	237
<i>Е. В. Холодов.</i> УЧЕНИЕ И. А. ИЛЬИНА О ПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ СИЛОЙ И ЕГО ПОЛЕМИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ .....	239
<i>А. А. Хахалова.</i> РЕКОНСТРУКЦИЯ ПЕРСОНАЛИЗМА Н. БЕРДЯЕВА В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ .....	246

<i>В. А. Щученко.</i> ПСЕВДОМОРФОЗЫ ПЕРЕХОДНОГО ПЕРИОДА .....	247
<i>М. П. Яценко.</i> ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ КАК ПРОЯВЛЕНИЕ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ .....	249

## **РАЗНОГОЛОСИЦА РУССКОГО ЛОГОСА: РУССКИЙ МОДЕРН И РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ**

<i>Е. А. Александрова, И. П. Шанцева.</i> КАЛМЫЦКОЕ ДУХОВЕНСТВО И ПОЛИТИКА РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВА НА РУБЕЖЕ XIX–XX ВЕКОВ .....	254
<i>Д. С. Бирюков.</i> ВАСИЛИЙ ПАВЛОВИЧ ЗУБОВ КАК ПРЕДСТАВИТЕЛЬ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ: ВОПРОС О ФИЛОСОФСКОМ СТАТУСЕ ИМЯСЛАВИЯ, ПАЛАМИЗМА И ВАРЛААМИЗМА .....	258
<i>П. Р. Бонадысева.</i> КОНФЛИКТ СВЕТСКОГО И РЕЛИГИОЗНОГО ГУМАНИЗМА В ПЕРСОНАЛИЗМЕ Н. О. ЛОССКОГО .....	263
<i>Н. З. Гаевская.</i> ПРЕДЧУВСТВИЕ РЕВОЛЮЦИИ. ХРИСТИАНСКАЯ ПРОПОВЕДЬ: ТРАДИЦИИ И НОВАТОРСТВО .....	265
<i>Д. Д. Гальцин.</i> УРАНИЯ И ФАЛЛОС: «МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС В ДРЕВНЕМ ЯЗЫЧЕСТВЕ» В. С. СОЛОВЬЕВА .....	268
<i>В. А. Егоров.</i> НЕОБХОДИМОСТЬ ТРЕЗВЕНИЯ РУССКОГО НАРОДА: БРАТЕЦ ИОАНН ЧУРИКОВ .....	271
<i>В. А. Курилов.</i> СТАНОВЛЕНИЕ АТЕИСТИЧЕСКОЙ ПРОПАГАНДЫ В СОВЕТСКОМ СОЮЗЕ: ПО МАТЕРИАЛАМ ГАЗЕТЫ «БЕЗБОЖНИК» (1922–1929 гг.) .....	274
<i>И. Ю. Матвеева.</i> РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО И Л. Н. ТОЛСТОГО В ОСМЫСЛЕНИИ МЫСЛИТЕЛЯМИ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА .....	275
<i>Е. И. Мирошниченко.</i> ВИЗАНТИЙСКИЙ СУБСТРАТ В ИКОНОЛОГИИ ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО (ТЕЗИСЫ) .....	280
<i>В. В. Фомин.</i> ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ И РУССКАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ В КОНТЕКСТЕ ПРАВОСЛАВНОЙ АСКЕТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ. ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЗГЛЯДЫ ГУСТАВА ГУСТАВОВИЧА ШПЕТА С ПОЗИЦИИ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ .....	285
<i>Л. А. Цветкова.</i> РЕЛИГИОЗНО-РЕФОРМАТОРСКИЕ ИСКАНИЯ В РОССИИ НА РУБЕЖЕ XIX–XX ВЕКОВ. С. Н. БУЛГАКОВ: В ПОИСКАХ ЭТИЧЕСКИХ АБСОЛЮТОВ .....	287
<i>Л. А. Цибизова.</i> НОВАЯ-СТАРАЯ РЕЛИГИЯ В. В. РОЗАНОВА .....	290

## **ПАРАДОКСЫ РУССКОГО ЛОГОСА: МОДЕРН — АВАНГАРД — ТРАДИЦИЯ**

<i>П. А. Васинева, Ф. Ф. Корочкин.</i> ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ СООБЩЕСТВА XIX–XX ВЕКОВ В РОССИИ: ДВИЖЕНИЕ МЫСЛИ МЕЖДУ КЛАССИКОЙ И СОВРЕМЕННОСТЬЮ .....	294
---	-----

<i>А. А. Голубкова.</i> ВАСИЛИЙ РОЗАНОВ МЕЖДУ КОНСЕРВАТИЗМОМ И МОДЕРНИЗМОМ (НА МАТЕРИАЛЕ СТАТЕЙ О ЛИТЕРАТУРЕ) .....	296
<i>И. В. Горина.</i> ОПЫТ МЫШЛЕНИЯ В ПРЕДЕЛЕ СУЩЕСТВОВАНИЯ. СВИДЕТЕЛЬСТВО ПИСЬМА ВАСИЛИЯ РОЗАНОВА .....	298
<i>Д. Ю. Дорофеев, И. А. Батракова.</i> РУССКИЙ ЛОГОС ВИЗУАЛЬНОСТИ И ДЕНДИЗМ НАЧАЛА XX ВЕКА .....	300
<i>К. А. Ермилов.</i> ПРЕДЕЛЫ МОДЕРНА И УТВЕРЖДЕНИЕ В ФИЛОСОФИИ РОЗАНОВА .....	304
<i>Е. Н. Ищенко.</i> ФЕНОМЕН «РУССКОГО НИЦШЕАНСТВА»: К ВОПРОСУ О ГРАНИЦАХ ИНТЕРПРЕТАЦИИ .....	306
<i>С. С. Калинин.</i> ЭЛЕМЕНТЫ ТРАДИЦИИ И ЭЛЕМЕНТЫ АВАНГАРДА В ФИЛОСОФСКОЙ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ ОСНОВЕ «НОВОГО УЧЕНИЯ О ЯЗЫКЕ» Н. Я. МАРРА .....	308
<i>Т. Н. Кетова.</i> КОНЦЕПЦИИ ЖИЗНИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: ПРОДОЛЖЕНИЕ ИЛИ ПРЕОБРАЖЕНИЕ? (И. МЕЧНИКОВ, Н. ФЕДОРОВ) ...	312
<i>А. А. Корольков.</i> РУССКИЙ ЛОГОС КАК АТИПОД ПОСТМОДЕРНИЗМА .....	314
<i>Е. Г. Мещерина.</i> М. А. ВОЛОШИН: СИМВОЛЫ ТРАГИЧЕСКИХ ПОВОРОТОВ РУССКОЙ ИСТОРИИ .....	316
<i>М. И. Панфилова.</i> ОБРАЗЫ И СМЫСЛЫ ИТАЛИИ В ФИЛОСОФИИ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА .....	318
<i>К. В. Преображенская.</i> ПОЗИТИВНЫЕ И ДЕСТРУКТИВНЫЕ СТРАТЕГИИ МОДЕРНА И ПОСТМОДЕРНА: ОСОБЕННОСТИ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ПРОЕКТА .....	321
<i>В. Н. Пристенский.</i> ОНТОЛОГИЯ ПРАВА В КОНТЕКСТЕ РУССКОГО ЛОГОСА ..	325
<i>А. С. Степанова.</i> НАСЛЕДИЕ Д. И. ЧИЖЕВСКОГО В ЗЕРКАЛЕ МЕЖТЕКСТУАЛЬНОГО ОПЫТА (ОТ СИМВОЛИЗМА СКОВОРОДЫ И КОМЕНСКОГО К РУССКОМУ СИМВОЛИЗМУ XX ВЕКА) .....	328
<i>Е. А. Трофимова.</i> КОНСЕРВАТИВНОЕ И МОДЕРНИСТСКОЕ В ФИЛОСОФИИ РУССКОГО КОСМИЗМА СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА .....	330
<i>Е. Н. Устюгова.</i> «БЕГСТВО ОТ РЕАЛЬНОСТИ» КАК ПАРАДОКС РУССКОГО МОДЕРНА .....	332
<i>О. В. Хрипункова.</i> ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТЕЙ КУЛЬТУРЫ В КУЛЬТУРФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПЦИИ Д. С. МЕРЕЖКОВСКОГО .....	335

## **РУССКИЙ МАРКСИЗМ: МЕЖДУ ТЕОРИЕЙ И ПРАКТИКОЙ**

<i>А. Рисако.</i> ОТ «РЕЛИГИИ» К «МИРОСОЗЕРЦАНИЮ»: ТЕОРИЯ КОЛЛЕКТИВА А. В. ЛУНАЧАРСКОГО В ПОСЛЕОКТЯБРЬСКИЙ ПЕРИОД .....	340
<i>О. М. Бабкова.</i> ИДЕИ «БОГОСТРОИТЕЛЬСТВА» И «НОВОГО ЧЕЛОВЕКА» В ФИЛОСОФСКИХ ИСКАНИЯХ А. БОГДАНОВА .....	342



<i>Н. Г. Волжик.</i> ЛЕНИНИЗМ И СТАЛИНИЗМ КАК ТВОРЧЕСКИЕ РАЗНОВИДНОСТИ ТЕОРИИ И ПРАКТИКИ МАРКСИЗМА .....	344
<i>И. И. Дерен.</i> РУССКИЙ МАРКСИЗМ: МЕЖДУ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ТЕОРИЕЙ И ПРАКТИКОЙ .....	347
<i>И. В. Демин.</i> МЕССИАНИЗМ СОЦИАЛЬНОГО ТВОРЧЕСТВА: МЕЖДУ РУССКИМ МАРКСИЗМОМ И РУССКИМ РЕЛИГИОЗНЫМ РЕНЕССАНСОМ .....	348
<i>И. С. Коковин.</i> ВЛИЯНИЕ ИДЕЙ Ф. НИЦШЕ И Л. ФЕЙЕРБАХА НА ФЕНОМЕН БОГОСТРОИТЕЛЬСТВА В РОССИИ .....	351
<i>Т. В. Кузнецова.</i> ПРОБЛЕМА НАРОДНОСТИ ИСКУССТВА В КОНТЕКСТЕ МАРКСИСТСКОГО ЯВЛЕНИЯ .....	356
<i>Л. Н. Лисенкова.</i> ОКТЯБРЬ 1917 КАК ОТСТУПЛЕНИЕ ОТ «ИСТИННОГО МАРКСИЗМА»: ОСМЫСЛЕНИЕ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ В МЕНЬШЕВИСТСКИХ ЭМИГРАНТСКИХ КРУГАХ .....	358
<i>Е. В. Мареева.</i> В. И. ЛЕНИН О ГЕГЕЛЕВСКОЙ ДИАЛЕКТИКЕ: ОТ «ПАМЯТИ ГЕРЦЕНА» К «ФИЛОСОФСКИМ ТЕТРАДЯМ» .....	362
<i>И. А. Протопопов.</i> ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ У Л. ФЕЙЕРБАХА И ЕЕ ВЛИЯНИЕ НА МАРКСИСТСКУЮ ТРАДИЦИЮ. ОТ МАРКСА К ЛЕНИНУ .....	365
<i>М. Д. Рахманинова.</i> МЕЖДУ БУНТОМ И ПРОЕКТОМ ПРОСВЕЩЕНИЯ: АНАРХИЗМ КАК ТРЕТИЙ ПУТЬ .....	370
<i>А. Е. Рыбас.</i> РУССКИЙ «МАХИЗМ» КАК ВЕРСИЯ РУССКОГО МАРКСИЗМА ...	373
<i>С. В. Орлов.</i> РУССКИЙ ПСИХОФИЗИОЛОГ В. С. ДЕРЯБИН И МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ИСТОРИИ .....	377

## **ИСКУССТВО РУССКОГО АВАНГАРДА И ФИЛОСОФИЯ — РЕВОЛЮЦИЯ В МЫШЛЕНИИ ИЛИ МЫСЛЬ О НЕВОЗМОЖНОМ**

<i>Н. Г. Дружинкина.</i> СОЦИАЛЬНАЯ И ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ФУНКЦИИ «НОВОЙ» АРХИТЕКТУРЫ В РОССИИ 1920-х гг. ....	382
<i>А. И. Жеребин.</i> РУССКИЙ ФРЕЙДО-МАРКСИЗМ В ДИСКУРСИВНОМ ПОЛЕ ИСТОРИЧЕСКОГО АВАНГАРДА .....	386
<i>Ю. В. Колесниченко.</i> ЛИЧНОСТЬ И ЧЕЛОВЕЧЕСТВО В СИСТЕМЕ ФИЛОСОФСКОГО АВАНГАРДА. ВЫХОД В СОЦИАЛИСТИЧЕСКУЮ АНТРОПОЛОГИЮ .....	390
<i>Е. Б. Крюкова.</i> РУССКИЙ ФОРМАЛИЗМ И ФРАНЦУЗСКИЙ СТРУКТУРАЛИЗМ: ТОЧКИ ПЕРЕСЕЧЕНИЯ И ОТТАЛКИВАНИЯ .....	392
<i>Т. В. Кузнецова, Е. А. Гужа.</i> ИСКУССТВО РУССКОГО АВАНГАРДА В ЭСТЕТИКЕ: КАНДИНСКИЙ И МОДА .....	394
<i>Д. А. Курбатов, А. А. Курбатов.</i> К. С. МАЛЕВИЧ ОБ ИСКУССТВЕ КАК МЕТОДЕ ПОЗНАНИЯ .....	398

<i>Т. В. Левина.</i> СУПРЕМАТИЗМ: ФИЛОСОФСКОЕ ТЕОЛОГИЯ МАЛЕВИЧА . . . . .	400
<i>Д. И. Макаров.</i> К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ПОНЯТИЯ ИСТИНЫ У ПРЕП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА И СИГИЗМУНДА КРЖИЖАНОВСКОГО . . . . .	403
<i>Kotiyu Mitiko.</i> ИСКУССТВО ЖИЗНЕПОЗНАНИЯ ИЛИ ИСКУССТВО ЖИЗНЕ- СТРОЕНИЯ? ПРОБЛЕМА РЕАЛЬНОСТИ В ТЕОРИИ ЛИТЕРАТУРЫ А. ВОРОНСКОГО И ЛИТЕРАТУРЕ ФАКТА . . . . .	405
<i>О. М. Ноговицын.</i> «ЧИСТОЕ ИСКУССТВО» И КЛАССИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ. А. БЛОК И Р. ДЕКАРТ . . . . .	408
<i>Е. В. Подобуева.</i> М. О. ГЕРШЕНЗОН И К. МАЛЕВИЧ. ВЗАИМОПРОНИКНОВЕНИЕ ФИЛОСОФИИ И АВАНГАРДНОГО ИСКУССТВА В НАЧАЛЕ XX в. . . . .	409
<i>И. Ю. Саган.</i> ХОРА-МЕСТО КАК ТРАНСФОРМАЦИОННАЯ МОДЕЛЬ ИСКУССТВА АВАНГАРДА . . . . .	412

## ЛИТЕРАТУРА И ИСКУССТВО РУССКОГО МОДЕРНА

<i>А. С. Акимова.</i> «ОСТАЕТСЯ НА МАШИНКЕ ПИСАТЬ ИЛИ ПРОДАВЩИЦЕЙ К МЮРУ-МЕРИЛИЗУ»: О РОЛИ ЖЕНЩИНЫ В РАССКАЗЕ АЛЕКСЕЯ Н. ТОЛСТОГО «МАША» (1914) . . . . .	416
<i>В. Васичек.</i> СОН И САМООТДАЧА. ВАГНЕРОВСКИЙ ПРОЕКТ ДУХОВНОГО ОБНОВЛЕНИЯ НА РУССКОМ ГОРИЗОНТЕ. РАЗМЫШЛЕНИЯ О ТРАКТОВКЕ «ТРИСТАНА И ИЗОЛЬДЫ» ВСЕВОЛОДОМ МЕЙЕРХОЛЬДОМ . . . . .	418
<i>И. Гайдучекова.</i> ВЛИЯНИЕ ЛИТЕРАТУРНОГО МОДЕРНИЗМА В ПОЭЗИИ МАШИ ГАЛЯМОВОЙ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ СОВРЕМЕННОГО ИССЛЕДОВАНИЯ . . . . .	426
<i>Е. И. Гончарова.</i> ИСТОРИОСОФСКИЕ ДИАЛОГИ В. РОЗАНОВА И П. ПЕРЦОВА (ПО МАТЕРИАЛАМ АРХИВНОЙ ПЕРЕПИСКИ) . . . . .	429
<i>Н. Ю. Грякалова.</i> БРЕМЯ МОДЕРНА: ОТ «ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ДОКУМЕНТА» К ЭГО-ЛИТЕРАТУРЕ . . . . .	432
<i>И. И. Евлампиев.</i> А. ПЛАТОНОВ И В. НАБОКОВ: ДВА НАСЛЕДНИКА ФИЛО- СОФСКОЙ ТРАДИЦИИ Ф. ДОСТОЕВСКОГО . . . . .	435
<i>Н. Б. Иванов.</i> «ОРЕЛ» И «ЧИЖИК». К ОНТОЛОГИИ МАЛЕНЬКИХ РАЗЛИЧИЙ . . . . .	442
<i>Л. В. Иванькович.</i> ПРОБЛЕМА ДРУГОГО В ХУДОЖЕСТВЕННОМ ТВОРЧЕСТВЕ СЕРГЕЯ ДУРЫЛИНА (СЕРГЕЙ РАЕВСКИЙ «ТРИ БЕСА») . . . . .	444
<i>Ф. С. Ким.</i> СКЕПТИЧЕСКИЙ МИСТИЦИЗМ ПОЗДНЕЙ ЛИРИКИ А. БЛОКА: ВЗГЛЯД ПРОСВЕЩЕННОГО КОНСЕРВАТОРА . . . . .	447
<i>А. С. Клюев.</i> РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ МУЗЫКИ В ТИСКАХ МОДЕРНИЗМА . . . . .	449
<i>И. А. Крылова, Н. А. Тулякова.</i> ПОЭТИКА ЛЕГЕНДЫ В РУССКОМ СИМВОЛИЗМЕ . . . . .	451
<i>И. В. Кузин.</i> СЛОВО СОБЫТИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ О. МАНДЕЛЬШТАМА . . . . .	453

<i>Е. В. Кузнецова.</i> РЕЦЕПЦИЯ ЛИРИКИ Ш. БОДЛЕРА И А. ДЕ РЕНЬЕ В ПОЭЗИИ И. СЕВЕРЯНИНА .....	455
<i>Е. К. Луговая.</i> ФЕНОМЕН ТАНЦА В ФОКУСЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ .....	459
<i>М. В. Михайлова.</i> О СТАТУСЕ СЛОВА И МОЛЧАНИЯ В ПОЭЗИИ МАНДЕЛЬ- ШТАМА: «ВОСЬМИСТИШИЯ» .....	463
<i>З. Плащенкова, Т. В. Ковалева.</i> ВЛИЯНИЕ ЛИТЕРАТУРНЫХ НАПРАВЛЕНИЙ МОДЕРНА НА ТВОРЧЕСТВО ПИШУЩИХ ВРАЧЕЙ .....	467
<i>А. В. Протопопова.</i> МЕРЕЖКОВСКИЙ, РОЗАНОВ И ВЕЙНИНГЕР: К ВОПРОСУ КОНСТРУИРОВАНИЯ ФЕМИНИННОСТИ И МАСКУЛИННОСТИ .....	471
<i>С. В. Ряполов.</i> ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ СКОРЬБЬ А. П. ПЛАТОНОВА И РУССКАЯ НРАВСТВЕННАЯ СОТЕРИОЛОГИЯ .....	472
<i>М. Ю. Савельева.</i> МАРГИНАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР УТОПИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ МИХАИЛА БУЛГАКОВА .....	474
<i>В. Е. Семенов.</i> ДИХОТОМИЯ ПРОМЫШЛЕННОСТИ И КУЛЬТУРЫ В ИСТОРИИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА .....	476
<i>А. Л. Юрганов.</i> РАЗМЫШЛЕНИЯ О ФИЛОСОФСКИХ ОСНОВАНИЯХ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В РАННЕМ МОДЕРНИЗМЕ (ИЗ ПЕРЕПИСКИ ВАЛЕРИЯ БРЮСОВА С МИХАИЛОМ САМЫГИНЫМ) ...	479
<i>Н. В. Якушкина.</i> РУССКИЙ ТЕАТР ЭПОХИ МОДЕРНА В РЕФЛЕКСИИ ТЕАТРАЛЬНОЙ КРИТИКИ .....	481

## **АНТИЧНЫЙ ПРАКСИС И РУССКИЙ ЛОГОС: ОТ ИСТОКОВ — К МОДЕРНУ**

<i>Е. В. Алымова.</i> ПОЛЕМИКА РУССКИХ ФОРМАЛИСТОВ С О. М. ФРЕЙДЕНБЕРГ: ВЗГЛЯД ИЗДАЛЕКА .....	486
<i>Р. Б. Галанин.</i> ПОРТРЕТЫ СОКРАТА: СОКРАТ АНТИЧНЫЙ И СОКРАТ СОВЕТСКИЙ .....	488
<i>Р. Н. Демин.</i> СОКРАТ КАК ДУРАК, ИЛИ СОВЕРШЕННЫЙ ФИЛОСОФ (РАЗМЫШЛЕНИЕ НАД СТРАНИЧКОЙ ИЗ СОЧИНЕНИЙ Н. И. НОВИКОВА) .....	492
<i>С. В. Каравалева.</i> ОБРАЗ СОКРАТА В ТЕАТРАЛЬНЫХ ПОСТАНОВКАХ XX ВЕКА	495
<i>А. Г. Лейтуш.</i> АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ НА СТРАНИЦАХ ЖУРНАЛА «ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ» .....	497
<i>Е. Р. Меньшикова.</i> СМЕХ КАК МОДЕРН, ИЛИ РЕЛИКТОВОЕ ИЗЛУЧЕНИЕ МЕНИППЕИ («НЕВЕЛЬСКИЙ КРУЖОК ФИЛОСОФИИ» БАХТИНА VS «ПРОКРИДА» ФРЕЙДЕНБЕРГ) .....	500
<i>И. Н. Мочалова.</i> АЛЕКСЕЙ ВВЕДЕНСКИЙ О СОКРАТЕ И ЗАДАЧАХ ФИЛОСОФИИ .....	503

<i>Д. С. Попов.</i> НАРРАТИВНЫЕ ОБРАЗЫ СТОИЦИЗМА В РУССКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ РУБЕЖА XIX–XX ВЕКОВ .....	506
<i>С. В. Слободковский.</i> СПОР С МУДРЕЙШИМИ В ДИАЛОГАХ ПЛАТОНА КАК ОБРАЗЕЦ ПРЕВОСХОДСТВА МУДРОСТИ СОКРАТА .....	509
<i>Л. В. Цытина.</i> СМЫСЛООБРАЗ АЛЕКСАНДРИИ: Я. ГОЛОСОВКЕР И М. КУЗЬМИН .....	511
<i>Е. А. Маковецкий.</i> ИСТОРИЯ ВИЗАНТИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ .....	516
<i>О. Ю. Гончарко, Д. Н. Гончарко.</i> ПЛАТОНОВСКИЙ ДИАЛОГ КАК ФИЛОСОФСКИЙ ЖАНР В РОССИИ В XVIII–XIX ВВ.: МЕЖДУ ВИЗАНТИЕЙ И МОДЕРНОМ .....	518
<i>Е. А. Овчинникова.</i> «ФИЛОСОФ НРАВОУЧИТЕЛЬНЫЙ». АРИСТОТЕЛЬ И СТАНОВЛЕНИЕ ЭТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ В РОССИИ .....	522
<i>Р. В. Светлов.</i> АБУЛИЯ ГРЕЧЕСКАЯ И РУССКАЯ — КАРНЕАД И ИЛЬЯ ОБЛОМОВ .....	524

## РУССКАЯ ЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ И МОДЕРН

<i>A. Yermakova.</i> RELATING LOGICAL SCHOLARSHIP TO THE EVOLVING RUSSIAN EMPIRE-SPECIFIC MODERNITY 1880–1930: SUGGESTED MARKERS AGAINST EXISTING CATEGORIES OF LOGIC .....	528
<i>В. В. Воробьев.</i> МАТЕМАТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА В РОССИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА .....	531
<i>А. В. Курбанов, Л. В. Спиридонова.</i> ВИЗАНТИЙСКИЕ ПРОГИМНАСМЫ В РУССКОЙ ШКОЛЕ XVII ВЕКА: ТРАДИЦИИ И НОВШЕСТВА .....	535
<i>Е. Н. Лисанюк.</i> ТЕОРИЯ АРГУМЕНТАЦИИ С. И. ПОВАРНИНА: ЛОГИКА МОДЕРНА В ГРАНИЦАХ СПОРА .....	537
<i>А. И. Мигунов.</i> ЕЩЁ НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ ОТНОСИТЕЛЬНО ПРЕДМЕТА ЛОГИКИ .....	539
<i>В. С. Попова.</i> ЭТОС, ПАФОС И ЛОГОС: ИПОСТАСИ ВОПЛОЩЕНИЯ ЛОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ НА ПРИМЕРЕ ПУБЛИЧНОЙ ЛЕКЦИИ А. И. ВВЕДЕНСКОГО .....	543
<i>А. Г. Пушкарский.</i> КОНТРОВЕРЗЫ ИСТОРИЗМА И ФОРМАЛИЗМА В РУССКОЙ ЛОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ ЭПОХИ МОДЕРНА .....	546
<i>М. В. Семиколенных.</i> МАКАРИЙ ПЕТРОВИЧ ОБ УСТРОЙСТВЕ И НАЗНАЧЕНИИ ДИСПУТОВ .....	549
<i>Л. В. Спиридонова, А. В. Курбанов.</i> УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ И МАТЕРИАЛЫ ДЛЯ ОБУЧЕНИЯ ЛИТЕРАТУРНОЙ КОМПОЗИЦИИ В СЛАВЯНО-ГРЕКО-ЛАТИНСКОЙ АКАДЕМИИ .....	552

<i>В. И. Спивак.</i> ЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В РОССИИ: ИСТОРИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ .....	554
<i>Л. Г. Тоноян.</i> ИДЕИ РЕФОРМИРОВАНИЯ ЛОГИКИ В РОССИИ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА .....	561
<i>А. В. Шевцов.</i> ЛОГИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ВИЛЬГЕЛЬМА ШУППЕ И ЕГО РЕЦЕПЦИЯ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ НАЧАЛА XX ВЕКА .....	565

## **МОДЕРН И КЛАССИКА РУССКОГО КИНЕМАТОГРАФА**

<i>А. В. Ильичев.</i> НЕОСУЩЕСТВЛЕННЫЙ ЗАМЫСЕЛ ФИЛЬМА С. М. ЭЙЗЕНШТЕЙНА О ПУШКИНЕ .....	570
<i>Т. М. до Египто.</i> НИЦШЕАНСКИЕ АЛЛЮЗИИ В КИНЕМАТОГРАФЕ С. М. ЭЙЗЕНШТЕЙНА .....	574
<i>С. Б. Веселова.</i> ДЕВЫ МОДЕРНА: СИЛЬНЫЕ МАСКИ ИЛИ СЛАБЫЕ ТЕЛА? (НАБРОСКИ К ИНТЕРЕСНОЙ ТЕМЕ) .....	577
<i>А. Н. Исаков.</i> ОБРАЗ ВОЙНЫ В СОВЕТСКОМ КИНЕМАТОГРАФЕ .....	578
<i>С. Б. Никонova.</i> РУССКИЙ ЛОГОС В КИНЕМАТОГРАФЕ. СЛОВО, ПЛОТЬ И ВРЕМЯ В ФИЛЬМАХ ТАРКОВСКОГО И СОКУРОВА .....	583
<i>А. М. Сидоров.</i> ПРАВОСЛАВНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В КИНЕМАТОГРАФЕ ТАРКОВСКОГО .....	588
<i>А. А. Симицын.</i> СОЛЖЕНИЦЫН <i>CONTRA</i> ТАРКОВСКИЙ: СПОР О РУССКОМ ЛОГОСЕ, МОДЕРНИЗАЦИИ ИСТОРИИ И ПРИНЦИПАХ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ИЗОБРАЖЕНИЯ ПРОШЛОГО .....	593
<i>О. И. Ставцева.</i> ИЗОБРАЖЕНИЕ ПЕРЕЛОМА ВРЕМЕНИ В ПОЗДНЕСОВЕТСКОМ КИНЕМАТОГРАФЕ (НА ПРИМЕРЕ ФИЛЬМОВ СОКУРОВА «ОДИНОКИЙ ГОЛОС ЧЕЛОВЕКА» И МЕСХИЕВА «ЦИНИКИ») .....	613
<i>С. В. Лагутин.</i> ЗНАЧЕНИЕ НЕСНЯТОГО КИНОФИЛЬМА .....	619
<i>Е. С. Некрасова.</i> ЮРИЙ И АЛЕКСЕЙ ГЕРМАНЫ. НОВЫЙ ЧЕЛОВЕК В РУССКОМ СОВЕТСКОМ КОСМОСЕ. РОЖДЕНИЕ И ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ КОНСТРУКТА .....	621
<i>А. К. Новикова.</i> РЕПРЕЗЕНТАТИВНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ЖАНРА ФИЛЬМ-ОПЕРА: СПЕЦИФИКА СИНТЕЗА КАК ПРОЯВЛЕНИЕ ГРАНИЦ МОДЕРНА .....	623

## **ИСТОРИЯ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ И ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

<i>В. В. Андреева.</i> АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРОВИЧ ГРОМОВ: ЖИЗНЬ УЧЕНОГО В ЭПОХУ ПЕРЕМЕН .....	628
--	-----

<i>Д. А. Баринов.</i> СТУДЕНЧЕСКИЙ ПРОТЕСТ 1887 г.: СВЯЗИ С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО И КАЗАНСКОГО УНИВЕРСИТЕТОВ .....	632
<i>Н. И. Безлепкин.</i> ФИЛОСОФИЯ В АКАДЕМИЧЕСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ .....	635
<i>А. Ф. Буслаев.</i> ПРОФ. Ф. Ф. СИДОНСКИЙ И «УЗКИЕ ВРАТА» ЦЕНЗУРЫ .....	638
<i>Д. В. Боднарчук.</i> ИСТОРИКИ ПЕТРОГРАДСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ: СУДЬБЫ ПОСЛЕ 1917 ГОДА .....	639
<i>Е. П. Емельянов.</i> КАКУЮ ИСТОРИЮ УЧИТЬ СОВЕТСКИМ ШКОЛЬНИКАМ? СОВЕЩАНИЕ НАУЧНО-ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ СЕКЦИИ ГУСА 24 МАРТА 1926 г. ....	643
<i>А. В. Зацепин.</i> К ВОПРОСУ О ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ К. Д. УШИНСКОГО .....	646
<i>А. В. Малинов.</i> ИЗ ИСТОРИИ ПРЕПОДАВАНИЯ МЕТОДОЛОГИИ НАУКИ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ .....	648
<i>Е. Ю. Машукова.</i> ФИЛОСОФИЯ ПОД ЗАПРЕТОМ (К ВОПРОСУ О РАЗВИТИИ ФИЛОСОФСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В РОССИИ) .....	652
<i>И. П. Потехина.</i> ЧТО ЗНАЛИ О СРЕДНЕВЕКОВОМ ПАПСТВЕ В ПЕТЕРБУРГСКОМ — ПЕТРОГРАДСКОМ — ЛЕНИНГРАДСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ? .....	655
<i>Е. С. Протанская.</i> О ЦЕННОСТИ ПЕДАГОГИЧЕСКОГО ОПЫТА РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА ЭПОХИ МОДЕРНА .....	661
<i>И. Б. Романенко.</i> ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ ПРИНЦИПЫ В ФИЛОСОФИИ В. В. РОЗАНОВА .....	663
<i>Е. А. Ростовцев.</i> САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ — ЛЕНИНГРАДСКАЯ ИСТОРИЧЕСКАЯ ШКОЛА (1917–1934): СОВРЕМЕННАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ И АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ .....	665
<i>И. В. Сидорчук.</i> «РУССКИЙ» КОНФЛИКТ В «НЕМЕЦКОМ» УНИВЕРСИТЕТЕ: 1911 г. В ЮРЬЕВЕ .....	670
<i>Д. А. Сосницкий.</i> ЦИФРОВОЙ ПОВОРОТ В ПРОСОПОГРАФИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ .....	674
<i>И. Л. Тихонов.</i> СТАНОВЛЕНИЕ АРХЕОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ПЕТРОГРАДЕ (1918–1925) .....	679

## **РОССИЙСКО-ПОЛЬСКИЙ НАУЧНЫЙ КРУГЛЫЙ СТОЛ**

### **ПОЛЬСКО-РУССКИЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЫ**

#### **В РУССКОЙ И ПОЛЬСКОЙ КУЛЬТУРЕ.**

#### **К 160-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ Ф. Ф. ЗЕЛИНСКОГО (1859–1944)**

#### **И 90-ЛЕТИЮ СО ДНЯ СМЕРТИ И. А. БОДУЭН-ДЕ КУРТЕНЭ (1845–1929)**

<i>A. Wadas.</i> THE SEED OF ANTIQUITY AND THE EBB AND FLOW OF WISDOM. TADEUSZ ZIELINSKI AND SHAKESPEARE .....	684
--	-----

<i>B. Sobito.</i> TADEUSZ ZIELINSKI (1859–1944) AND HIS CONTACTS WITH CRACOW SCHOLARS .....	686
<i>Б. К. Двинянинов.</i> ГЕРМЕТИЧЕСКИЕ ШТУДИИ Ф. Ф. ЗЕЛИНСКОГО .....	688
<i>В. М. Дианова.</i> ПОГРАНИЧЬЕ В СУДЬБЕ И ТВОРЧЕСТВЕ МАРИАНА ЗДЗЕХОВСКОГО .....	689
<i>К. Дуда.</i> ЯН НЕЦИСЛАВ БОДУЭН ДЕ КУРТЕНЭ О ГАЛИЦКОЙ ФАЛЬШИ И СОБСТВЕННОМ БЫТИЕ В ПРАВДЕ .....	691

## ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

В издании представлены доклады участников Международной философской конференции «РУССКИЙ ЛОГОС — 2: МОДЕРН — ГРАНИЦЫ КОНТРОЛЯ», прошедшей 25–28 сентября 2019 г. (Санкт-Петербург) в Российском государственном педагогическом университете им. А. И. Герцена, Социологическом институте РАН, Русской Христианской Гуманитарной Академии, Институте русской литературы РАН (Пушкинский Дом), Санкт-Петербургском политехническом университете Петра Великого.

На конференции продолжена традиция предшествующего научного мероприятия «Русский логос: горизонты осмысления» (2017). Можно с удовлетворением утверждать, что продолжает складываться и творчески сотрудничать международный коллектив ученых, объединенных интересом к наследию и современному состоянию русской философской и гуманитарной мысли. Особенность конференции «РУССКИЙ ЛОГОС — 2: МОДЕРН — ГРАНИЦЫ КОНТРОЛЯ» состоит в развитии внимания к недостаточно исследованным или трудно определяемым позициям.

Это представлено, во-первых, в преимущественном внимании к конкретным в большинстве своем лишь фрагментарно изученным идеям и их интерпретациям — движении *не* от идеологии к источнику или произведению, а *от* конкретного смысла к актуальному диалогу идей. Исследования ориентированы на *пристальное* чтение исторических и современных концепций: действительные события мысли побуждают к корректировке устоявшихся положений и точек зрения.

Во-вторых, во многих материалах показано трудно определимое сходство идей, выявляемое во множественности отдельных и особенных позиций, что дает возможность представлять горизонт и границы внутреннего — если угодно, имманентного *контроля* и личной ответственности субъектов рефлексии.

В-третьих, особо значим осуществленный во многих публикациях взгляд на исторические события (революции, войны, эмиграция, исто-



рические периоды, парадигмы и идео-логики мысли) в их актуальном для современности прочтении и понимании, что способствует выявлению константных позиций рефлексии и жизнестроения. Так в объемном поле современного философского знания осуществляется мониторинг актуальных для философии и гуманитарных наук вопросов и ответов.

Материалы сборника открываются пленарными докладами и далее распределены по тематике секций.

1. Русская религиозно-философская мысль конца XIX — начала XX веков — консерватизм или модерн?

2. Русский модерн, его культурные и идеологические импликации: от советской эпохи к современности.

3. Модерн и общественно-политическая мысль в России.

4. Разноголосица русского логоса: русский модерн и религиозное сознание.

5. Парадоксы русского логоса: модерн — авангард — традиция.

6. Русский марксизм: между теорией и практикой.

7. Искусство русского авангарда и философия — революция в мышлении или мысль о невозможном.

8. Литература и искусство русского модерна.

9. Античный праксис и русский логос: от истоков — к модерну.

10. Русская логическая мысль и модерн.

11. Модерн и классика русского кинематографа

12. История высшей школы и философское образование в России: история и современность

13. Российско-польский научный «круглый стол». Польско-русские интеллектуалы в русской и польской культуре. К 140-летию со дня рождения Ф. Ф. Зелинского (1859–1944) и 90-летию со дня смерти И. А. Бодуэна де Куртенэ (1845–1929).

В конференции приняли участие исследователи в различных областях философского и гуманитарного знания. Связующим центром при подготовке и публикации материалов был *модерн* в его смысловом и историческом понимании. Соответственно, *границы контроля* соотнесены с темами институализации философии, неопределенности и парадоксальности знания, политической и идеологической ангажированности, экзистенциальной укорененности мысли модерна. Осуществлен диалог идей и поколений — стремление находить целостность и единство во всей множественности взглядов. Представлены различные методологические направления, философские дисциплины и традиции, исследующие полифонию русского логоса.

Сформулировать темы конференции позволили предшествующие семинары и «круглые столы», где обсуждались проблемы актуальной рефлексии, стратегии утверждения мысли и существования, актуальные

рецепции русской философии, темы свидетельства и ответственности философа. Возможные ответы в той или иной степени представляют отклики на современную ситуацию. Необходимо представить конструктивные пути выхода из «зоны контроля» модерна и «постмодернистского релятивизма» к утверждению мысли и существования. Другое дело, что интерпретация должна быть творческой и утверждающей, доводя до предельной ясности сложность темы и создавая *набросок* подлинного существования. Нужна актуальная *философия события*, где символическое и предметное могут быть топологически соотнесены в едином усилии понимания.

Время требует ответственного мыслителя-диагноста.

Прагматический смысл конференции — в создании диалога по поводу актуальных проблем русского логоса. Материалы сборника представляют интерес для специалистов по философии, филологии, истории, литературоведения, искусствознания, логики, социологии, политологии, психологии и всех, кто интересуется современным творческим состоянием отечественной мысли.

С благодарностью участникам предыдущей конференции Русский логос: горизонты осмысления» хотим сказать, что руководством РФФИ она была признана лучшей философской конференцией 2017 г. Информация представлена в публикациях «Русский логос: горизонты осмысления (обзор международной конференции) // Вопросы философии. 2018. № 8. С. 199–207; «Международная философская конференция «Русский логос: горизонты осмысления» (Санкт-Петербург, 25–28 сентября 2017 г.) // Вестник РФФИ. Гуманитарные и общественные науки. № 1 (90). Январь — март 2018. С. 191–197.

Хотим выразить признательность отечественным и зарубежным исследователям, принявшим участие в конференции «РУССКИЙ ЛОГОС — 2: МОДЕРН — ГРАНИЦЫ КОНТРОЛЯ» и представившим материалы к публикации.

*А. А. Грякалов*  
*Председатель Программного комитета конференции,*  
*доктор философских наук, профессор*

---

## **ПЛЕНАРНЫЕ ДОКЛАДЫ**

---

**АЛЕКСЕЙ АЛЕКСЕЕВИЧ ГРЯКАЛОВ / Alexey Griakalov**

Доктор философских наук, профессор  
Российский государственный педагогический университет  
им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург) /  
Herzen State Pedagogical University of Russia (St. Petersburg)  
alexalgr@mail.ru

## **РУССКИЙ ЛОГОС: ИДЕО-ЛОГИКИ И СОБЫТИЯ<sup>1</sup>**

### **Russian Logos: Ideo-logics and Events**

*Keywords:* real, reflection, indefinite, topos, event, writing, structuralism, phenomenology, life-building.

*Abstract:* The article provides a critical analyze of “inertial thinking” in Russian tradition. The correlation of positions and the structural kinship of reflection, creativity and existence are updated. Particular attention is paid to the over-contradictory positions where structurally based meanings. The significance of aesthetic experience for the design of philosophical reflection is shown.

*Ключевые слова:* реальное, рефлексия, неопределенное, топос, событие, письмо, структурализм, феноменология, жизнестроение.

Идео-логики при всем различии наследуют общую стратегию установлений правоты: существует будто бы навсегда устоявшийся порядок измерений, как правило, определенный в бинарных позициях. Действуют словно бы вовсе над-исторические конструкции мысли («славяно-филы/западники», «консерваторы/либералы») в догматизированной неизменности, хотя они историчны — со-временны, соответственно, требуют корректировки. И хотя, конечно, нужно иметь в виду, что в реальной истории понятий все современные *измы* образованы напряжением между опытом (обобщенным в них наличным бытием) и ожиданием (проектом будущего) — «измы» являются индикаторами истории понятий (Р. Козеллек), для мысли существенно не попадать в плен

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РФФИ № 19-011-00899а «Деструкции (пост)современности и топологическая субъективность: утверждение субъекта-свидетеля».

к прошлому-как-современному и современному-как-прошлому. Писатель-мыслитель Сигизмунд Кржижановский предупреждал: не следует быть избыточно со-временным. В собственной инерционности во многом остается и «внешне-европейское» сознание: «Достоевский, но в меру» (Томас Манн), хотя особенно ценны актуальные выходы современных авторов в «русский миръ» (Рене Жирар, Жан Старобинский, Ален Бадью, Джорджо Агамбен).

В критике *инерционности* уже не нужно вести речь о вполне осознанной коррекции оппозиций, о чем писали Николай Федоров, Василий Розанов, Василий Зеньковский, Владимир Вейдле («...все яды Запада вошли в нас», «Россия поддается телом, но душой не поддается»). Тем более, речь не должна сводиться к тем или иным дериватам инерционного сознания («Россия как подсознание Запада», «Гегель как судьба России» и т. п.). Спрашивая, нужно вспомнить об общих бедах: в Европе — *нигилизм*, в России — *немоць* (В. В. Розанов).

Необходим субъект-свидетель со способностью проникновения в *трудное* — проблемное и неопределенное — с утверждающей силой в мысли и в действии («Неговоримое вдруг обретает голос»). Во всех идеях, образах и смысловых фигурах такое смысловое пространство выстраивается *над* и *под* идео-логикой. На этом фоне зарождается событие, вызывающее к проблематизации сложных содержательных позиций и состояний, причем событие в своих истоках выступает как исходная энергема того, что может состояться и быть понимаемым. Модус события — *проблематическое* (Жиль Делез), а конкретное исполнение всегда про-исходяще — после очередного исполнения обращено к энергийному истоку. Следовательно, в центре ризомирующей множественности должны быть *структурное* сходство и родство проблематизируемых позиций.

Конструктивными оказываются именно те, где происходит *как бы* обнуление замыслов и смыслов — такова, к примеру, эстетика события Андрея Платонова, где устойчивыми остаются только *место* действия и вызывающая к пониманию энергия *жизни* («Река Потудань»): война стирает не только *всю* казавшуюся прежде устойчивой традицию, но и новую проективную идео-логику. Настоящее и будущее оказываются в смысловой неопределенности и экзистенциальной пустоте. Смещена любая идео-логическая программность, где инерционно стремятся продолжить действие утрачивающие силу мифологемы и архетипы: энергия жизненного истока утрачена. Оказывается устойчивой только расположенность существования — расстроенное, но все-таки пригодное для жизни/смерти пространство. Все имевшиеся ответы оказываются под вопросом: о наличном ближайшем — *настоящем* — невозможно подлинно свидетельствовать не только от бессилья насельников места, но еще в большей степени от того, *что в-нутри* существования не оста-

ется больше такого, что можно было бы свидетельствующе *утверждать*. Стихия жизни опустошена стихией немощи и утраты. Но это опустошение — одновременно же исток утверждения: неопределенное и во многом неведомое, близкое к *обнулению* («...Земля будет рожать все сначала, и лишь те существа, которые никогда не жили» — Андрей Платонов) — *утрата смысла жизни, безлюбивость, одиночество, смерть, забвение, неясная надежда* — существуют. Требуя жестов признания, любовных слов и утверждающих жизнь поименований-смыслов. Соответственно, необходим *субъект-свидетель* — возможны как позитивно-доверительное, так и негативно-критическое исполнение и наполнение фигур рефлексирующих персонажей. Появляются не только персоны-фигуры (*Иван Ильич* у Толстого; *Великий Инквизитор, Свидетель (Николай Ставрогин), Хромоножка* в творчестве Достоевского, *Собиратель щелей* у Сигизмунда Кржижановского), но и свидетельствующий дискурс (*колебание письма* Розанова, *антиномика* Флоренского, *логика воображения* у А. Н. Васильева, *космистская идея — над славянофилами и западниками* у Н. Ф. Федорова). Создаются никогда ранее не бывшие, но вполне телесно представляющие существа, выражающие радикальную нехватку сущего — воображаемые фигуры-фантомы *телесности* и *плоти*: существа *иных* миров еще не вполне осознанно бунтуют против неисполнения жизни, уже не подчиненной исходному замыслу, но действительно представляющей в событиях-смыслах. Герои произведения Валерия Брюсова «Республика Южного Креста» преданы разрушительной *мании противоречия* (*mania contradictia*) — правила, предписания и поведение подвержены радикальному самоуничтожению. Отмеченное сходство позиций обращает внимание к структурному родству над-идео-логических законов мысли и существования.

Создание соответствующей ауры-рефлексии побуждает к *событию-письму*.

Особенность и утверждающий смысл письма в том состоит, что его посредством мысль проникает в *другое и иное* жизненное и смысловое пространство. Инерции объяснений становится недостаточно. Соответственно, нужно найти идею человека, способного свидетельствовать, что такие силы *есть* — жест утверждения в «самом действии»: есть места действия-единодушия, когда, говоря словами Н. Ф. Федорова, «умиротворение прошло во всей *силе*». И чтобы умиротворение состоялось, самосохранение жизни, любовность-как-чувство и любовность-как-сила должны сойтись *внутри* одного события. Но сначала нужно «мысль почувствовать» (Ф. М. Достоевский).

Это не говорит о безмысленном переживании, говорит лишь о выходе за пределы сложившихся рубрикаций. И далее — не сводится к исполнению: «Когда весь человек счастья достигнет, то времени больше

не будет, потому что не надо <...> Время не предмет, а идея. Погаснет в уме» (Ф. М. Достоевский).

Речь может идти словно бы о прекращении времени: «*все время отдано делу, разрушающее время заменилось воссоздающим восстанавливающим делом*» (Н. Ф. Федоров) — разрушающее время это как раз временность-преходящесть инерционных идео-логических оппозиций. Для Федорова важно построение храма, но не менее важна мысль о совместном объединяющем усилении — мысль обращена к истоку события. И это может быть представлено как важнейшее в отечественной литературной и философской рефлексии: утверждаются смысловые и антропологические константы. Постройка храма *в один день* — дело, вызванное верой, но дело в свою очередь призывает на встречу мысль о родовой природе человека, где храм предстает как зримое свидетельство возможности и воплощения *дела*. Храм предстает именно как событие смысла, созданное словно бы против всеприсутствия времени — это исполненность, дающая возможность почувствовать «беспредельную силу» (Ф. М. Достоевский). Совсем не случайно, отметил Федоров, обыденный храм чаще всего называют *Снас*. Топологическая схема субъективности состоит из взаимопроникающих элементов образа, проекта и события. Это предопределяет формирование специфической логики, что дает возможность представлять фрагментарный мир не в той или иной идео-логике, а в топологическом событийном родстве. Именно *письмо* в его рефлексивном истолковании предстает как место встречи образа, проекта и события — соотнесены и сопоставлены религиозные идеи и проективная мысль, образы и идеи философии, естественнонаучные взгляды, проза и поэзия, вопросы гелиофизики, аэроионизации и овладения временем — «всякая литература *проективна*» (Н. Ф. Федоров). Даже апокрифический *Китоврас*, наряду с *Единорогом*, *Сирином*, *Алконостом* и персонажами славянского бестиария представляют сверхъестественного вещего человека, способного к предсказаниям и прозрениям (А. Г. Гачева). При этом прогностика может быть как в возвышенной архаизированной образности, так и в выходящем за пределы оппозиций над-противоречивом дискурсе: рождаются и действуют смысловые конструкции, в которых дан набросок архитектоники настоящего и возможного будущего мироустройства — *власть, коллективная телесность, апокалиптика времени* (В. В. Розанов), *котлован* (Андрей Платонов), *лагерь* (Варлам Шаламов).

Благодаря открытиям в предельных опытах жизни и творчества, возможна *сборка* рассыпающегося субъекта. Следовательно, для понимания таких событий мысли и существования совершенно неудовлетворительны инерционные программы догматизированных *ответов*.

Но именно тут сохранен и восстанавливается человек, что возможно только *в-месте*, обжитом, названном и понимаемом. Преодолевается

болезнь безобразности и разделения — именно стремление занять *центр* характеризует модерн. Напротив, в мысли космизма устранены «душевный атомизм» (П. А. Флоренский) и *немошь* (В. В. Розанов). Это подчеркнуто как характерная черта родства человека с миром природы — народное мироощущение, что отметил П. А. Флоренский в работе «Общечеловеческие корни идеализма». Велимир Хлебников стремился создать «общеазиатское сознание в песнях», а «будетлянин науки» Роман Jakobсон говорил о «единстве переживания и мысли», где «ясно рисовался единый фронт науки, искусства, литературы, богатый новыми, еще неизведанными ценностями будущего». Актуализирована соотносительность: Тынянов в творчестве Хлебникова определил предельное сближение науки и искусства («только то, что в науке имеет самодовлеющую ценность, то оказывается в искусстве резервуаром его энергии»). И во многом вслед открытиям отечественных филологов пражские структуралисты не рассматривали синхронию и диахронию как независимые позиции анализа, а Jakobсон подчеркивал, что наряду с существованием статических состояний, протяженных во времени, динамические состояния проявляются на уровне синхронии как взаимодействующая целостность.

Происходит *структуризация* общих идей и устремлений существования, творчества и рефлексии. Можно проиллюстрировать это на примере отношений *космизма*, *феноменологии* и *русского структурализма*. Так, обращаясь к истории знакомства Романа Jakobсона с идеями Гуссерля, чему способствовал Александр Койре, Элмар Холенштайн выделил главное: Jakobсон воспринял тему соотношения любых данностей на уровне горизонта данностей и на уровне сохранения связей *данностей* с определенным *структурным* типом. Следует напомнить, что Густав Шпет определял эстетику как «формальную онтологию». А Jakobсон никогда не отказывался от установки, которую Гуссерль называл натуралистической, и это дает возможность сопоставить ее с органическим взглядом на язык и структуру и соотнести с лингво-органическим пониманием *месторазвития* и *персонологии*.

Тут не только *след* русского формализма, где поэтический язык («замысловатый язык — это умный язык») понят в феноменологическом смысле, но и строй русской мысли, что укоренен в языковое пространство и в органику мысли и существования («общеазиатское сознание в песнях»). Такое понимание пространства языка, подчеркнет Патрик Серии, обладает органической онтологической подкладкой — можно даже говорить о номогенетической целесобразности как свойстве живого. И синтез неокантианства, философии жизни, феноменологии и структурализма свидетельствует о жизненности синтетической и органической линий в гуманитарном знании. Можно говорить о взаимной обращенности — *стяженности* — внимания к натуралистической установке в исследо-



вании взаимосвязи между первичным осознанием и теоретическим размышлением. Тут основной нерв проблемы не только отношений феноменологии и структурализма, но перспектив рефлексии, где аспект объективной идеальности (или, точнее, аспект всеобщности и значения) практически полностью совпадает с аспектом жизненного переживания (Патрик Флак).

И здесь важный пункт вопроса о русской науке и спектре возможных ответствований. Мысль Н. С. Автономовой о *русской науке* значима не только для анализа истории и логики структурализма — намечен продуктивный ход к особому пониманию отечественных идей. Сторонники структуралистской науки, обоснованно ведет речь Н. С. Автономова, не отвергают, напротив — включают, можно даже сказать, внедряют в свои теоретические построения *уместные* культурные смыслы и ценности — здесь все *за-одно* (Н. Я. Данилевский, Н. Н. Страхов, Ф. Достоевский, К. Леонтьев, В. Соловьев, Н. Федоров, В. Хлебников). Такая *славистика* призвана представлять «структурную целостность» — только в единстве есть неделимость, своеобразие и оригинальность «русского мира». Даже, добавим, есть место для мерцаний в родовом сознании «словам, живущим веком мотылька» в родстве со сказаниями орочей («я задумал построить общеазиатское сознание в песнях» — Велимир Хлебников). Русская традиция мысли пред-расположена к топологии и телеологизму, что позволяет выявить и утвердить доминантные константы рефлексии и жизнестроения.

#### **СВЯЩЕННИК ВЛАДИМИР ЗЕЛИНСКИЙ / Zelinsky Vladimir**

Настоятель прихода «Всех скорбящих радость» (Брешия, Италия) /  
Priest of the parish of "Joy of All Who Sorrow" (Brescia, Italy)  
vladimir.zelinsky@gmail.com

### **ЗНАНИЕ ЖИВОЕ И ЗНАНИЕ ТВЕРДОЕ: РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ И РУССКАЯ ЦЕРКОВЬ**

#### **The living knowledge and the solid knowledge Russian Religious Philosophy and the Russian Church**

*Keywords:* Russian Philosophy, "living knowledge", "solid knowledge", freedom, faith, Church.

*Abstract:* This article treats Russian Religious Philosophy, especially that of the beginning of the XX century, as a unique endeavor to create a humanistic "living knowledge" (expression of S. Frank) on the grounds of personal experience of God. This experience gives birth to the religious thought represented in Russia by the names

of outstanding thinkers such as Fr. Boulgakov, Fr. Florensky and others. In their thoughts, they wanted to be very Orthodox, faithful to the Church, but this was not always accepted by Orthodoxy founded on the “solid” knowledge of Tradition. The hidden conflict between the “living knowledge” and the “solid knowledge” reflects in itself the experience of the ancient Church and the modern experience that is always historical. The historical dimension of faith, almost absent in Orthodoxy, is to be discovered as one of the sources of the Revelation.

*Ключевые слова:* русская философия, «живое знание», «твердое знание», свобода, вера, Церковь.

В конце XV века молодой образованный грек Михаил Триволис, родившийся в одном из захолустных уголков Блистательной Порты, недавно покорившей Константинополь, добирается до Италии, справлявшей тогда праздник Возрождения. Гений и злодейство переплетены здесь в удивительных комбинациях: бессчетные шедевры пластического искусства словно образуют единую мозаику с искусством интриг и убийств. Триволис становится послушником в монастыре святого Марка под руководством гневно-пламенного Савонаролы, а после расправы с ним идет в секретари к знаменитому гуманисту Пико делла Мирандола. В 1506 году, достигнув зрелых 36 лет, он, отринув с ног своих прах Италии и тщету гуманизма, отправляется на Афон — служить Господу и богословской науке.

Приняв монашество с именем Максим, он так и прожил бы там жизнь, сочетая труды и молитвы, но тут далекой Московии потребовался переводчик с греческого для правки богослужебных книг. Пожилой монах, сославшись на возраст, ехать отказывается, в 1518 году игумен посылает туда 48-летнего Максима. Поезжай, говорит, года на три, научишь варваров-москвитов правильной службе и домой. В Москве афонского грека встречают как бы радушно, великий князь Василий Третий оказывает ему ласку, его почитают за знание древних, не ведомых здесь языков, но и таят подозрение: с Запада прибыл человек, с земель поврежденной веры. Максим принимается за работу, овладевает и русским и церковнославянским, но начав сверять оригиналы с церковными книгами, находит массу ошибок. К такой обиде он добавляет другую, горшую: не чувствует он себя своим в тамошнем православии, удивляется бездушному отправлению долгих уставных служб, не понимает благодатной пользы больших церковных имуществ. В ответ — суд по обвинению в порче веры и в ереси, подкрепленное, как водится, изменой, Максим здесь — турецкий подданный.

Затем смрадная келья с дымом в ледяном монастырском подвале, запрет на причастие на долгие годы. На закопченной стене углем Максим выводит сочиненный им акафист Святому Духу. Условия смягчаются лишь через 12 лет уже в другой тюрьме, под конец жизни перевод в Троице-Сергиеву Лавру, где он и умирает в 1556, дожив до 86 лет. До

конца дней Максим просит вернуть его на Афон. Митрополит Макарий отвечает ему: «Узы твои целую, но сделать ничего не могу». Да ведь как и отпустить? Вернется, так все «там» и расскажет.

Несмотря на свой строгий традиционализм, преподобный Максим Грек, борец с гуманизмом и брадобритием, становится на Руси посланцем веры, которая вводит в конфликт с закрытой религиозной системой Московского княжества. Наверху — «небо на земле», торжество православия, мир таинств, икон, догматов; внизу — плотная земля, заслонившая небо тяжелой, властной, обрядовой рутинной. Живая душа, ощутившая вкус Евангелия, не может с этим, для всех привычным разделением свыкнуться. Святость Максима не только в смиренном принятии тяжелой доли, в прославлении Духа Святого у креста своего, но и в пробуждении личности, в духовном стоянии и несмирившемся сердце. При всем бесконечном его различии с мыслителями XX века, он через века словно передаст им секрет своей веры, взыскующей свободы. Секрет состоял в том, что можно быть самим собой внутри установленного порядка вещей, оставаясь верным ему, работая ему и даже живя им, но в то же время осуществляя то, к чему призвал тебя Бог. Пройдет время, и подобное призвание столь по-разному заявит себя в вере, взыскующей разума, употребляя выражение Ансельма Кентерберийского, как оно заявило в вере, взыскующей правды, у преп. Максима. Выражение «религиозная философия», которым придется здесь пользоваться, хоть и не кажется мне «жареным льдом», но все же прилагательное спорит здесь с существительным и неясно, кто берет верх. Опыт веры, ищущей понимания себя самой, думаю, точнее.

Философия, религиозная или нет, рождается из инстинкта свободы, который, хоть и легко подавляется, изначально присущ человеку. Философия начинает свой путь, исходя из внутреннего события, которое, как правило, остается нераскрытым и описывается по-разному. Но оно будит разум и зовет к истоку движения мысли. «Мышление мыслит, если оно отвечает призывающему мыслить», — говорит Хайдеггер (Heidegger 1997). «В основе мысли, — говорит о. Сергей Булгаков, — лежит жизненный акт, свидетельствуемый живым образом мысли...» (Булгаков 1993). «Живой религиозный опыт как единственный законный способ познания догматов — так мне хотелось бы выразить общее стремление моей книги...» — начинает о. Павел свой знаменитый *Столт...* (Флоренский 1914). Призвание, жизненный акт, живой опыт — можно было бы многократно умножать описания того события, которое совершается в глубине личности мыслителя, образуя ствол ее или стержень. Но в случае с философией религиозной, с верой, ищущей себя описать и понять, нередко возникает противоречие между плодами мышления и установками самого мыслителя, как чада и служителя Церкви, хранящего ее предание.

Во всякой философии заложено стремление себя превзойти, уйти в недостижимое, дорациональное. Она стихийно религиозна. «Религиозная основа философствования есть факт, не подлежащий даже оспариванию, все равно сознается ли он ею или не сознается», — утверждает о. Сергей Булгаков в той же книге. «И в этом смысле история философия может быть показана и истолкована как ересиология». Однако ереси Булгаков находит лишь в рационализме «в применении к догматам», ссылаясь на немецкую классическую философию, но подозрение в ереси настаивает и его самого, как и почти всех его собратьев по философскому цеху. Упрек в рационализме легко заменяется на противоположный: обвинение в гнозисе, «прелести», слишком вольной, сеющей соблазн мистике, наконец в измене. Правильное богословие не может больше посылать еретиков в «мразные» кельи, оно просто отвергается, говоря: «не знаю вас, делающих беззаконие».

В чем состояло «беззаконие» Максима Грека в рамках наказавшей его системы? В том, что и в митрополичьих и великокняжеских палатах он оставался монахом с Афона, не до конца изгнанным из себя память об отвергнутой им, еретической, гуманистической Италии. «Флоренция — город прекраснейший», писал он из дымной монастырской камеры правверной Руси, победившей к тому времени нестяжателей и утвердившейся надолго, на века, в жестком иосифлянском типе духовности. Только в его рамках мог через столетие произойти раскол, вызванный даже не столько реформами Никона, сколько бесчеловечным и беспощадным способом их проведения, как и эсхатологичеким бунтом против этих реформ. Только в нем могло возникнуть — века спустя — другое разделение, ставшее на Руси классическим — интеллигенции и Церкви, и оба раскола существуют до сих пор. В этом недавнем расколе возник малый, но заметный слой людей, принадлежавших обоим станам и в силу двойного своего гражданства ни тем, ни другим не очень признанным. Линией разделения была проблема гуманизма, отвержение которого, начиная со времен Максима Грека, стало общим местом русской религиозной мысли, но само притязание ее на самостоятельность, «внесистемность» было незаконным отпрыском гуманистической культуры.

Какой гуманизм можно услышать в гимне о Софии о. Павла Флоренского? «София есть Великий Корень цело-купной твари... есть Ангел-Хранитель твари, идеальная личность мира... образуемое содержание Бога-Разума, психическое содержание Его...» — кажется, его речь переходит в пение, увлекая нас певучестью интонации, преданностью своему «непостижному виденью», грандиозностью панорамы... Здесь слышен голос разгоряченного религиозного открытия, которое хочет стать откровением, возвращенным на собственной независимой мысли. Эта новизна, по слову столь далекого от Флоренского Бердяева, способна сотворить что-то новое и для самого Бога, открыть Ему тайну

творчества, доверенную человеку. Но именно как откровение, живой, развивающийся опыт вторгается в строго очерченное догматическое пространство и останавливается у порога того знания, которое открыстализовалось в Церкви, в ее твердом незыблемом знании.

Павел Флоренский, священник, расстрелянный в 1937 году, на сегодняшний день самый читаемый и почитаемый православный мыслитель в Италии (предполагаю, что и не только в ней). Известность его, его видимое книжное присутствие превосходит, наверное, «коэффициент читаемости» всех русских мыслителей вместе взятых. Его труды легко найти во всех католических книжных магазинах. Переведено, кажется, все, что когда-либо выходило из-под его пера; не так давно могучий *Столл* целиком вышел в третьем переводе, *Письма из лагеря* стали чуть ли не бестселлером, а *Иконостас*, наверное, можно найти на полке у каждого второго-третьего католического клирика. Тот самый *Иконостас*, который набит как колчан со стрелами, нацеленными на возрожденческое искусство и на западные конфессии вообще. При этом читателя, который берет эту книгу, никак не беспокоит то, что и он оказывается под прицелом, с удовольствием вдыхает этот эзотерический аромат из сада православия, возможно, не совсем официально принятого, но творческого, таящегося, гениального. Казалось бы, Русская Церковь могла бы всем этим гордиться, но реакция ее выглядит всегда как «да, но...».

Меня нередко спрашивают: почему он, несомненный за веру мученик, до сих пор не канонизирован, когда другие, безвестные жертвы гонений, прославляются сотнями? А потому что православная Церковь не прославляет уникальность и гениальность, пусть даже и мучеников. Церковное прославление означало бы канонизацию и «флоренского православия», хоть и близкого к настоящему, но, в общем, несколько или даже совсем другого. «Русский Леонардо», «русский Паскаль», как любят называть о. Павла Флоренского, совсем не похож на безмолвно-го агнца и исповедника.

Георгий Федотов в его *Святых Древней Руси* не без ноты сожаления отмечает, что мы почти ничего не знаем о внутренней жизни этих святых (Федотов 1990). Но какой бы интенсивной ни была эта жизнь, дерзну предположить, не заглядывала она в себя, не заключала внутренний опыт в рефлексию, в многословие и многознание о своей сути. Может быть, потому что такое интеллектуальное свидетельство о *сокровенном сердце человека* (1 Пт. 3:4), делает сокровенного человека, внешним, видимым, почти публичным, рискующим угодить в гибельную гордыню. От своего мирского, разбирающегося с собой «я» (здесь оставим в стороне *Дневник* о. Иоанна Кронштадтского, который в какой-то мере был уже выражением «модерна»), они бежали в свои расклеванные солнцем или ледяные пустыни, подальше от людей, суеты, общения, шума, мятущейся мысли. Вся сложившаяся традиция православной святости —

достаточно почитать *Добротолюбие* — построена на отсечении того земного, которое в отличие от любви, «ищет своего», если перефразировать апостола Павла, а «свое» ищет самовыражения, т. е. неизбежно и самоутверждения в слове, идее, образе.

Какими типами святости прославлено Православие? Подвижничеством, мученичеством, страсотерпчеством, Христа ради юродством. В каждом из них мы видим жертву, аскезу, умаление своего «я». Есть, конечно, еще и святые князья и воины, канонизация которых увенчивает их политические и даже военные заслуги, есть и святые благоворители, но они всегда в меньшинстве. Большинство святых противопоставило свое молитвенное безмолвие безмолвному говорению мира, их подвиг — в отсечении греховной самости, насаждающей себя через речь. Заповеданные Христом «пост и молитва» — это не только смирение тела,ходящее до войны с ним, но и смирение мыслей, война с «помыслами», живущими по вольным своим законам. «Не попускай, Пречистая, воле моей совершаться, не угодна бо есть», говорится в одной из ежевечерних молитв и за ней легко почувствовать, что автору молитвы и стоящему за ним разуму Церкви неуютно и мысли, живущие по своей воле, не только греховные, но и любые, мирские, разлетающиеся как птицы. Хищные эти птицы уносят наше сердце, которое должно пребывать в Боге. Разве мышление, как бы ни следовало оно правилам благочестия, не выливается в бурное цветение нашей личности, которая прежде всего утверждает себя в том, что мыслит? Мысль изреченная погружает нас в мир общения. Общение становится философией.

«Философия, — говорит Иван Киреевский, — не есть основное убеждение, но мысленное развитие того отношения, которое существует между этим основным убеждением и современной образованностью».

Киреевский зовет к св. Отцам, но «современная образованность» («скорогибельная образованность», как говорит св. Игнатий Брянчанинов) вводит нас в мир как в текущее, бегущее время. При всем желании мыслителя примирить современность с укладом веры, ее традицией и молитвенной аскетикой они вовсе не находят лада друг с другом. Философия запрятанное где-то внутреннее событие делает событием внешним, чтобы разделить его с другими. Личная правда заявляет о себе в качестве дерзкого нравственного или богословского вызова. Конфликт нечасто выходит на поверхность, но иногда он доходит до ожесточения как при столкновении иерархии с преп. Максимом, у Льва Толстого с Церковью, или — куда более отдаленно — философских систем отцов Булгакова и Флоренского с богословской ортодоксией. Но и без видимого конфликта существует напряжение между религиозной философией и «положительной религией» — заимствую слово из *Чтений о Богочеловечестве* Соловьева, — которое существует в России от века и по сей день.

Религиозная философия рождается из того опыта, который стали называть экзистенциальным, пережитым в глубине существования, которому необходимо рассказать о себе. Внутреннее событие встречи с Богом выливается в посланничество. «С тех пор, как я стал христианином, — пишет Льюис в начале своей книге *Просто христианство*, — я считаю, что лучшая (может быть, единственная) услуга, которую я могу оказать моим неверующим спутникам по жизни, это объяснять и защищать верования, которые были общими почти для всех христиан во все времена». «Взыскуя разума», обретенная вера создает свое экзистенциальное «живое знание» (выражение Семена Франка по названию его книги), которое живет тем, что говорит о себе. Но часто оно отторгается твердым знанием, в котором утверждает себя Церковь. Вспомним решительное неприятие софиологии о. Сергия Булгакова в *Споре о Софии* Владимира Лосского, оттеснение Флоренского, Бердяева, Карсавина или *Пути русского богословия* о. Георгия Флоровского, эту столь яркую и талантливую историю болезни русской мысли. «Живое знание» Франка (и отчасти Г. Шпета) — это почти всегда религиозное инакомыслие, от Максима Грека до наших дней.

Такое знание, по словам Франка, вырабатывает «сверхнаучное интуитивное учение о мировоззрении, ... оно стоит в тесной родственной связи с религиозной мистикой» (Франк 1915). Она выступает от имени индивидуального «я», взыскующего истины, не той одной, которая уже обретаена, но и той, которая рождается в потоке опыта, в нем преобразуется, в нем обновляется. Религиозная философия — это всегда благочестивая форма «модерна»; усваивая наследие, доставшееся от предков, она уходит в «разномыслие», впадая в ту или иную ересь. Она начинает переводить неперебиваемое, выращивать исповедание на мысли, на своем видении, словно разгадывая тайну, *сокрытую от веков и родов* (Кол.1:26), которая вдруг являет себя во всей ошеломляющей, но всегда слишком личной ясности.

*Надлежит быть и разномыслиям*, — утверждает ап. Павел (1 Кор 11:19)... — *дабы открылись между вами искусные*. «Разномыслие» может стать способом иного свидетельства о неисчерпаемости истины или извлечением из неисчерпаемой тайны какой-то доселе неведомой ее частицы. Оно — в устах Павла — как дар, приносимый к жертвеннику, который переносится на престол и на нем освящается, чтобы внести свою лепту в богатство веры. Но кто может дать санкцию на подобное освящение? Чаще «твердое знание» не позволяет «живому» пересечь свои границы. Но попробуем найти возможное примирение между ними, обратившись к тому изумительному определению веры, которое мы находим в первом стихе 11 главы *Послания к Евреям*. Приведу его по-славянски: *Есть же вера, уповаемых извещение, вещей обличение невидимых*. Славянский текст не только самый емкий и не только точнее



всего передает греческий оригинал, но и обрастает собственным, внедренным в русский язык смыслом. Переводы на другие языки в данном случае кажутся скорее описательными. В славянской формуле соединяются вместе опыт, знание и то, что посылается Богом в ответ упованию. В этих словах проясняется событие веры как опыта, надежды, возвещения. Человек «извещается» о вещах, которых ищет, но они уже укоренены в нем, оставаясь невидимыми, неуслышанными. Весть силой интуиции языка становится вещностью; образует основу (ипостась) его надежды. И в надежде запечатлевается или *изображается* (Гал 4:19) лик Христа. Из упования-надежды выплавляется в знание, как твердое, догматическое, церковное, так и живое, личное, опытное, и тем самым не отделимое от истории, от ее движения в людях.

«Церковь развивается, то есть она постоянно приводит к своему сознанию вечную неисчерпаемую истину, которой она обладает» (Ф. Самарин). Однако «истина, — говорит С. Франк — не в тождестве вещей и представления о них, но в старом религиозном смысле конкретного постижения истинного бытия, от которого человек отошел и к которому он снова должен возвратиться и укорениться в нем». Постигание истинного бытия в себе, в «живом знании», повинуется призыву или извещению и даруется уповающим. «Живое знание» можно назвать «философской верой», отнюдь не в том смысле, который придавал ей Ясперс, но верой, пережитой в личной глубине и в общине, верой, разыскавшей своего разума и обретшей его. История в глазах вечности всегда предстает «модерном», поскольку историчен опыт, в котором созревает философская вера, тогда как церковное знание хранит застывшее время, то, как Бог открывал Себя нашим предкам и теперь «до нас положено» на века. Но вдруг просыпается вопрос: как — в каких образах, формулах, опытах — Он открыл Себя нам сто лет назад, открывает сегодня, откроет завтра? Так начинается история «философской веры», совершающей открытия, которые с точки зрения веры церковной могут показаться нежеланными гостями в доме, построенном на камне чеканных определений и незыблемых достоверностей. Скрытый или явный конфликт двух знаний, если не двух вер, двух глубин опыта, заявляет о себе чаще всего на переломных моментах истории.

Сейчас он переживается, пожалкуй, острее, но иначе. И потому осмысление модернизма становится актуальным во времени, которое досталось нам. Хотя в России сейчас и нет оригинальных мыслителей масштаба Флоренского, Булгакова, Франка, старый конфликт предстает еще резче и непримиримей. Суть его можно передать так: требование сохранить то, что получили в наследство и необходимость осмыслить то, что обретаем сегодня. Спор продолжается. Все это прячется за видимостью борьбы православных либералов и православных консерваторов, что лишь отдаленно отражает суть спора, который — это важно



понять, здесь еще раз сошлюсь на Хайдеггера — разверзается в самой истине. Не только в людях дело, а в споре неизменно хранящегося наследия с постоянно обновляющимся, историческим опытом человека, во всякую эпоху встречающего Бога заново и по-своему созидającego пространство этой встречи. Так, вызов экуменизма, поиск адекватного языка, древность молитв, неизменность обрядов — все это лежит на поверхности и вызывает разномыслия, но за ними открывается область, в которую мы редко заглядываем. Мы боимся тревожить ее вопросами, касающимися «жизненного акта», связующего нас с Богом, и тех форм и формул этой связи, которые предлагаются нам традицией. Это жизненное начало может внезапно вырваться наружу и взбунтоваться. Таким бунтом было обновленчество в 20-е годы, который при всем моральном его уродстве отнюдь не мудро рассматривать лишь в криминально-политических терминах. Издалека мы слышим подземные раскаты другого бунта, от которого не спасут охранительные преграды. Его можно обуздать не запретом, но пониманием того, что он созревает всегда в данной нам истории и по-своему предопределен ею.

Православие живет покаянием, но не часто заглядывает в историю, которую по-своему терпит. Оно немного может сказать о ней, кроме того, что «время близко» и конец света «уже при дверях». И хотя наше незыблемое Предание любит определять себя (устами столь «классических» богословов, как отцы Станилое, Мейендорф, Флоровский) как путь Святого Духа во времени, наше время как будто остается в первых веках. Дух живет там в оставленных Им следах: определениях, обрядах, канонах, богослужебных формах. Словно весь последовавший за теми веками поток веков не принес никакого нового знания о Боге, не создал нового философского свидетельства о Духе. И потому спор разверзается в самой истине, открытой Духом Святым, и приоткрываемой Богом в историчности нашего существования.

Итого или завет русской религиозной философии — не «достоянье доцентов» (Блок) и их диссертаций, но возврат к тому живому знанию Бога, которое возвещает о себе через время и приводит нас ко встрече со знанием вечным. Здесь может родиться внутренний стимул философии будущего, которая найдет язык, чтобы говорить о Боге в сегодняшнем-завтрашнем мире, где человек оказывается под угрозой уничтожения (со стороны глобализации, манипуляции половыми клетками, власти техники, искусственного интеллекта и т. п.), угрозой, подступающей к нему извне и изнутри. Живое знание не станет знанием-силой, но может стать знанием-приглашением, знанием-зовом, знанием-пробуждением, знанием-ловцом жемчужин, спрятавшихся в своих раковинах.

*В доме Отца Моего обителей много* (Ин 14:2), — говорит Христос, и нет ли среди них той, которая хранит в себе искру, тайну, зерна вольного знания?

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Булгаков С. Н. (1993) «Трагедия философии». Булгаков С. Н. *Сочинения в 2-х тт.* Т. 1. М.: Наука. С. 309–518.
- Синицына Н. (2008) *Максим Грек*. М.: Молодая гвардия.
- Флоренский П., свящ. (1914) *Столы и утверждение истины*. М.: Путь.
- Федотов Г. (1990) *Святые Древней Руси*. М.: Московский рабочий.
- Флоровский Г. (1998) *Пути русского богословия*. Париж: YMCA-PRESS.
- Льюис К. (1990) *Просто христианство*. Чикаго: SYR.
- Франк С. Л. (1915) *Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания*. Пг.: Тип. Р. Г. Шредера.
- Хайдеггер М. (2007) *Что зовется мышлением?* М.: Академический проект.
- Ясперс К. (1994) «Философская вера». Ясперс К. *Цель и назначение истории*. М.: Политиздат. С. 418–508.
- Heidegger M. (1997) *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

### **АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРОВИЧ ЕРМИЧЕВ / Aleksandr Ermichev**

Доктор философских наук, профессор

Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург) /

Russian Christian Academy of Humanities (St. Petersburg)

7723516@gmail.com

## **ДОМИНАНТЫ «ЗОЛОТОГО ВЕКА» РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**

### **The dominants idea of the “Golden age” of Russian Philosophy**

*Keywords:* dominant idea, religious ontologism, social activism, Slavophilia, Westernism, raznochintsy, revolutionary narodnik movement, world as creativity, Russian spiritual renaissance, Russian Marxism, unclassical philosophy, lyubomudriye.

*Abstract:* Overriding the social and cultural dualism introduced into the Russian life by the reforms Peter the Great has become an extra-theoretical directive or dominant idea for the native thought. Whereas in 1830–40s it was recognized in the forms of religious ontologism and social activism, in 1870–80s it became being promoted as a concept of the world as creativity with the human as its subject. It was an effect of these two dominant ideas reflecting the dramatic course of the history of XIX century that ensured the rapid progress of Russian philosophy from the first steps by the lyubomudry up to its noontide in the first two decades of XX century.

*Ключевые слова:* доминанта, религиозный онтологизм, социальный активизм, славянофильство, западничество, разночинец, революционное народничество, мир как творчество, русский духовный ренессанс, русский марксизм, неклассическая философия, любомудрие.

1. Позвольте для начала два пояснения относительно названия предложенного материала.

Пояснение первое — о доминанте. Корабли философии, философы не ходят в одиночном плавании. Все мыслители идут вместе, но не строгой эскадрой, а вразброд и скопом, повинувшись дотеоретическим ветрам — для каждого по своим, а вместе «духом эпохи», который по своему преломляется в каждом из мыслителей. Дух эпохи образует доминанту философии, ту силу, которая действует на все паруса, гоня их в одном направлении, хотя бы корабли шли разными курсами.

Пояснение второе — о «золотом веке». От осени — зимы 1922 г. отсчитайте сто лет назад, к первому заседанию «любомудров» и вы получите «золотой век» нашей национальной мысли, нашей философии. За время трех-четырёх демографических поколений, — а ведь можно считать и за время жизни одного человека, который, допустим, родился в 1822 г., а скончался где-либо в начале XX в. — русская мысль шагнула от первого робкого пожелания осмыслить русскую историю к высокому качеству творчества Аскольдова, Бердяева, Богданова, Гессена, Ильина, Карсавина, Лосского, Степуна, Струве, Флоренского, Флоровского, Франка, Эрн и Яковенко. Кто знает, если бы не народное возмущение 1917–1922 гг., то обучаться философии европейцы ездили бы в Москву и Петербург. Вот — золотой век русской философии. Он более не повторится!

2. Приняв самое активное политическое участие в европейском мироустройстве начала XIX в., мы осознали себя частью Европы, европейской нацией. Но рожденная в эти годы культура окончательно подтвердила существование социально-культурного дуализма, введенного в русскую жизнь реформами Петра Великого. Им была прервана органика допетровской России, но он стал фундаментальным основанием России императорской, проявляя себя во всех сферах русского социума, раскаляясь до антогонизма и антиномизма, разрешаясь в революционном движении от А. Н. Радищева до Великого Октября.

Дуализм стал проклятием и благословением нашей жизни. Проклятием потому, что он определил нашу историю такой, какой она была (см. П. Я. Чаадаева) и потому же благословением (см. А. С. Пушкина) ибо определила ни на что непохожесть нашего лица.

Образованные классы, создатели культуры имели дело с народом как с *другим* и самоутверждались в европейской по форме культуре русским дуализмом, чем и выявляли особенности национального содержания. У нас присутствует чувство вины перед другим. У нас — больная совесть. Совесть понуждает нас к действию во имя ближнего. Мы — европейцы, но не такие, как прочие европейцы. Мы — невротики. «Я взглянул окрест меня — душа моя страданиями человечества уязвлена стала».

3. Именно потому, что мы были младшими европейцами, именно потому, что мы невротики, мы восприняли европейскую философию и критически и восторженно. Критически — когда лишили ее автономности и перевели на должность связного между религией и жизнью. Восторженно — когда лишили ее автономности, приняв ее за руководство к социальному действию; допустим, заставив Гегеля отвечать за нелепости истории и жалкую судьбу Макара Девушкина. В таком восприятии у нас сложилась славянофильская мысль, базированная на религиозном онтологизме и западническая, основанная на социальном активизме и проективизме. С ними и меж них возростала социально-христианская мысль, за столетие доросшая до статуса центральной идеи русского духовного ренессанса.

Такова первая доминанта «золотого века» — стремление к жизни не по лжи и, значит, превращение философской истины в действительность (западники), желание сделать христианство скрепой, раствором жизни (славянофилы). И это означало — стереть дуализм народа и образованных классов. Наша философия изначально определилась обращенной к народу, обращенной к труду, истории и Богу. И прикровенный дуализм четко обозначил себя, во-первых, интенцией на изменение социальной среды и, во-вторых, на воспитание творческого самосознания. «Вехи» назвали эту антитезу важнейшей в истории русского самосознания. Этой антитезой определились следующие шаги ее представителей. У славянофилов цель — оцерковление культуры, воспитание самосознания; цель бесконечно далекая от завершения; какими бы не были трудности и срывы — цель далека и ясна; работай! Не разочаровывайся! У западника цель — изменение социально-политического и экономического строя, близкая, возможная к осуществлению. Она близка и понятна — «вчерашний день в часу шестом, зашел я на Сенную...» и потому очевидно главная. И понятная цель определяет понятную философию — не «особенных слов и выражений» (Н. А. Добролюбов), доступную любому мало-мальски разумному человеку. Желая победить «свинцовые мерзости жизни» нетерпеливо ожидая перемен — «мы хотим перемен!» — мы сворачиваем с философской тропы в сциентизм, который, наконец-то, открыл нам человека естественного, натурального, во весь свой антропологический рост.

К этому времени подрос разночинец со своими дотеоретическими ощущениями жизни, которые заставили его выбирать лучшую философию, способную удовлетворить смутно и настойчиво чаемое. Разночинец придумал фаланстер, Базарова, «Антропологический принцип в философии» и «Реалистов».

Велико и незабываемо шестидесятничество — прямой наследник «одействования» истины идеалистов сороковых годов! Конечно, у их предков путь от философии до жизни был очень долгим, а у нас он короче воробьиного носа — от желудка до мозга. Да здравствует Бюхнер,

Фогт и Мошотт! Зато какая свобода! Бей направо и налево; что крепко, то и останется. Следуй природе, а не идеалам.

Нет, невозможно не признать освобождающего действия материализма шестидесятых годов. Под их влиянием расцвело передвижничество и «Могучая кучка». На перекрестье с Герценом стал реальностью революционный русский социализм. Спустившись с небес на землю, разменяв идеализм на материализм, философия включилась в революционное дело!

4. Другая доминанта «золотого века» возникла в последней трети XIX в., когда разгулялось революционное народничество, а вместе с ним и идейное ему противостояние — от антинигилистических романов до «Московских ведомостей» и В. С. Соловьева.

Даже в шестидесятые годы торжествующие материализм и нигилизм не могли одолеть П. Д. Юркевича и встретили противников из своих же, «красных» рядов. Первым из них был П. Л. Лавров: человек, — учил он, — не только и не столько природа, сколько знание и идеалы. Их носитель — критически мыслящая личность творит историю и даже весь мир, в котором она живет — мир знаний, которым она может спокойно ограничиться, не беспокоя себя метафизикой. «Исторические письма» воспитывали революционеров, тех, кто творил действительность от имени идеала, отсутствующего в ней.

Ту же идею еще основательнее разрабатывала религиозная философия, знавшая о человеке как соратнике у Бога в деле улучшения мироустройства. В. С. Соловьев говорит о мире как о Богочеловеческом процессе. Его друг Л. М. Лопатин тоже рассматривает мир как непрерывное действие творческой мощи Бога, а человека — участника такого процесса. Чтобы стать вполне христианином, — учит Н. Ф. Федоров, — нужно дружить с наукой и техникой и при их помощи воскрешать ушедших, поворачивая время вспять.

Вот другая доминанта — идеи мира как творчества, агентом которого, даже субъектом! — является человек. В этой доминанте выразилась общая потребность России, всей России независимо от идейно-мировоззренческих разногласий, раздиравших ее. Как и раньше, у всех прозвучало «мы хотим перемен». Революционеры знали, что они создают прогресс, но и христиане оправдывали его (конечно же, при условиях, поясненных С. Н. Булгаковым в «Проблемах идеализма»). Расширялась плодородная почва для новых всходов социального христианства, посеянного в 30–40-е гг. Оно бросало вызов синодальной церкви (выступление В. С. Соловьева 17 октября 1891 г.). В пик контрреформам Александра III и народникам, выбираясь из круговерти «революция — реакция», возникал новый национализм, ценивший европейство в русской истории, и приходило сознание нужности либерализма. В начале 80-х гг. появились марксисты и символисты. Голод 1891 г. пробудил общественность. Русский духовный ренессанс стоял на пороге.

5. В культурном расцвете России начала XX в. (иногда ошибочно отождествляемого с «русским духовным ренессансом») идея мира как творчества стала всеобщей. Марксисты выражают ее в двух вариантах — диалектического и исторического материализма и праксеологии, построенной на отождествлении общественного бытия и общественного сознания. Больше количество вариантов дают религиозные философы. Самые яркие разработки — у Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского. Идеалисты — неокантианцы (С. И. Гессен) видят в истории культуру, создаваемую ценностями. Младшие символисты говорят о мире как теургии. Призывы к творчеству были призывами к творчеству жизни.

В 1917 г. жизнь изменилась. Народ по-революционному покончил с наследием петровского дуализма. Наступила новая органическая эпоха. Как могло пойти развитие философии после «золотого века» можно только предполагать. Скорее всего, она пошла бы по мировому пути неклассической философии, имеющей своим предметом культуру, язык, ценности.

6. «Доминанта» помогает уяснить общее между мыслителями и идеями различного, подчас противоположного содержания. Хронологические периоды она превращает в идейные, и обнаруживает преемственность русской мысли в таком прерывистом ее движении. Не будет большой дерзостью заявить, что «золотой век» возвращал нас к древнему русскому любомудрию.

#### **НИКОЛАЙ БОРИСОВИЧ ИВАНОВ / Nikolay Ivanov**

Кандидат философских наук, доцент

Российский государственный педагогический университет

им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург) / Herzen State Pedagogical University of Russia (St. Petersburg)

Ассоциированный научный сотрудник

Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского

социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург) /

Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian

Academy of Sciences (St. Petersburg)

n\_ivanov@inbox.ru

#### **РУССКИЙ МИФОС:**

#### **ИЗБИРАТЕЛЬНОСТЬ ВСЕЛЕНСКОГО СРОДСТВА**

#### **Russian Mythos: Selectivity of Universal Affinity**

*Keywords:* Myth, Reason, Truth, Affinity, Poetry, Creativity, Imagination, Spirit, Being, Thinking, Russian Idea.

*Abstract:* “A false poet does not live in God” (Plato). The same with the people: it tells the truth, even if it tells fairy tales. Russian Mythos speaks about Russian Spirit. About his presence — there, where nothing is obvious and all is talking to you (and about you) only: in the forest dense, in the pure field, in “Lukomorje”. Precisely this spirit is now “pleasing to the mind” of Zeus, “recounting in detail what was, what is, and what will be” (Theog. 38).

*Ключевые слова:* миф, разум, родство, поэзия, творчество, воображение, Дух, бытие, мышление, Русская идея.

*Пусть другие делают мягким металл и живым мрамор, и дышащими под их творческим резцом пусть возникают статуи: они сделают это лучше тебя, о римлянин!*

*Ты же одно памятуй: править державно народами, щадить покорных и низлагать надменных.*

Вергилий. Энеида.

*Ты, русский, одно памятуй: вселенская правда — твоя правда; и если ты хочешь сохранить свою душу, не бойся ее потерять.*

Вяч. Иванов. По звездам.

1. Мифос — голос сущего только на словах. Логос — голос сущего на деле. Так, во всяком случае, разделяет их рассудок. Но точно ли при этом он не лжет себе — тот, о ком слагают «мифосы» и «логосы», но кто сам не имеет ни судьбы, ни родины? А тот, кто их имеет — слышит ли не единственно *свой голос* в извечной разноголосице «вещей»? И, наконец, когда с тобой говорят по-человечески — по-русски, — чего тогда *никто другой* на свете не услышит?

2. Мифос Логосу не отвечает: ни на вопросы о всеобщем, ни на обвинения во вселенской лжи, ни на угрозы скорой смерти и сокрушительного поражения в космологических правах. Безответность Мифоса вполне понятна и естественна: иначе бы он тут же обратился в Логос. Иначе Мифос ничем бы его не возмущал, но в особенности — тем, что, как говорят в народе, «Бог его хранит», ибо (хотя) даже *за себя* он не отвечает и о себе, в отличие от всякой вещи, никогда *ничего не говорит*, ни по-русски, ни «по-человечески».

3. «В Боге не живет лживый поэт», — утверждает платоновский Сократ («Государство» II, 382 d). Таков важнейший промежуточный вывод его знаменитого умозаключения от необходимости «мусического воспитания» юношества, будущих стражей свободы идеального полиса, к необходимости изгнания из него поэтов, сочинителей «лживых мифов» (377 d) о героях и богах, которым будто бы присущи любые человеческие недостатки и пороки, а самым вопиющим образом — лукавство, лицемерие, коварство и склонность к «беспричинной лжи» (382 a, e). Поэты лгут постольку, поскольку лгут их мифы. Мифы лгут,

поскольку лгут и бесчинствуют в них боги. Боги лгут, поскольку делают это только на словах, бездумно повторяемых за теми, кто славит и тщится обессмертить в их священном собирательном лице единственно *собственное имя*.

Круг замкнулся: он порочен и магически неистощим. Круг замкнулся уже тогда, когда первый и лучший из поэтов — Гомер — сложил свою начальную строфу: «Гнев, богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына...». И чем значительней поэт, от Гесиода до Эсхила, тем разительней его ложь. А чем разительнее ложь, тем труднее отличить ее от правды и тем губительней она для неокрепших душ. Конечно, «подлинную ложь — если можно так выразиться — ненавидят все боги и люди» (382 а). («Как, как ты говоришь?», — переспросил Сократа его смиренный собеседник Адимант, за одно это сегодня бы получивший приз за лучшую роль второго плана). Но отсюда следует лишь то, что одной всеобщей ненависти явно недостаточно, чтобы одолеть мифопоэтический обман, магию «величайшей кривды о великом» (377 е). Рыба, возможно, тоже «ненавидит» сеть. Но любит плавать и ищет, где поглубже, о чем гласит народная пословица и отлично известно рыбаку, который, в свою очередь, ищет, где получше, и тоже наверняка не любит «сеть» — так, как любит рыбу (то есть ее «есть»). Так и с ложью: никто ее особенно не любит, но она для всех — судьба, одним несущая спасение, другим — гибель. Усильте нелюбовь до жгучей ненависти, и ничего от этого, по сути, не изменится. Чтобы что-то изменилось, либо рыба должна перестать плавать, либо рыбак — ее ловить. А сеть — ложь как таковая — тут вовсе ни при чем. Как, впрочем, и витающий где хочет дух — Сократ, который «знает, что ничего не знает», но учит всех — искать, творить и говорить Правду («то, не знаю что»), а сам слушает единственно себя и, следуя дельфийскому завету, вопрошает только о себе самом: «Чудовище ли я замысловатее и яростней Тифона или же я существо более кроткое и простое, хоть и скромное, но по своей природе причастное к какому-то божественному уделу?» («Федр» 230 а). А еще он убежден, что лживые поэты точно к этому уделу непричастны и расставленные ими сети — пусть сами по себе невинные! — все-таки самое мудрое поврать, вычеркнув из сказаний старины все кощунственные небылицы и впредь никому не позволяя их передавать, мелически и драматически обыгрывать или, что есть наихудшее, впервые измышлять («Государство» 386 с, 380 б). «А если уж и нужно почему-либо рассказать, то пусть лишь весьма немногие втайне выслушают это, принеся в жертву не поросенка, но великое и труднодоступное приношение, чтобы лишь совсем мало кому довелось услышать рассказ» (378 а). Иначе нам никогда не построить совершенного государства и вечно изнывать



под игом гераклитовских «искусников обмана» (ψευδῶν τέκτονας). Иначе потеряет свой гражданский смысл сама любовь к мудрости и цепь распада полиса замкнется в новый скорбный круг: правители, наслушавшись поэтов, не послушают философов, философы не воспитают стражей, стражи не сумеют защитить сограждан, сограждане не пощадят философов, когда те вознамерятся — во имя торжества, естественно, ума, свободы и чистой справедливости — сместить правителей (то ли косвенно, «мусически», то ли прямо, «гимнастически»). А позволить этого никак нельзя. Хотя, само собой, «мы извиняемся перед Гомером и остальными поэтами — пусть они не сердятся, если мы вычеркнем их стихи <...>: чем более они поэтичны, тем менее следует их слушать и детям и взрослым, раз человеку надо быть свободным и больше смерти страшиться рабства» (387 b).

Всем, читавшим «Государство», ясно, что Платон на этом «хоть и скромного» Сократа не прервал (иначе бы мы никогда так и не узнали, к чему все дело шло — парадигмального мифа о пещере). Как много позже Пушкин бестрепетно прервет Ленского:

*Все это значило, друзья:  
С приятелем стреляюсь я.*

Плохо дело — плохо при любом его исходе: поражение от победы тут невозможно отличить. И если все-таки оно теперь решенное (хотя и глупое) и ничего тут не поправишь, не попишешь и не «вычеркнешь», то, разумеется, не потому, что современность — эпоха менее кроткая, чем яростный Тифон, и для нее худое дело лучше добрых слов и мудрых поучений, смирение ненавистней лжи, истина дороже друга, а хорошие стихи — превыше правды и совершенного устройства государства. В каких-то случаях бывает, что и так: дороже и превыше, причем без всяких оговорок и задней мысли поиграть в солдатики, бросая друг на друга тени Аристотеля с Платоном. В каких-то случаях — все наоборот: первое становится последним, заднее передним, и Сократ кажется тогда даже чересчур застенчивым и милосердным. Однако все это пустое, мелочь — металирические «споры с жизнью», по справедливой формуле поэта. В данном случае ситуация иная: без всяких бывает-не-бывает и кажется-не-кажется. И решает ее нечто более простое и существенное, чем эти споры и, тем более, спекулятивная борьба «идей» (за ту, с которой не поспоришь). Ситуацию решает то, что вызов сделан и не принять его нельзя: задета честь — честь сущего *как* слова — самого насущного и вдохновенного из всех, которое не дает солгать, даже если предстает со стороны вздором и сохраняет смысл единственно постольку, поскольку отвечает рассудочному представлению взаимностью, удо-

стоверя невменяемость его аналитических инстанций и ложность, а принципиальной говоря — лживость его праведного инквизиторского пафоса.

Скажешь слово — правда и откроется. Промолчишь — солжешь. Оно волшебное. Но не так, как волшебное заклинание из сказки, всеисильное исключительно в ее пределах и доступное исключительно ее героям. А так, как волшебна *вся сказка*, которая никого не вводит в заблуждение и сама себя называет «ложью», но при этом версифицирует весь мир — самым внятным из всех возможных образом, сущим, скорее, вопреки, чем благодаря заключенным в ней «намекам» и «урокам». Без сказки ни дети не уснут, ни разум не проснется. Ей нечего скрывать — здесь все просто и достойно. Здесь существует только то, что сказывается. Сказывается — то же, что и мыслится. А мыслится — все, что тем самым *делается* в сущем мире — в мире тех, кто в нем хоть что-то смыслит. Такое слово нарочно не придумаешь, не подслушаешь и не подкажешь. Нарочно его можно только оболгать или опозлить, превратив — в своих глазах — в зловерный богохульный «миф», в незатейливый Симсим (а можно и Сезам) из повести об Али-Бабе и сорока разбойниках или в хитрый недоделанный закон какого-нибудь будущего «Бойля — Мариотта»). Однако даже и тогда оно не даст соврать. Собственно, именно поэтому с ним надо быть очень осторожным и по возможности сдерживать свой благородный творческий позыв — во всяком случае, пока хватает сил (и милосердия) не путать его с гражданским долгом. Мифос, разумеется, не просто «сказка». Он в глазах ума — сказка, ставшая *действительностью*.

4. «Мужик умен, да мир дурак», — говаривали прежде на Руси, смеясь, понятно, не над «миром», а над собой и над своей с ним тяжбой — над бесконечной, тяжелой и столь же призрачной, пустой, сколь и двусмысленной борьбой за его внимание, понимание и милость. Бейтесь и обрящете, страдайте и восторгуетесь, но не обессудьте, когда безумец, намалеванный на маске сущего, однажды и в самом деле обрушит на вас свое «внимание» — когда Мифос выберет *именно тебя* и заговорит языком похоронившего его Логоса. Так что верно в народе говорят — «кем хвалились, тем и поплатились»: о чем угодно, но не об уме и не о духе говорит в нас то, что нам ничто о них не говорит в мире.

В народе, как и в «Богe» у Платона, «не живет лживый поэт». Что для Логоса «идея», то для Мифоса — живой дух. Русский Мифос — о русском Духе. О присутствии его — там, где ничто не разумеется само собой и все говорит единственно с тобой и о тебе: в лесу дремучем, в чистом поле, у «Лукоморья», где сказки говорят. Этот дух, рассказывают, и теперь «радуется разуму» Зевса, «излагая подробно, что было, что есть и что будет» (Theog. 38).

**КОРНЕЛИЯ ИЧИН / Kornelija Ichin**

Доктор, профессор

Белградский университет (Сербия) / University of Belgrade (Serbia)

## **О «БЕДНОСТИ МЫСЛИ» В ПОЭЗИИ А. ВВЕДЕНСКОГО**

### **On “The poverty of thought” in A. Vvedensky’s poetry**

*Keywords:* Alexander Vvedensky, boundary of thought, language logic, alogism.

*Abstract:* In the present work, we are going to unriddle the expressions “poverty of language” and “pauper thoughts” which are of great importance for A. Vvedensky’s poetics. It is evident that for Vvedensky the comprehension of the world with the aid of language is impossible due to that our language logic is irrelevant to the “reality”. The poet has doubted the possibility of grasping anything as well as that of expressing anything. While having detected the chaotic structure of the actuality, Vvedensky started to explore it as a constructive and creative principle, anticipating thereby the fractal understanding of chaos as a possibility to create

*Ключевые слова:* Александр Введенский, граница мысли, языковая логика, алогизм.

В данной работе мы попытаемся разгадать важные для поэтики А. Введенского словосочетания «бедность языка» и «нищие мысли». Нет сомнения, что для Введенского постижение мира с помощью языка невозможно, поскольку наша языковая логика не соответствует «реальности». Поэт усомнился в возможности что-либо понять, так же как и возможности что-либо высказать. Усмотрев хаотическую структуру действительности, Введенский стал ее исследовать как конструктивное, творческое начало, опережая тем самым фрактальное понимание о хаосе как возможности творить<sup>1</sup>.

Согласно данной концепции, искусство становится средой, в которой ведется дискуссия о возможностях высказывания бытия и о границах языка, тогда как художественное произведение — аттрактор, который привлекает дробные представления об окружающем нас мире. Одним из примеров данного утверждения может послужить начало «Некоторого количества разговоров» Введенского, очерчивающее хаотическую ограниченность мира и языка; отсюда и неоднократно повторяющиеся требования «уважай бедность языка» и «уважай нищие мысли».

Исходя из данных положений, исследователь авангарда Н. Сироткин пришел к выводу, что «авангард требует иного, нелитературоведческого, более широкого подхода», называя центральной коллизией авангардизма «несоответствие старого, традиционного языка (в частности,

---

<sup>1</sup> Еще со времен Эмпедокла в философии существовала мысль о том, что хаос способен порождать порядок и, более того, что это неизбежный процесс.

языка искусства <...> — новой, изменившейся (изменяющейся, становящейся) жизни» (Сироткин 2006, 33). В данном контексте можно вспомнить и высказывание Л. Флейшмана о неприменимости выработанных «научных средств для описания определенной части обэриутского творчества» (Флейшман 1987, 247–248), а также М. Мейлаха (из его предисловия ко второму тому сочинений Введенского) о неприменимости метода «поиска исторического подтекста» к творчеству Введенского (Мейлах 1993, 5). Философ В. Подорога назвал тексты обэриутов «антифилологическими»: «Антифилологизм обэриутов просто бросается в глаза. Читая их тексты, мы не в силах совладать с потоком бессмысленного. Во время чтения происходит нечто странное: в читаемое никак не может встроиться понимаемая процедура» (Беседа 1993, 140).

Введенский, исследуя природу взаимоотношений разных понятий, пришел к выводу о недействительности существующих логических законов. Чувство раздробленности времени и бессвязности мира дало повод поэту задуматься о хаосе и его организации. Он понимал, что линейные процессы в мышлении, языковой логике, истории ушли в прошлое, что их место заняли нелинейные процессы в организации мира и искусства. Это означало, что в художественном процессе — нелинейном — исходное состояние отнюдь не предопределяет всего течения процесса, а лишь задает первичную структуру, развитие которой непредсказуемо. На языке Введенского эти процессы понимались как сочетание логически несочетаемого, как критическая точка, в которой открываются новые, неожиданные возможности бытия. Допуская возможность существования множества систем противоречивых связей, Введенский, осознавая или не осознавая того, рассматривал все в динамическом ключе, включая художественные произведения, что подразумевало принцип самодостраивания художественной системы в творческом мышлении<sup>1</sup>. В современной науке это явление получило название аутопоэзис. Аутопоэзис выражает, с одной стороны, фундаментальное свойство живых систем самообновляться, с другой же, — сам процесс самообновления. Это слово, содержащее в себе понятие творчества, передает ключевую черту организации живого — его автономию. Речь идет о самосозидании, самодостраивании, самообновлении. Данные понятия, пожалуй, могут послужить ключом в расшифровке художественной системы Введенского, построенной на гибридных, противоречивых и парадоксальных языковых и логических связях.

---

<sup>1</sup> Е. Князева и С. Курдюмов определяют самодостраивание следующим образом: «Происходит не просто объединение целого из частей, самоструктурирование частей в целое, не просто проявление более глубокой структуры из подсознания, а самовырастание целого из частей в результате самоусложнения этих частей. Сам поток мыслей и образов в силу своих собственных потенциалов усложняется и спонтанно выстраивает себя. Из простой структуры вырастает более сложная» (Князева, Курдюмов 2002, 216).

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Беседа (1993) «Беседа с В. Подорогой. К вопросу о мерцании мира» *Логос*. № 4.

Князева Е., Курдюмов С. (2002) *Основания синергетики: режимы с обострением, самоорганизация, темпомыры*. СПб.: Алетейя.

Мейлах М. (1993) «Что такое есть Потец?». Введенский А. *Полное собрание произведений в двух томах*. Т. 2. М.: «Гилея».

Сироткин Н. (2006) «О методологии исследования авангардизма, или семиотические отношения авангардизма к действительности». *Семиотика и авангард. Антология*. М.: Академический проект; Культура.

Флейшман Л. (1987) «Об одном загадочном стихотворении Хармса». *Stanford Slavic Studies*. Vol. I.

### **ВЛАДИМИР КАРЛОВИЧ КАНТОР / Vladimir Kantor**

Доктор философских наук, профессор

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва) / National Research University Higher School of Economics (Moscow)

Главный редактор журнала «Философические письма. Русско-европейский диалог» / Editor-in-chief of the journal *Philosophical Letters Russian-European dialogue*

vlkantor@mail.ru

### **ФЕДОР СТЕПУН:**

#### **«СЕРЕБРЯНЫЙ ВЕК», ИЛИ ДВИЖЕНИЕ К ТОТАЛИТАРИЗМУ**

#### **Fedor Stepun:**

#### **“Silver Age”, or the Movement towards totalitarianism**

*Keywords:* Fedor Stepun, Renaissance, totalitarianism, the decline of Europe, the uprising of the masses, artistic style, Spengler, Alexander Blok, Nikolay Berdyaev, Dostoevsky.

*Abstract:* Perhaps there was no period in the twentieth century that would have caused so many contradictory assessments and judgments as the beginning of our century. Even those Russian artists and thinkers who lost their homeland and prosperity as a result of the catastrophe experienced nostalgia in their emigrant times, recalling the pre-revolutionary years as a period of incredible spiritual take-off, the flowering of art and science, almost the new Renaissance. I would even refer to Berdyaev: “We had a cultural renaissance”. But it is interesting that the chapter “Russia on the Eve of 1914” of his famous memoirs about the so-called “Russian Renaissance”, created at the height of the Second World War, Stepun ended with the words: “The hour of execution of the terrible Russian presentiments has come”. The appearance of world horror was inextricably linked to him for the Silver Age. The report is dedicated to his understanding of the Russian renaissance.

*Ключевые слова:* Федор Степун, Ренессанс, тоталитаризм, закат Европы, восстание масс, артистический стиль, Шпенглер, Александр Блок, Николай Бердяев, Достоевский.

Пожалуй, не было в XX в. периода, который вызывал бы столько разноречивых оценок и суждений, как начало нашего столетия. Даже те российские художники и мыслители, которые в результате произошедшей катастрофы лишились Родины и обеспеченного существования, испытывали в свою эмигрантскую пору ностальгию, вспоминая дореволюционные годы как период невероятного духовного взлета, расцвета искусства и науки, *едва ли не нового Ренессанса*. Сошлюсь хотя бы на Бердяева: словно забыв о своих апокалиптических предчувствиях в начале века, он так сказал о своей молодости: «У нас был культурный ренессанс (Бердяев 1990, 237)». Интересно, что главу «Россия накануне 1914 г.» своих знаменитых мемуаров о так называемом «русском ренессансе», созданную в разгар Второй мировой войны Степун закончил словами: «Час исполнения страшных русских предчувствий настал» (Степун 1990, 326). Появление мирового ужаса было для него неразрывно связано с эпохой «творческого досуга» (Степун 1992, 171). Почему? — в этом и стоит разобраться.

Мы упиваемся этим русским Ренессансом начала XX в., восхищаемся им, забывая, что Ренессанс этот вырос из трагического ощущения русскими мыслителями наступающей эпохи. Миропонимание их было вполне эсхатологическим, а не ренессансным. Эта тональность была задана творчеством Достоевского и последним самым знаменитым трактатом Вл. Соловьева «Три разговора». К сожалению, это обстоятельство крайне редко становится предметом научной рефлексии. Впрочем, мне кажется, что и европейский Ренессанс кажется нам чересчур светлым, а он наполнен трагедиями — напомним хотя бы Данте и Шекспира, не говоря уж о страшных художниках Северного Ренессанса — Босхе и Брейгеле.

Границы между странами стали открытыми, межкультурное общение — нормой. Этот фактор свободы, как и всегда бывало, пробудил и в России, и в Западной Европе творческую энергию не только в искусстве, но и в науке, что привело к невероятным открытиям, совершившим переворот в жизни человечества. В общественном сознании господствовала идея освобождения всех сословий и классов. Неизбежность выхода на историческую сцену огромного количества людей, не прошедших школу личностной самостоятельности, рождала, однако, ощущение «заката Европы» (Шпенглер), разрушающего цивилизацию «восстания масс» (Ортега-и-Гассет), наступающего «возмездия» (А. Блок) и «нового средневековья» (Бердяев). Ощущение понятное. В самой своей глу-

бине народные массы не прошли действительной христианизации, отсюда поднявшиеся языческие мифы, созидание по их образцу новых мифов, приводящих к созданию антихристианской реальности (тоталитарные режимы в России, Италии, Германии).

Но при этом русская духовная элита существовала в своеобразной изоляции, фантазмагорическом мире, *где наслаждались минутой в предчувствии неизбежной катастрофы*. Это было странное и удивительное сообщество людей, воспринявших духовные достижения мировой культуры, глубоко переживавших смыслы прошедших эпох, с постоянной игрой понятий, где одно переливалось, нечувствительно переходило в другое, где самые неистовые споры вскрывали относительность позиций, где вместо крови лился «клюквенный сок» (как показал Блок в «Балаганчике»), где казалось возможным произнести все, не боясь, что оно воплотится в жизнь, где даже апокалиптические предвестия драпировались в «масочку с черною бородой» и «пышное ярко-красное домино» (в «Петербурге» А. Белого). Не «шигалевщину», как Достоевский, не будущего русско-немецкого нациста, как Тургенев (г. Ратч в повести «Несчастливая»), не явленного во плоти Антихриста, как Вл. Соловьев, но вполне маскарадно-условную «тень Люциферова крыла» видел Блок простертой над двадцатым веком.

Разбушевавшаяся в Октябре народная стихия была, по мнению одних, обманута большевиками, по мнению других — ими изнасилована, по мнению самих большевиков — верно управляема, по наблюдению же Степуна поставлена судьбой, роком, историей в определенные сценические условия, в которых *приняла предложенные ей роли*. Ибо *хотела принять*. Этого требовала жажда «быстрого социального восхождения» (Степун), а *по правде* так не бывает, *только понарошку*, только в сказке. И народ это в глубине своей души понимал, понимал, что только в сказке Иван-дурак *вдруг* становится Иваном-Царевичем. Но *самоназванцы* предложили ему тоже названия, позволяющие не только «грабить награбленное», *но оживив сказку, сделать ее как бы жизнью*. «Воровской идеал, — замечал в своей пореволюционной статье Е. Н. Трубецкой, — находится в самом тесном соприкосновении с специальной мечтою простого народа. Есть эпохи народной жизни, когда все вообще мышление народных масс облекается в сказочные образы. В такие времена сказка — прибежище всех ищущих лучшего места в жизни и является в роли социальной утопии» (Трубецкой 1990, 103).

А утопия уже требует своего реального осуществления. Только в данном случае — в сказочной, игровой форме, с переодеванием костюмов и имен (Иван-дурак в роли Ивана-Царевича и т. п.). В результате, как замечал Степун, «русский мужик был наречен русской революцией про-

летарием, пролетарий — сверхчеловеком, Маркс пророком сверхчеловечества, и <...> вся эта фантастика одержала в России столь страшную победу над Россией» (Степун 2000, 317). Победила фантастика, сказка. Причем, победившая фольклорная структура сознания и впрямь предполагала, что за словами, за мифическими персонажами существует самая что ни на есть реальность: большевизм, проникший в народ как сила, оправдывающая все народные стремления — даже дикие и темные, разумеется, почти религиозно воспринимал провозглашенные им истины. Не играя, а по системе Станиславского *вживаясь во все слова своей роли*. Не случайно, эта система оказалась близка эстетическому мировосприятию большевистских идеологов, именно на нее сделавших упор в художественном воспитании населения. И не только художественном. Партия большевиков, писал Степун, страстно боролась за осуществление своих принципов, «не брезгая никакими средствами, не останавливаясь ни перед какими препятствиями, слепо веруя, что сущность революции в том “философствовании молотом”, о котором говорил Ницше, что коммунистической вере действительно под силу двигать горами» (Степун 2000, 317).

Это была как бы полуязыческая вера, где реальность замещалась фантастикой, но этой фантастикой жили, чувствуя себя хористами мистериального действия. Ситуацию пробуждения древних — доренессансных и догуманистических — смыслов замечательно описал Томас Манн в романе «Доктор Фаустус», романе, подытожившем эпоху: «В самом воздухе здесь застыло что-то от человеческой психологии последних десятилетий пятнадцатого века, от *истерии уходящего средневековья*, от *его подспудных психических эпидемий*. <...> Пусть это звучит рискованно, но, право же, крестовый поход детей, пляски в честь св. Витта, визионерско-коммунистическая проповедь какого-нибудь “босоногого брата” у костра <...>, — казалось, все это здесь вот-вот разразится. <...> Ведь *наше время* тайно, да нет, какое там тайно, вполне сознательно, с на редкость даже самодовольной сознательностью, поневоле заставляющей усомниться в естественном развитии жизни и насаждающей ложную, дурную историчность, *тяготеет к тем ушедшим эпохам и с энтузиазмом повторяет их символические действия, в которых столько темного, столько смертельно оскорбительного для духа новейшего времени, сожжение книг, например, и многое другое, о чем лучше и вовсе не говорить*» (Манн 1960. Т. 5, 50, курсив мой. — В. К.). Но все же — *повторяет*, не просто живет, но еще и играет. Вот это странное мироощущение и пытался угадать Степун. Оно вело в провал тоталитаризма, но оно же давало шанс на то, что рано или поздно игра прекратится, а тогда сам собой угаснет и мистериально-соборный бесовский хоровод.



Для Степуна большевизм — частный случай, *момент российской истории*. А потому от мыслителя требуется не только умение не принять, как говорил Достоевский, существующее за свой идеал, но и умение найти, указать, построить объясняющую модель. Это Степун и пытался сделать. В одной из своих лучших эмигрантских работ он определил феномен революции как сочетание *молодости, преступности* и пробужденной в душах *демонической фантастики*. Все три обозначенные явления несут в себе колоссальной силы игровой элемент. Не говоря уж о молодых людях, через игру входящих в жизнь, напомним свидетельства В. Шаламова и А. Солженицына о склонности блатного мира к романтике, к позе, к актерству. Что касается демонизма, то он по определению предназначен строить на Земле «дьяволов водевилей». Когда случается вдруг революция, тогда оказываются отодвинутыми в сторону и мистические, и мещанские души, но торжествует душа артистическая. Ибо тогда «со дна сотен и тысяч душ одновременно срываются неизжитые мечты, неосуществленные желания, загнанные в подполье страсти. Начинается реализация всех несбыточностей жизни, отречение от реальностей, погоня за химерами. Все начинают жить ультрафиолетовыми лучами своего жизненного спектра. Мечты о прекрасной даме разрушают семьи, прекрасные дамы оказываются проститутками, проститутки становятся уездными комиссаршами. Передоновы переходят из среднеучебных заведений в чеку. Садистические “щипки и единицы” превращаются в террористические акты. Развертывается *страшный революционный маскарад*. Журналисты становятся красными генералами, поэтессы — военморамы, священники — конферансье в революционных кабарэ».

Так рождалось тоталитарное неистовство.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бердяев Н. А. (1990) «Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века». *О России и русской философской культуре*. М.: Наука.

Манн Томас. (1960) *Собр. соч. В 10-ти т.* Т. 5. М.: Худ. лит.

Степун Федор (1990) *Бывшее и несбывшееся*. В 2-х т. Т. I. London: Overseas Publications Interchange Ltd.

Степун Федор (1992) *Встречи и размышления*. London: Overseas Publications Interchange Ltd.

Степун Ф. (2000) «Мысли о России. Очерк VIII (Национально-религиозные основы большевизма: пейзаж, крестьянство, философия, интеллигенция)». Степун Ф. А. *Сочинения*. М.: РОССПЭН.

Трубецкой Евгений. (1990) «“Иное царство” и его искатели в русской народной сказке». *Литературная учеба*. 1990. Кн. 2.

**МАРИНА СЕРГЕЕВНА КИСЕЛЕВА / Marina S. Kiseleva**

Доктор философских наук, профессор,  
Институт философии РАН / Institute of Philosophy RAS  
markiseleva@gmail.com

## **ЧЕЛОВЕК СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА: ВИЗУАЛЬНОСТЬ МЫСЛИ**

### **The man of the silver age: The visuality of thought**

*Keywords:* Russian Silver Age, anthropological turn, Russian Logos, three concepts of a person, visualization, theater as an art form, theatricality intellectual human life.

*Abstract:* Europe's Post-Nietzschean thought overtook Russia by the beginning of the 20th century. The Russian Logos of the Silver Age in literature and philosophical text responded with a kind of "anthropological turn", making the center of its intellectual and spiritual quest for a person outside of social practices — revolutionary activities, industrial development, development of imperial spaces and in general "man of action." Having made the "human life" itself the meaning of intellectual searches, the Russian Logos of the period between the two revolutions of 1905 and 1917, allows us, analyzing the author's texts, to speak at least about three concepts: 1) "a person in the future God-mankind" (V. S. Soloviev, S. L. Frank, and others); 2) "a person as a self-made man" (M. Gorky and others); 3) "a person capable of spiritual transformation as creativity" (N. A. Berdyaev, D. S. Merezhkovsky and others). Special attention was paid to the fact that all three concepts needed and used different visualization tools — a visible bodily expression of a person. The Silver Age has found a way to combine intellectualism with theatricality, and not only with theater as an art form, but also by making it an intellectual human life. New visual forms of art have arisen due to the discoveries of means for expressing the conceptual diversity of modern man. Thus, the integrative practice of visualization of thought expanded the boundaries of the era, reaching out to scientific studies of human body.

*Ключевые слова:* Серебряный век, антропологический поворот, три концепции человека, Русский Логос, визуализация, театр, театральность как интеллектуальный образ жизни.

«В часы усталости духа, — когда память оживляет тени прошлого и от них на сердце веет холодом, — когда мысль, как бесстрастное солнце осени, освещает грозный хаос настоящего и зловеще кружится над часом дня, бессильная подняться выше, лететь вперед, — в тяжелые часы усталости духа я вызываю пред собой величественный образ Человека» (Горький 1970, 35). В двучастной поэме М. Горького «Человек» (1903) поэтически и интеллектуально было уловлено ментальное состояние России начала XX в. Это — время преддверия первой русской

революции, что почуяла царская власть, попытавшись поднять свой авторитет неудачной военной компанией на дальневосточных рубежах Российской Империи. Это — время развития капитализма, положившее начало социальной стратификации общества и серьезным изменениям его структуры: ухудшению жизни бедных слоев населения и, вместе с тем, обновлению и расцвету городов в разных концах огромной страны, строительству железных дорог, возникновению новых промышленных, торговых и финансовых институций. Это — время зарождения искусства модерна; усвоение уроков Ф. Ницше; утраты надежд на собственные силы и разочарование в возможностях перемен в российской культуре; поиски нового приложения интеллектуальных сил творческой интеллигенции: русский символизм, экзальтация, богоискательство, мистика. Позже русская поэзия того времени получила свое особенное имя — Серебряный век...

Именно теперь постнищеанская мысль Европы настигла Россию и Русский Логос в литературных и философских текстах ответил своего рода «антропологическим поворотом», сделав центром своих интеллектуальных и духовных исканий человека вне социальных практик — революционной деятельности, развития промышленности, освоения имперских просторов и вообще «человека дела». Сделав саму «жизнь человека» смыслом интеллектуальных поисков, Русский Логос периода между двух революций 1905 и 1917 г., позволяет нам, анализируя авторские тексты, говорить, по крайней мере, о трех концепциях: 1) «человека в грядущем Богочеловечестве» (В. С. Соловьев, С. Л. Франк и др.); 2) «человека как самосозидателя» (М. Горький и др.); 3) «человека-бога, способного к духовному преображению как творчеству» (Н. А. Бердяев, Д. С. Мережковский и др.). Каждая из этих концепций создавала свою «ауру» визуализации — видимого выражения человеческой телесности. Серебряный век нашел способ сочетать интеллектуализм с театральностью, и не только с театром как видом искусства особенно значимым для культуры Серебряного века. Театральность стала способом жизни интеллектуала не только двух столиц, но и русской провинции. Новые визуальные формы искусства возникали благодаря находкам средств для выражения концептуальных разнообразий человека модерна. Интегрирующая практика визуализации мысли расширяла границы эпохи, дотягиваясь и до научных исследований человеческого организма.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Горький М. (1970) «Человек». Горький М. *Полн. собр. соч. в 30 тт.* Т. 6. М.: Наука. С. 35–42.

## **ВЛАДИМИР ВЯЧЕСЛАВОВИЧ КОЗЛОВСКИЙ / Vladimir Kozlovskiy**

Доктор философских наук, профессор

Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского

социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург) /

Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian

Academy of Sciences (St. Petersburg)

Санкт-Петербургский государственный университет / St. Petersburg state University

vvk\_soc@mail.ru

## **ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ВЕКТОР РЕЛИГИОЗНО-СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИСКАНИЙ РУССКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ<sup>1</sup>**

### **Civilization vector of Russian intelligentsia's religious-sociological Searching**

*Keywords:* modernization, civilization approach, Russian intelligentsia, religious-sociological searching, conservatism.

*Abstract:* In context of large-scale economic, political, legal changes in the second half of the XIX — early XX centuries. several complementary tendencies of civilizational development of Russian society took shape, embodied in culture, social structure, intellectual life, public individual and collective activity. Shifts in real life of the most diverse classes and classes of Russian society were primarily reflected in philosophical, religious, sociological thought, in art, education and science. The panorama of the directions of Russian sociology is highlighted based on two criteria: social values and theoretical foundations. In the public life of Russia, in the struggle of literary movements, in political attitudes and social hopes at the turn of the century, three trends can be distinguished in relation to the country's modernization: protective stabilization, reformist transformation, and radical transformation. They characterize the orientation of almost all socially active layers of the country. Religious-sociological searches were conducted in line with the stabilization trend. In particular, the upper and middle classes, as well as groups directly serving the interests of the upper strata, were interested in it. Conservatism was the natural position of these social groups. His outstanding representatives in journalism and social science were K. P. Pobedonostsev, M. N. Katkov, K. N. Leontiev, N.Ya. Danilevsky, N. N. Strakhov. Their sociological ideas, like P. F. Lilienfeld, who belonged to this orientation, were based on an organic theory of society that was close to all of them. Later, in the spirit of conservatism and liberal conservatism, developed their religious and social ideas P. B. Struve, S. N. Bulgakov, I. A. Ilyin.

*Ключевые слова:* цивилизационный подход, религиозно-социологические искания, русская интеллигенция.

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 18-011-01254 «Социально-структурные эффекты цивилизационных изменений российского общества».

На фоне масштабных экономических, политических, правовых перемен во второй половине XIX — начале XX вв. сформировалось несколько дополняющих друг друга тенденций цивилизационного развития российского общества, воплотившихся в культуре, социальной структуре, интеллектуальной жизни, публичной, индивидуальной и коллективной активности. Сдвиги в реальной жизни самых разных классов и сословий российского общества прежде всего отражались философской, религиозной, социологической мыслью, в искусстве, образовании и науке.

Многоголосый дискурс был вызван рядом значимых причин. Во-первых, после Крымской войны произошел институциональный перелом в политической и правовой системе, монархическая государственная машина стала двигаться в сторону земского самоуправления. Иными словами, наметился цивилизационный поворот от абсолютистского режима к авторитарности и росту низового демократизма. На основных аренах экономической, политической и правовой жизни появились новые активные экономические и политические акторы. Во-вторых, как следствие разрушающегося сословного порядка после отмены крепостного права в 1861 г. резко изменилась социальная структура российского общества. Неравенство приобрело динамичный характер ускоренной социальной мобильности. Индустриальный и городской тренд ознаменовали отток крестьянского населения и приток его в городские и промышленные районы, в которых появились новые социальные группы, оторванные от общинной и сельской привязанности. Отсюда мощный запрос на социальное самоопределение и социокультурную идентичность. Наконец, в-третьих, запросы как сложившихся в послепетровскую двухсотлетнюю эпоху доминирующих в культуре групп (аристократия, купцы, мещане), так и новых социальных групп (промышленники, интеллигенция, обедневшие дворяне, состоятельные крестьяне) спровоцировали зарождение самых разнородных анклавов культурной, художественной, религиозной активности.

В условиях весьма противоречивого возникновения русского капитализма сформировался широкий спектр религиозных, социальных, интеллектуальных исканий русской интеллигенции, означавших энергичную включенность в процесс осмысления вектора цивилизационного развития российского общества и государства. Социологическое общество в дореволюционной России было органично вплетено в социокультурную ткань собственного общества. Социологическая культура общества выступает одновременно рациональным способом самосознания социальной структуры и выражением различных социальных позиций. Генезис и развитие отечественной социологии, включая религиозно-социологические искания, происходил в ситуации отсутствия научных институтов в дореволюционной России. Поэтому

социологическое изучение разных общественных проблем шло в форме альтернативных интеллектуальных направлений, которые были тождественны стоявшим перед страной различным перспективам модернизации. Растущая социальная мобильность в условиях модернизации российского государства в последней трети XIX в. вызвала к жизни потребность переустройства и отладки социальной системы, урегулирования социального порядка. В России шел активный поиск компромисса между высшим сословием и новыми активными социальными группами, ибо выход из раздиравших общество конфликтов был возможен лишь при систематическом и практическом участии всех слоев в принятии важнейших социально-политических решений. В обществе же отсутствовали демократические институты разрешения все более обострявшихся противоречий. Устаревшая бюрократическая машина самодержавия не справлялась с обилием проблем, требовавших скорейшего решения. Выбор путей и способов модернизации стопорился не только закосневшими социальными и властными институтами, но и многообразием способов решений и перспектив. Предлагаемые альтернативы отражали интересы всех крупных социальных групп. Они могли быть реализованы лишь при соблюдении определенного компромисса.

Панорама направлений российской социологии выделена на основе двух критериев: социальные ценности и теоретико-методологические основания. В общественной жизни России, в борьбе литературных течений, в политических умонастроениях и социальных упованиях на рубеже веков можно условно выделить по отношению к модернизации страны три тенденции: охранительная стабилизация, реформистское преобразование, радикальная трансформация. Они характеризуют ориентации практически всех социально активных слоев страны. Религиозно-социологические поиски велись в русле тренда стабилизации. В частности, в нем были заинтересованы прежде всего высшие и средние сословия, а также группы, непосредственно обслуживавшие интересы верхних слоев. Консерватизм был естественной позицией этих социальных групп. Его яркими представителями в публицистике и социальной науке явились К. П. Победоносцев, М. Н. Катков, К. Н. Леонтьев, Н. Я. Данилевский, Н. Н. Страхов. Их социологические идеи, как и у принадлежавшего к этой ориентации П. Ф. Лилиенфельда, основывались на близкой им всем органической теории общества. Позднее в духе консерватизма и либерального консерватизма разрабатывали свои религиозно-социальные идеи П. Б. Струве, С. Н. Булгаков, И. А. Ильин. Кроме того, российским консерваторам было присуще твердое убеждение в необходимости укрепления существовавшей тогда монархической власти, национального духа, патриархальных традиций, православия и сложившейся социальной структуры. Их идеал включал в себя крепкую самодержавную власть, мощное государство, процвета-

ющую культуру. Подобный подход вполне можно назвать охранительной социологией или социологией порядка, в отличие от социологии личной свободы либералов и социологии правды народников. Этот идеал также далек от социологии марксизма, которую можно обозначить как социологию равенства или всеобщего социального счастья, с которой активно боролись представители социально-религиозной мысли. Таким образом, консервативная социология, по сути, стала идейным, точнее, социально-философским воплощением стабилизирующей (охранительной) тенденции. Парадокс этой тенденции в том, что она не только провидчески отстаивала необходимые для России устои твердой государственности, равновесие и социальный мир, традиционные духовные ценности, но в то же время консервировала совершенно отжившие принципы, препятствовавшие объективно нарастающим социальной мобильности, техническому прогрессу, политическому участию, хозяйственной свободе, правовым реформам.

**АЛЕКСЕЙ ПАВЛОВИЧ КОЗЫРЕВ / Alexey Kozyrev**

Кандидат философских наук, доцент

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова /

Lomonosov Moscow State University

a.kozyrev@bk.ru

## **ЯЗЫК КАК ЗЕРКАЛО СОЦИАЛЬНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ**

### **Language as a Mirror of Social Change**

*Keywords:* language reform, internal form, linguistic liberalism, language changes, glorification of the name.

*Abstract:* The Russian language experienced two significant reforms associated with the epochs of social upheaval, during the Peter I the Great era and during the revolutions of 1905–1917. Language and politics are dialectically related and mediated by a multitude of social processes. Political radicalism is usually a prerequisite for radical language change. The impact of reform on the internal form of the language and on its logos as a whole should be the subject of a comprehensive study of philosophers and representatives of other humanities.

*Ключевые слова:* языковая реформа, внутренняя форма, лингвистический либерализм, языковые изменения, имяславие.

Язык живой, в отличие от языка мертвого, постоянно меняется. В этом его достоинство, но в этом и недостаток. Он не может подобно памятнику застыть, но другой вопрос — что делать с пониманием. Спо-

собен ли сегодняшний школьник понять многие строки у Пушкина, не говоря уже о понимании церковно-славянского богослужения. Кто является экспертом в вопросе об орфографической реформе — лингвисты, именующие себя профессиональными пользователями языка, общество, занимающее в языковой реформе как правило консервативную позицию (в школе нас научили грамотно писать, зачем же теперь переучиваться), государственная власть, заинтересованная в государственном языке, как «скрепе» единства нации, как в символе, наряду с гербом и флагом — согласно 53 ФЗ «О государственном языке РФ» порядок утверждения норм современного русского правописания определяется правительством РФ), социологи, политики или идеологи. Сегодня вопрос языковой реформы почти неизбежно становится вопросом политическим. Достаточно вспомнить о негодовании правых французов после решения Академии об отмене одного из диакритических знаков — циркумфлекса, или о негодующей реакции по Франции на решение бельгийцев внести некоторые исправления в одно из правил французского языка, касающегося женского рода прилагательных множественного числа. Или декретируемые в том же французском языке феминитивы профессий, прежде не существовавших в женском роде, например, докторша или профессорша (указываем здесь возможный русский эквивалент, потому что, кажется, во Франции еще не пришли к единому мнению, как должен выглядеть женский род этих названий). Или если говорить о более кардинальных изменениях — о переходе на латиницу ряда кириллических языков под предлогом евроинтеграции (решение принято в Казахстане, где кириллическая письменность является наследством Российской империи и СССР, параллельно используется кириллическая и латинская письменность в Сербии, со все большим использованием латиницы в вывесках, СМИ, наружной рекламе, неформальном языке граффити, несмотря на то, что латинский алфавит плохо подходит для передачи фонетики славянских языков и в конституции Сербии специально оговорено использование сербского языка и кириллицы в официальной переписке, всё чаще появляются призывы к такому переходу на Украине). Или же о создании никогда прежде не существовавших национальных языков с получением политической независимости (так уже издан словарь черногорского языка, который все предшествующее время ничем не отличался от сербского). И в то же время с появлением Интернета как среды для письменного общения и коммуникации огромного числа людей, в том числе и тех, кто далек от грамматического совершенства, возникает тенденция к орфографическому «самоупорядочиванию» (Карпова 2010). Можно попытаться сопоставить орфографическую реформу с реформой правовой системы. Если в случае с правовой реформой есть представление о том, чему должна соответствовать правовая норма — естественному праву, правам человека, международ-



ным правовым актам, религиозным и прочим традициям, обуславливающим специфические для данной культуры ценности и проч., то в реформе орфографии, т. е. правильного письма, совсем не очевидно каким внутренним нормам языка должна соответствовать данная реформа — должна ли она закреплять стихийно сложившуюся, привычную для большинства языковую ситуацию, способствовать удобству носителей языка или же быть ориентированной на удобство изучения данного языка в качестве иностранного (язык должен иметь как можно меньше исключений!). Вопрос о внутренней норме языка связан с его «внутренней формой», которая есть, вероятно, не только у слова, но и у языка как целого, должен быть обращен явно не к лингвистам, но к философам. В минувшем веке русский язык пережил всего одну языковую реформу — реформу 1917–1918 гг., но последствия ее ощущаются до сих пор. «Новую орфографию» на практике стало внедрять Временное правительство, нарком просвещения А. В. Луначарский подписал декрет о переходе на новое правописание 25 декабря 1917 г., окончательно же ее внедрить большевики сумели только к 15 октября 1918 г., подписал декрет «О введении новой орфографии», подготавливалась же она не за один день, была создана Орфографическая комиссия Академии наук в 1904 г., а в 1912 г. проект нового правописания был представлен учеными. По сути, по своей масштабности эта реформа была следующей вслед за реформой Петра I, когда в числе прочего было отменено написание священных наименований под титлом, что привело к определенной десаκραлизации языка. Десакрализация была также скрытым мотором и новой реформы, отменившей написание с прописной буквы священных имен и ряда государственных титулов. В 1907 г. триста депутатов Второй государственной думы (т. е. более половины ее состава) подписали письмо в Академию наук в поддержку мнения о необходимости реформы русского правописания. Так что тут довольно сложно утверждать, что было следствием чего — новой ли власти потребовалась новая орфография как воплощение страсти к инновациям, или же сам русский язык, искусственно подтачиваемый и обкрамсываемый теми, кто по статусу и званию должен был выступать в качестве его хранителей, не выдержал издевательств и устроил в России революцию. Противниками реформы, исключавшей из русского языка пять «лишних» букв — ять, фиту, и десятеричное, ижицу и ер (твердый знак, исключавшийся только на конце слова, но также изымаемый революционными матросами из касс наборщиков, в результате чего его некоторое время заменяли апострофом!) — оказались люди разных социально-политических страт, прежде всего, писатели. М. Шагинян, в пору революции — начинающая писательница из круга Мережковских, выступала против языковой реформы и в 1917 (Шагинян 1917), и в 1964 г. (тогда она не была осуществлена), будучи уже маститым

автором цикла биографических романов о Ленине. Л. Толстой, не дожив до того, чтобы увидеть «Войну и мир» и «Анну Каренину», изданные по новой орфографии, писал: «Это типичная выдумка ученых, которая, конечно, не может пройти в жизнь. Язык — это последствие жизни, он создан исторически, и малейшая черточка в нем имеет свое осмысленное значение... Человек не может и не смеет переделывать того, что создал жизнь: это бессмысленно» (в передаче В. И. Чернышева, члена Орфографической подкомиссии 1904 г.). Кстати, этот аргумент сегодня используется совершенно в обратном смысле теми профессионалами-лингвистами, которые считают, что «родную речь не надо защищать», а языковые нормы надо отпустить на свободу (Левонтина 2019). Язык Интернета и социальных сетей с его новоязом — тоже, дескать, может быть вариантом нормы. Современники уловили, что между изменениями в языке (речь идет не только о пропаже букв, но о лавинообразном рождении и распространении слов-«ларв», как назвал их в своей «Философии имени» С. Н. Булгаков, различных аббревиатур и сокращений, новых революционных названий и имен собственных) и самим бытием есть какая-то незримая, но устойчивая связь. «...Иные могут еще похвалиться и тем, что теперь “куются” совсем новые слова, например, все эти богомерзкие совдепы, вижжели, земгоры и под. Но ведь очевидно, что здесь мы имеем лишь частный, наиболее механизированный и упрощенный случай терминологического процесса, приноровленного к письменной речи, к заглавным буквам, и путем этого, так сказать, алгебраического их сложения образуются новые манекены слов. Однако (и это мистически есть самая тяжелая сторона этого дела) такие слова-манекены становятся вампирами, получают свою жизнь, свое бытие, силу. Образуется целое облако таких мертвых слов-ларв, вампиров, которые сосут кровь языка и служат черной их магии» (Булгаков 1999, 32–33). М. М. Пришвин в дневнике 1918 г. запишет о новой орфографии, введенной в школе, как одной из главных причин потери веры, смены мировоззрения. «Буква ять в моем прошлом играла почти такую же роль, как одна страшная черная икона в церкви, перед которой молилась моя матушка. Как только в шестом классе я убедился, что эта икона просто доска, я отверг немедленно все: и Христа, и священника. Так, если бы отменили букву ять в моем детстве, я отверг бы вообще все русское правописание. Что благополучно миновало меня, то постигло моего мальчика» (Пришвин 1918, 28). Вяч. Иванов будет оплакивать потерю родного языка в сборнике «Из глубины», избрав предметом своей статьи «Наш язык» проделанную языковую трансформацию (Иванов 1918). И. Ильин, позже, правда, в «Наших задачах», в числе прочих «орфографических ран», отметит, что с потерей «ижицы» в слове «миро», православные люди перестали понимать, помазуют ли их вселенной или покоем (Ильин 1956, 437).

Нельзя не заметить, что реформа русского правописания развертывалась на фоне имяславческих дискуссий, которые возникли в московской религиозно-философской среде после разгона Андреевского скита на Афоне и определения Святейшего Синода в 1913 г. Чуткость к имени, его онтологическому статусу и способности выступать в качестве энергии сущности составляли философское основание имяславия, не случайно в кругу защитников имяславия появляется три значительных «философии имени» (не только в качестве наименования произведения, но в качестве предметной области творчества) — свящ. П. А. Флоренского, прот. С. Н. Булгакова и А. Ф. Лосева. В «Философии имени», которая писалась С. Н. Булгаковым в 1917–1918 гг., как материалы для специально созданной по этому вопросу комиссии Поместного собора, Булгаков откликается на языковую сумятицу революции, а в диалогах «На пиру богов» в сборнике «Из глубины» даже появляется термин «порнографическое имяславие» для описания засилья ненормативной лексики, которая выплеснулась на широкие просторы улиц и площадей в дни и месяцы революции: «Теперь же, во время революции, порнографическое “имяславие” это дошло до предела, прямо хульное неистовство какое-то... И, однако, если только мы захотим осмыслить это поругание материнства, то здесь мы должны видеть как бы мистический негатив, которому соответствует и свой позитив: особое почитание матери-земли, а затем и Богоматери, присущее русскому народу, элевзинское посвящение в таинство Деметры. Где умножается грех, там избыточествует и благодать» (Булгаков 1918, 321).

Лингвистический либерализм успокаивает нас тем, что язык — это пластическая ткань, без особых потерь переносящая любые влияния и воздействия. Грамотность тоже не проблема. Раньше неграмотных было не меньше, но без Интернета мы бы об этом не узнали. Ну а искусственный интеллект, вживленный в организм инструмент Т9, и вовсе сделает нас чуть ли не поголовно грамотными. Однако не следует предаваться самоуспокоению. И не стоит забывать, что язык — это не только средство коммуникации, но и «путь познания себя и своего народа, его психологии, этики, морали, веры, исторической поступи и в конце концов его души. Как народ выговаривает себя в устной и письменной речи, того он и стоит» (Распутин 2007). Устойчивость языка к социальным изменениям не есть константа. Даже стены Акрополя поддались пороку турецких пушек. И нам не стоит успокаивать себя мыслью о том, что язык «переварит» любые эксперименты с той же легкостью, с которой он делал это доселе. «Брендинг», «коучинг» и «мерчендайзинг», повсеместные приметы неокolonизаторства, успешно осуществляемого с помощью рук нашей «элиты», лишь до поры оставляют надежду русскому логосу оставаться русским. Заметим здесь, что английский язык, впитав в себя много заимствованных слов, прежде всего, из француз-

ского, уже несколько веков не подвергался никаким глобальным реформам. И пока не собирается.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Булгаков С. Н. (1991) «На пиру богов. Pro и contra. Современные диалоги». *Вехи. Из глубины*. М.: Правда. С. 290–353.

Булгаков С. Н. (1999) «Философия имени». Булгаков С. Н. *Первообраз и образ. Соч. в 2 т.* М.: Искусство; СПб.: Инапресс. Т. 2. С. 13–240.

Иванов В. И. (1991) «Наш язык». *Вехи. Из глубины*. М.: Правда. С. 354–360.

Ильин И. А. (1956) «О русском правописании». Ильин И. А. *Наши задачи. Статьи 1948–1954 гг.* Т. 2. Париж: Издание Русского Общевоинского Союза. С. 434–438.

Карпова О. (2010) «История с орфографией. Неудавшиеся реформы русского правописания второй половины XX века». *Неприкосновенный запас*. № 3.

Левонтина И. (2019) «Куда ушло московское аканье. Лингвист Ирина Левонтина “Родную речь не надо защищать”. Беседа в Екатериной Шерга. 17 июля 2019». URL: <https://moskvichmag.ru/kuda-ushlo-moskovskoe-akane-lingvist-irina-levontina-rodnuyu-rech-ne-nado-zashhishhat/>

Пришвин М. М. (1994) *Дневники. 1918–1919*. М.: Московский рабочий.

Распутин В. Г. (2007) «Спасем ли наш язык?» Кожемяко В. *Валентин Распутин. Боль души*. М. Алгоритм–Книга.

Шагинян М. (1917) «Тяп да ляп. (Письмо в редакцию)». *Русская воля*. 2 июля 1917 г.

#### **АЛЕКСАНДР ГРИГОРЬЕВИЧ ПОГОНЯЙЛО / Aleksandr Pogoniailo**

Доктор философских наук, профессор

Санкт-Петербургский государственный университет / St. Petersburg state University  
arogoniailo@gmail.com

## **ДРУГОЙ РУССКИЙ ЛОГОС**

### **Another Russian Logos**

*Keywords:* Logos, national identity, Russian philosophy, national state, empire, nobiliary culture, Russian intelligentsia.

*Abstract:* The question of Russian logos tends to appear a look back at ourselves for self-identifying. Remaining a “teenager”, Russia is still not able to accomplish this procedure due to primarily having been divided into two Russias, gentry and peasant, thereafter due to suffocation of Russian logos by Stalinist totalitarianism, then, after the dissolution of the USSR, over reluctance and inaptitude to diligently interpret this event and, nowadays, as a consequence of deliberate and lucre-seeking propagation of resentment across the population by the ruling elite and their collaborators. This is not a narrative on uniqueness — for there are no peoples without uniqueness — but

on its misinterpretation, sometimes being a sort of cave-dweller thought (e.g. A. Dugin). Taking into consideration that the first Russian generation which produced its own word was that “unwhipped” gentry generation abolished from obligatory service by the emperor Peter III, it is a new unwhipped and eager to study generation of our youth to have the same hope for.

*Ключевые слова:* логос, национальное самосознание, русская философия, национальное государство, империя, дворянская культура, русская интеллигенция.

Логос — собирающее основание, то, чем держится та или иная человеческая общность. И это обязательно как-то осмысленное основание, признанное таковым, — по крайней мере, о нем спрошено. Речь, таким образом, идет о самоидентификации общности, если это нация — то о национальном самосознании.

Национальное самосознание (гегелевский *Volksggeist*, дух народа) — явление недавнее, если нациями считать новоевропейские народы, образовавшие свои национальные государства. Нации, как мы их сейчас понимаем, возникли в XVII–XVIII вв. вместе с новоевропейскими *национальными государствами*. И это основополагающая характеристика Нового времени: Новое время — эпоха национальных государств, базирующихся на совершенно иных началах, нежели предшествовавшие им средневековые протогосударственные структуры. Почему об этом надо сказать? Потому что логосы разные.

Собирающее основание Средневековья — порядок (логос) держателей авторитета. Власть мыслится как исходящая от Бога, верховного «автора» (*auctor*), т. е. творца мира, чей «авторитет» (*auctoritas*) поддерживается разными «держателями» божественных полномочий на соответствующих уровнях священноначалия. Начала и начальство — одно и то же: господин, от которого зависит существование всех, кто ниже его во властной вертикали, включая низших начальников, любой из которых — и высшие, и низшие — правят не от себя и не от своего имени, но волей поставившего их на соответствующую ступень. Светская и церковная иерархии дополняют друг друга. В идеале это имперский тип власти, власть как, собственно, *imperium*. Она сакрально легитимирована. Действительность, конечно, расходится с этой идеальной нормой, и средневековый порядок оборачивается средневековой же вольницей.

Отличие национального государства от Империи — в том, что национальных государств много; они могут торговать и воевать друг с другом, заключать союзы и образовывать конгломераты, но существует национальное государство обязательно *наряду с* другими национальными государствами; империй тоже может быть несколько, но каждая империя в принципе одна, ее имперский *телос* — быть «империей последнего дня», завершить собой мировую историю — исключает другие империи как «неправильные». Имперская власть, собственно, *Imperium*,

сакрально легитимирована; ее структура обязательно иерархична, она представляет собой священноначалие (в средневековой империи две иерархии — светская и церковная; это пастырская власть в широком смысле), а новоевропейское государство — Левиафан, регулярное государство-машина (искусственный человек) созданное «самими людьми», оно в принципе светское и гражданское, хотя элемент сакральной легитимации здесь тоже присутствует.

Новоевропейское государство, гоббсовский Левиафан, мыслится как «сделанное самими людьми», заключившими меж собой общественный договор и делегировавшие часть своих прав тому, кого они и признали сувереном. Общественный договор ведет родословную от *завета*, тоже договора между Богом и избранным им народом, но это разные, так сказать, дискурсы. Договор с Богом — это принятие к безусловному исполнению заповедей, императивов-перформансов, которыми Бог говорит с людьми через пророков. При заключении общественного договора надо договариваться самим. Для этого нужно уметь говорить и думать, не только про себя или с Богом, но и публично, не сбиваясь при этом на проповедь. Логос античный родился в античном же полисе из необходимости обсуждения свободными (гражданами, собственниками) своих общих дел на агоре и в ареопаге, он напрямую был связан с их статусом свободных граждан, непосредственно управляющих полисом и проливающих за него кровь (собственную) на войне. Возрождение возродило «авторов». «Каждый сын своих дел», — говорит у Сервантеса полоумный идалго, назначенный изрекать истины. И это стало началом Нового времени, времени городов, механических часов, картин и машин. Заспешившее время истории, с которым совладали далеко не все народы и не сразу.

Вот мы и подошли к русскому логосу. Мечтой Петра Великого было создание *регулярного* (правильного, функционирующего как исправная машина) государства. Из реформ нашего первого *государя-императора* вышло, по Ключевскому, две России: одна — та, что говорила, читала, одевалась и ела по-французски, культура европеизированных верхов, и другая, которую составляла основная масса населения, крепостное крестьянство, низшее духовенство, мелкий чиновный люд, ремесленники, рабочие. Маркс говорил, что «настанет русский тысяча семьсот девяносто третий год. Господство террора этих полуазиатских крепостных ... покончит с мнимой цивилизацией, возведенной Петром Великим» (Цит. по: Пивоваров Ю. С. Русская история в зеркале русской мысли /[http://tvkultura.ru/anons/show/episode\\_id/156640/brand\\_id/20898/](http://tvkultura.ru/anons/show/episode_id/156640/brand_id/20898/). Дата обращения — 20.07.19).

Петр III даровал вольность дворянству, освободив их от обязательной службы. Крестьян освободили через сто лет. Сто лет сумасшедшего развития Европы, включая промышленный переворот, изменивший

мир. Этот переворот мы прохлопали, как сейчас пропускаем другую революцию — информационную. Русская дворянская культура принесла свои лучшие плоды уже в XIX в., ставшие *лицом* русской культуры, а до того вольные дворяне сто лет учились у Запада, что не было ученичеством, а одновременно и осмыслением своей самобытности. Но почему если дворяне *не обязаны* проливать кровь за отечество, т. е. царя-батюшку, крепостные крестьяне *обязаны* на них трудиться? «Француз» Пушкин работает в архиве с документами и пишет историю пугачевского бунта. Затем — по следам истории — сочиняет «Капитанскую дочку». Все это русский логос.

Екатерина Великая в свое время затеяла, было, реформы. Державин поверил, увлекся. Но — мудро оставила затею. Меж тем кульминацией Просвещения стала Великая французская революция, затем последовали наполеоновские войны.

Декабристов казнили бестолково, чудовишно, но не из-за садизма, а по неумению: давно в России не казнили дворян. В николаевской России палачи еще иногда падали в обморок. Судить декабристов царь заставил Сперанского. Тот судил, что делать, и приговор был суровее некуда. Царь смягчил. Реформы отставились. Россия законсервировалась на бомбе замедленного действия.

Для того чтобы отреагировать на Просвещение, пришедшее к нам в виде декабристского бунта, не обязательно было читать Гегеля. Граф Сергей Семенович Уваров был человек просвещенный, специалист по античности. Французской триаде *свобода — равенство — братство* он противопоставил нашу — *официальную* — концепцию народного духа: *православие, самодержавие, народность*. Но именно официальную, или даже официозную, потому что народу до собственной народности дела никогда не было. Когда просвещенные народники пошли в народ, народ их выдал полиции. В 1917 г. народ-богоносец творил такие дела ...

Государственная пропаганда распространяла миф: Россия — неумеха (немытая и нищая), зато дух. Нам чужда западная расчетливая рациональность. Там, где немец (рационалист-аптекарь) капнет, русский (широкая душа) плеснет. Это, конечно, сказки. «Славянская душа» — немецкого происхождения (*das ewig Weibliche*). Сюжет заимствован у романтиков. В сочетании с французским духом, принесенным дворянами, он дал отличный букет. «Почва» у нас немецкая, а либерализм — французский.

Рубеж столетий (XIX/XX), *fin de siècle* и начало века — тот самый модерн, на границе которого мы, кажется, хотим ввести контроль — невиданный взлет творческих сил русского логоса в предверии его насильственной смерти и в предчувствии ее. Чуткое ухо поэта слышало музыку революции.



Но я закончу вот чем. Была перестройка, была гласность; и не то чтобы как Феникс из пепла, но русский логос, сумбурный, неумелый, в страстно бестолковых дискуссиях и в одежде с чужого плеча начал, было, возрождаться. Его сейчас пытаются закупорить и направить в нужное (безопасное для власти) русло. Вряд ли он зачахнет, выросло непопотое поколение не дворян, не разночинцев, а современных молодых людей, умных и образованных и желающих учиться, порядочных, несмотря не методичное растрепывание со стороны государства, пытающегося обеспечить их лояльность при помощи подкупа или шантажа. Вечная русская дилемма: реформы или охранительство, западный путь или самобытность представляет для них исключительно исторический интерес, как дела склеротичных старичков прошлого века; они самобытны как мыслящие самостоятельно и профессионально, вне рамок пастырского диспозитива нынешней властной вертикали.

**АННА ИГОРЕВНА РЕЗНИЧЕНКО / Anna I. Reznichenko**

Доктор философских наук, профессор

Российский государственный гуманитарный университет (Москва) / Russian State University for the Humanities (Moscow)

annarezn@yandex.ru

## **К ИСТОРИИ ЛОГОСА: ИТАЛЬЯНСКИЙ «LOGOS» И ЕГО РУССКИЕ ГЕРОИ**

### **To the history of Logos: Italian “Logos” and his Russian Heroes**

*Keywords:* fr. S. Bulgakov, B. Jakovenko, Lo Verde, N. Abbagnano, “Logos”, Kulturphilosophie, Russian Intellectual History, European Intellectual History, Philosophy of I.

*Abstract:* The report focuses on the history of the Italian version of «Logos» Journal. We consider the evolution of the Journal, gives an overview of the main directions of its activity, described the concept of its main participants. Particular importance is attached to the «Russian track» in the history of the Italian «Logos». First of all, we tell about an article by the Italian Law scholar Giuseppe lo Verde, titled “The Philosophy of the Trinity by Serge Bulgakov” (La filosofia della Trinità di S. Bulgakov). Lo Verde discusses a very complex and important topic in Bulgakov’s thought — his Trinitarian Ontology. If by 1938 the philosophy of fr. S. Bulgakov was actually not understood by his Russian contemporaries, because of the so called “controversy about Sophia” (Sophiology), then for European reader the Trinitarian Ontology of Russian philosopher turned out to prove relevant. Bulgakov was the only Russian thinker discussed in a separate article in an Italian Philosophical publication of a long-standing tradition and a broad international renown.



*Ключевые слова:* о. С. Булгаков, Б. Яковенко, Дж. Ло Верде, Н. Аббаньяно, «Логос», Kulturphilosophie, русская интеллектуальная история, европейская интеллектуальная история, философия «Я».

Настоящий доклад продолжает серию наших исследований и публикаций, предпринятых в 2015–2017-х гг., когда в библиотеках Рима, а также на итальянских букинистических сайтах были впервые обнаружены экземпляры полузабытого философского журнала (см.: Резниченко 2016), а в Университетской библиотеке Неаполя в 2017 г. был выявлен единственный, кажется, полный его комплект. Журналов по философии культуры в основном неокантианского направления и под названием «Logos» должно было быть четыре: немецкий, русский, итальянский и венгерский — под редакцией Г. Лукача (венгерское издание не состоялось). Истории немецкой и русской версии журнала посвящена значительная литература вопроса. Однако об итальянской версии даже в италоязычной исследовательской литературе всплывает лишь глухое упоминание о ней: в предисловии Патриции Чиполетта (см.: Cipoletta 2008) к переизданию фрагментов «логослерского» сборника «Vom Messias» в Италии — с не менее глухой ссылкой на немецкое исследование Р. Крамме, посвященное Логосам в целом (см.: Kramme 1997), где упоминается лишь, что журнал вышел в феврале 1914 г. в Перудже, под названием «Logos. Rivista internazionale di Filosofia» (под редакцией Б. Вариско и А. Бонуччи), в 1920 г. редакция и издательство переехало в Неаполь, и журнал выходит уже под редакцией Антонио Алиотта.

Журнал, действительно, вышел изначально в Перудже, но был связан (со второго номера) и с университетом в Палермо, под названием: «Logos. Rivista internazionale di Filosofia» под редакцией Б. Вариско и А. Бонуччи (эти имена должны быть хотя бы немного знакомы русскому читателю благодаря обзорам Б. В. Яковенко в русской версии «Logos'a»), 15 февраля 1914 г. в качестве добротного журнала в жанре «Kulturphilosophie», со значительным количеством немецких участников (среди авторов первого номера, помимо итальянских, присутствует, скажем, Э. Трельч со статьей «Mita e Logos nella Teologia e nella Filosofia della Religione», программной для журнала, второго, августа 1914 — К. Фосслер, а первого номера за 1915 г. — И. Кон). Журнал не менял своей, общей для всех, наверно, «Logos'ов», направленности на философию культуры до своего вынужденного закрытия в октябре 1915 г. из-за войны.

Гораздо интереснее разворачивались события во втором, неаполитанском, и третьем, римском периодах жизни журнала. Журнал возобновился в январе — марте 1920 г. (именно тогда вышел первый выпуск обновленного «Logos'a») в Неаполе под прежним названием. Но секретарем редакции становится уже Антонио Алиотта, профессор теоретической философии Падуанского университета (с 1912 по 1919 г.), затем переехавший в Неаполь — философ оригинальный, со своей собственной концепцией, отличающейся и от господствующих тогда в Европе

неокантианства и феноменологии, и от господствующего в Италии идеализма Б. Кроче и Дж. Джентиле; удобнее всего ее можно было бы обозначить как неопрагматизм. Вероятно, поэтому в том же 1920 г. у журнала появляется своеобразный двойник: журнал «Studio Filosofici e Religiosi», под редакцией уже известного нам А. Бонуччи, и по своей проблематике близкий к тому, что принято называть «русской религиозной философией» (анализ этого издания, несомненно, крайне любопытного, является темой отдельного, выходящего за рамки настоящего доклада, исследования. Журнал, по моим сведениям, просуществовал только один год). А итальянский «Logos», тем временем, значительно расширяет редколлегию журнала; меняется дизайн обложки и, наконец, в сдвоенном, 3–4 номере Ежеквартальника в составе редколлегии появляется первый русский: Б. В. Яковенко. В первом номере за 1922 г. выходит его обширная статья, не отмеченная в доступных мне библиографиях Яковенко, а в октябрьско-декабрьском номере за 1928 г. — ряд рецензий на различные издания; в том числе на «Science and the Modern World» А. Уайтхеда и «Der Gegenstand der Erkenntnis» Г. Риккерта. Это единственный случай участия русского Logosler'a в Logos'e итальянском, — но далеко не единственный случай участия русского: в 1938 г. героем отдельной большой обзорной статьи становится о. Сергей Булгаков, фигура для русского философского процесса куда более значительная, нежели Яковенко (участие в этом проекте Н. А. Бердяева в 1920-е гг. не подтвердилось). Реанимировать же русский «Logos» в Праге в 1925 г. при участии того же Яковенко практически не удалось: вышел только один номер журнала.

В конце 1920-х гг. секретарем редакции становится выдающийся, но не очень известный у нас в России, несмотря на некоторые переводы его работ на русский в конце 1990-х гг. философ Никола Аббаньяно, «позитивный экзистенциалист», близкий по своим философским взглядам как раз к Бердяеву — если мы можем представить себе Бердяева агностиком. Философия свободы, философия истории, философия «Я» — эти темы Аббаньяно становятся и темами журнала, далеко уводя его от первичного замысла: стать еще одним рупором «Kulturphilosophie». Хотя вплоть до 1933 г. — года прихода Гитлера к власти в Германии — все номера итальянского «Логоса» в разделе библиографических объявлений и рекламы содержат сообщение: если вы пишете философские статьи на итальянском, английском, французском и испанском языках — то пожалуйста к нам, а если на немецком — то в немецкий «Logos», к Мору в Тюбинген, что лишь подчеркивает связь между двумя журналами.

Журнал жил, развивался, рос; менял места редакции (из Неаполя редакция переезжает в Рим), менял дизайн и фирменный знак — но оставался абсолютно свободным, идеологически неангажированным даже в эру фашизма философским журналом, что русского читателя поражает. Библиографы указывают в качестве года закрытия журнала

1943 — год, переломный для еще одной войны. Перед закрытием, уже в Риме, он имеет заголовок «Logos. Rivista trimestrale di filosofia e di storia della filosofia» — «Ежеквартальник по философии и истории философии», под редакцией Антонио Алиотта и Микеле Счацка (между прочим, представителя спиритуализма и интуитивизма; его идеи чем-то близки идеям Н. О. Лосского). И в списке членов редколлегии, и в перечне авторов статей в 1940-е гг. русские авторы отсутствуют, как и слово «internationale» в названии. «Русское» упоминание мне удалось обнаружить только один раз, в обзорной статье, где Достоевский и Кьеркегор совершенно справедливо рассматриваются как предшественники Ясперса и Маритена (раздел «экзистенциализм»).

Тем более показательно присутствие о. Сергия Булгакова — в обширной обзорной статье итальянского философа-правоведа Джузеппе Ло Верде «Философия троичности Сергея Булгакова» («La filosofia della Trinità di S. Bulgakov», опубликована в: Logos. Roma, 1938, Luglio–Settembre. Anno XXI, II della Nuova Serie. Fascicolo 3. P. 414–427. Статья посвящена сложнейшему — и до сих пор не до конца исследованному даже у нас в России — разделу философии отечественного мыслителя, прот. Сергия Булгакова — его тринитарной онтологии (перевод этой статьи опубликован; см.: Кейдан 2017). Если к 1938 г. философия прот. С. Булгакова, несмотря на весь его авторитет, оказалась, вследствие так называемого «спора о Софии», фактически не понятой его русскими современниками, то для европейского читателя тринитарная онтология, и особенно «философия Я» русского философа оказывается весьма актуальной: итальянским мыслителем Булгаков ставится в один ряд с А. Геленом и Э. Гобло; и вводится в более широкий философский контекст от Фейербаха до Юнга: «Доктрина Булгакова также антропоцентрична. По существу, эта точка зрения характеризуется убеждением, что фундаментальная предпосылка всякой философии лежит в идее человека, что нас занимает в каждый момент времени. Эти антропологические течения приняли очень всерьез четвертый из четырех вопросов, к которым для Канта была сведена философия в его универсальной концепции: что я могу знать; что мне делать; на что я могу надеяться; что есть человек. Благодаря трудам, и принесенным жертвам великих, одиноких и непонятых мыслителей XIX в. эти антропоцентрические течения смогли утвердить себя в качестве решающей силы в философии. Но почти всегда они выходили за пределы самого теоретического поля и взяли в качестве точки отсчета философствование над жизнью, прожитой человеком, считая мертвой всякую философию, которая не содержала в себе, по крайней мере потенциально, силы, ведущей к созданию жизни (Фейербах, Кьеркегор, Ницше, Барт, Гогартен, Ясперс, Хайдеггер, Бердяев, Юнг)» (Ло Верде 2017).

Ситуация с Булгаковым как нельзя лучше иллюстрирует проблему границ Русского Логоса — и проблему их преодоления: «...антрополо-

гизм Булгакова был разбужен убежденностью, укорененной в душах веками, что антропоцентрические периоды в истории являются философскими симптомами декадентства. Булгаков оставляет поле теории, не заблудившись в рассмотрении реального человека, и пути, который ведет его через борьбу, страдания, удовольствия, изменения и кризисы к преодолению» (Ло Верде, 2017). Локальный, «русский» антропологический поворот русского мыслителя, становится, пройдя через рецепцию итальянского «Logos'a», частью мировой философской повестки.

Доклад сопровождается обильным иллюстративным материалом.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Кейдан В. И. (2017) «Итальянская рецепция русской философской системы: Джузеппе Ло Верде о тринитарной онтологии протоиерея Сергея Булгакова». *Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение»*. № 1 (7). С. 106–108.

Ло Верде Дж. (2017) «Философия троичности С. Булгакова». Публ., пер. с итал. и лат. В. И. Кейдана, примеч. В. И. Кейдана и А. И. Резниченко. *Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение»*. № 1 (7). С. 109–126.

Резниченко А. И. (2016) «К истории Логоса: “Logos” и “Logosler” в Италии». *Значение — Смысл — Символ: Теология, философия и эстетика на рубеже веков. Материалы международной научной конференции*. М.: РГГУ. С. 62–65.

Cipolletta P. (2008) «Introduzione a “Vom Messias”. L'appello dei “Logosle”». *Europa e Messia. Paure e speranze del XX secolo in eredità*. Roma. №. 4. P. 25–29.

Kramme R. (1997) «“Kulturphilosophie” und “Internationalität” des “Logos” im Shegel seiner Selbstbeschreiben». A cura di G. Hübinger, R. Vom Bruch. *Kultur und Wissenschaft um 1900*. Stuttgart. Vol. 1. P. 122–134.

#### **АЛЕКСАНДР КУПРИЯНОВИЧ СЕКАЦКИЙ / Alexander Secatsky**

Кандидат философских наук, доцент

Санкт-Петербургский государственный университет / St. Petersburg State University

Ассоциированный научный сотрудник

Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского

социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург) /

Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian

Academy of Sciences (St. Petersburg)

#### **ПРОЕКТ ОБЩЕГО ДЕЛА: ОПЫТ СОВРЕМЕННОЙ РЕВИЗИИ**

#### **The General Cause Project: The experience of modern revision**

*Keywords:* General Cause, consolidation of memory particles, revised history, total struggle with death.

*Abstract:* Meanwhile, it is practice of the last two or three decades, put forward a draft General Cause in the plane of a substantive dispute. The first steps in the direction of practical synthesis of the body were done — they were not as Fedorov believed, but they reflect the success of medicine in general and the prosthetics industry in particular. The main breakthrough came thanks to the Internet and in general the sphere of electronic media: thanks to them, an impressive consolidation of memory particles was launched. Archiving of images, documents, various kinds of evidence, is presented in the form of a spontaneous process, the true parameters of which are still unknown, and in the form of authorized archives relating, first of all, to anyone, but also along the way and the line of kinship.

*Ключевые слова:* общее дело, консолидация частиц памяти, переосмысление истории, всеобщая борьба со смертью.

Тезисы «Философии общего дела», написанные более ста лет назад нуждаются сегодня в философском обсуждении (включая и прямой спор) как никакие другие сегодня, и это тем более парадоксально, что еще полвека назад казалось, что идеи Н. Ф. Федорова способны дожидаться лишь герменевтиков и культурологов, да и то, преимущественно, для того, чтобы ответить на вопрос как стала возможной столь вопиющая, не имеющая никаких привязок к реальности, утопия. Вернуть всех мертвых, воскресить их в прежней плоти, прекратить рознь всех живущих пред лицом этой беспрецедентной сверхзадачи, отменить законы природы или отредактировать их таким образом, чтобы они позволили осуществить главное: «Должна быть умерщвлена, наконец, сама смерть — самое крайнее выражение нужды, невежества и слепоты» (Федоров 1982, 332) — вот на что замахнулся русский философ. И сделать это — умертвить саму смерть — предстоит нам самим, ибо, как поется в революционной песне, никто не даст нам избавленья, ни Бог, ни царь и ни герой...

Соответственно, задача исследователей, людей сколько-нибудь «научных» по отношению к наследию Федорова понималась примерно так: объяснить, кем нужно было быть, чтобы всерьез писать все это: великим праведником, великим еретиком, оторванным от всего реального мечтателем, параноиком, а может быть, чем черт ни шутит, опередившим свое время шутником-постмодернистом? Меньше всего оснований было считать Федорова ученым, который просто ошибается и выдвигает совершенно несбыточные идеи в довольно научнообразном оформлении.

Поэтому имеющаяся история о нем, это история о сундуке, на котором спал великий библиограф, и о пряниках, которые он размачивал в кипятке, о его внутренней муке незаконнорожденности — как будто это лучше всего объясняет истоки русского космизма, столь величественного самого по себе, но почему-то опирающегося на конкретно-дремучие представления Николая Федорова. Якобы полная оторванность от практики препятствовала даже сопоставлению идей Федорова с дру-

гими версиями прогресса — хотя версии неосуществимого тоже имеют свои сравнительные достоинства и недостатки.

Между тем именно практика, практика последних двух-трех десятилетий, выдвинула проект Общего Дела в плоскость содержательного спора. Сделаны первые шаги в направлении практического синтеза тела — они оказались совсем не такими, как полагал Федоров, но они отражают успехи медицины в целом и индустрии протезирования в частности. Главный прорыв произошел благодаря Интернету и вообще сфере электронных носителей: благодаря им была запущена впечатляющая консолидация крупиц памяти. Архивирование изображений, документов, разного рода свидетельств, представлено в виде стихийного процесса, истинные параметры которого до сих пор неизвестны, и в виде авторизованных архивов, касающихся, прежде всего, себя любого, но также попутно и линии родства.

Столь же значимы и перемены в истории, связанные с прорывом частных микро-историй, нарративов, таких как *story-telling*. Сюда относятся и невероятно расширившиеся возможности визуализации, и все это неплохо интерпретируется в терминах собирания праха и начала будничной работы воскрешения. Безумная утопия приобретает актуальность, что вызывает к пересмотру, к всестороннему обсуждению метафизических положений и параметров мемориального процесса вообще. Ответная реплика, начинающаяся со слов «Допустим, отцы будут воскрешены», уже не кажется шуткой юмора. Многие, представлявшие странными тезисы Федорова, встают на свои места, поскольку оказываются тщательно продуманными положениями, вытекающими из принятых предпосылок.

«Признание беспричинности небратского состояния ведет не к действительному миру, не к братству, а к игре лишь в мир, к комедии примирения, создающей псевдомирное состояние, фальшивый мир, который гораздо хуже открытой неприязни, потому что последняя ставит вопрос, тогда как мнимое примирение увековечивает вражду, скрывая ее» (Федоров 1982, 67). В рамках этого самого грандиозного имманентного проекта спасения, находятся возможности взаимного обоснования положений, казавшихся, еще совсем недавно никак не связанными друг с другом. Выносится воистину метафизический приговор капитализму, расставляющий точки над *i* там, где этого не сделал марксизм:

«В Европе, наоборот, вещь искренно и откровенно ставят выше умершего человека, лицемерие же заключается в том, что живого человека предпочитают будто бы вещи, но если борьба за существование, то есть, борьба между людьми за вещь, признается условием прогресса, но вещь как цель должна быть предпочтена людям как средству; каждый и ценит других людей лишь как союзников в деле приобретения вещи» (Федоров 1982, 74).

То есть, капитализм — это когда ценность изначально мертвой вещи превышает ценность умершего человека, а богатством становится не «знатность» (т. е., знание о своих предках), а совокупность вещей, из которых в принципе может быть выжата некая субстанция, именуемая деньгами — после чего сгустки этой инстанции начинают превышать и ценность живого человека. И пока не удастся развернуть центр устремлений к умершему, к его реабилитации и последующему воскрешению, так все и будет происходить. Перед нами, по сути, предстал первоисточник отчуждения — и очень важно установить справедливость подобной дислокации. Вот еще одна цитата, имеющая отношение и к характеру сверхзадачи, и к методу:

«Признавая имманентное воскрешение, мы полагаем предел пытливости человеческой, направленной к трансцендентному, к мысли без дела, но осуждая спиритизм и вообще стремление к внемирному, мы не стесняем, однако, человека, ибо показываем, что область доступного ему имманентного так широка, что нравственное, родственное чувство, всемирная любовь, найдет в ней полное удовлетворение» (Федоров 1982, 69). Сегодня становится вполне ясно, что воля к воскрешению требует не только и не столько прогресса физики и естествознания в широком смысле слова, но и задействования важнейших движущих сил истории, а также того, что Гегель назвал борьбой за признанность и что составляло самые яркие страницы жизни *достойно живших* — и является фундаментальным дефицитом сегодня.

Так или иначе, но любое непредвзятое рассмотрение последствий рукотворного воскрешения приводит к выводу о повышении общего уровня агональности если отцы вернутся не в ангельском чине и не в призрачном облике, не как тень отца Гамлета. Но ведь это и будет означать прибыль жизненных сил, несомненную экспансию жизни в борьбе со смертью во всех ее проявлениях, включая и смертельную усталость и упадок воли. В действительности, конечно, с таким упадочным настроением мертвых не возратить. Тут явно недостаточно глубокой печали, сколь бы глубока она ни была.

Необходима именно внутренняя интоксикация жизни, ее интенсификация до такой степени, чтобы жизнь вступила в противоборство со смертью по всем фронтам — лишь так она может взяться за великую задачу воскрешения, за величайшую Сверхзадачу.

В этой жизни многое должно быть в наличии для того, чтобы Общее Дело сдвинулось с места, и как общее (а не только «общественное» — Николай Федоров не устает подчеркивать разницу), и как *дело*. А где дело, там и правосудность и борьба за нее, и длинная воля, присоединенная к собственному проекту (или к тому, который сочтен собственным), а также и наука с борьбой ученых за первенство, и знаменитая состязательность (агональность) эллинов. Более того, самым действен-



ным запросом на воскрешение должна выступать как раз нужда в vitalности, приглашение, адресованное воскрешаемым, звучит: вы нам нужны для жизни. Нужна ваша стойкость, отвага, очарованность — вот почему мы позвали вас на помощь... Такая модальность была бы не только честнее по отношению к воскрешаемым, но и реалистичнее в качестве мотива — что отнюдь не отменяет ни зова Космоса, ни преодоления тоски по ушедшим близким.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Федоров Н. Ф. (1982) *Сочинения*. М.: Мысль.

#### **СЕРГЕЙ ЛЬВОВИЧ ФИРСОВ / Sergey Firsov**

Доктор исторических наук, профессор

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург) / Herzen State Pedagogical University of Russia (St. Petersburg)  
sfirsofff@mail.ru

### **ЦАРСТВО КЕСАРЯ И ЦАРСТВИЕ БОЖИЕ КАК БОГОСЛОВСКАЯ И ИСТОРИКО-ЦЕРКОВНАЯ ТЕМА РУССКИХ БОГОИСКАТЕЛЕЙ НАЧАЛА XX ВЕКА**

#### **The Kingdom of Caesar and the Kingdom of God as the theological and historical-church theme of the Russian god-seekers of the early 20th century**

*Keywords:* God seekers, the Kingdom of Caesar, the Kingdom of God, Religious-philosophical meetings, the Orthodox Church, the “symphonic state”, the Russian Empire, K. P. Pobedonostsev, D. S. Merezhkovsky, Z. N. Gippius.

*Abstract:* The article is devoted to the analysis of the phenomenon of Russian God-seeking, prominent representatives of which at the beginning of the 20th century led numerous discussions on the topic of the relationship “Kingdom of Caesar” and “Kingdom of God”. The sociopolitical crisis that the Russian Empire experienced, which was also reflected in the state of the Orthodox Church, compelled domestic intellectuals to address issues related to the “state church”, which was understood as the so-called “symphony of authorities”. Setting important tasks, trying to promote the process of religious revival and strengthening the union of the intelligentsia with the Church, the “God-seekers”, voluntarily or involuntarily, addressed questions of a political nature, showing that the “Kingdom of Caesar”, even if the “caesar” Orthodox sovereign, cannot approach the realization of the ideals of the “Kingdom of God”. To a certain extent, their idealism was fed by the naive faith in the creative forces of the Church, the hope that the union of “clergy” and “peace” was possible, that it would lead the “Kingdom of Caesar” to the paths of the “Kingdom of God”. History has shown that such hopes in the conditions of a “symphonic state” are not feasible.



*Ключевые слова:* богоискатели, Царство Кесаря, Царство Божие, Религиозно-философские собрания, Православная Церковь, «симфоническое государство», Российская империя, К. П. Победоносцев, Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус.

История русского богоискательства начала XX в. — тема, давно привлекающая внимание исследователей, как религиоведов и философов, так и историков. Переживавшийся Российской империей социально-политический кризис, отражавшийся и на состоянии Православной Церкви, заставлял отечественных интеллектуалов обращаться к вопросам, связанным с «государственной церковностью», под которой понималась так называемая «симфония властей» (разумеется, в её петровском «изводе»). Насколько оправданным было существование синодальной системы, насколько православная (*de jure*) империя могла подчинять себе Церковь, какие реформы, прежде всего, следовало провести? Это были основные вопросы, которые отечественные богоискатели ставили перед собой, в 1901 г. получив возможность собираться на Религиозно-философские собрания. Именно на этих собраниях, продолжавшихся до апреля 1903 г., вопрос о том, что есть «царство кесаря» и насколько это «царство» соотносимо с «царством Божиим», был переведён в практическую плоскость — при обсуждении темы о свободе совести, о догматическом развитии и, отчасти, об отношении Православной Церкви к интеллигенции. В условиях подчинения Церкви государству сама постановка подобных вопросов была вызовом сложившейся системе церковно-государственных отношений, а «богоискатели» вполне закономерно могли восприниматься как покушавшиеся на основы этой системы. Ставя важные задачи, пытаясь содействовать процессу религиозного возрождения и укреплению союза интеллигенции с Церковью, «богоискатели», вольно или невольно, выходили на вопросы политического характера, показывая, что «царство кесаря», даже если «кесарь» православный государь, не может приблизиться к осуществлению идеалов «царствия Божия». Таким образом, «богоискатели» в глазах правительства и обер-прокурора Св. Синода К. П. Победоносцева оказывались «смутьянами», «ниспровергателями основ», «бесплодными мечтателями». По-своему, правительство было право, но эта «правительственная правда» вовсе не свидетельствовала о наличии какой-либо интеллектуальной альтернативы тезису о религиозном возрождении, адептами которого были такие «богоискатели», как Д. С. Мережковский и З. Н. Гиппиус. В определённой степени их идеализм питался наивной верой в творческие силы Церкви, надеждой на то, что соединение «клира» и «мира» возможно, что оно приведёт «царство кесаря» на стези «царства Божия». История показала, что подобные надежды в условиях «симфонического государства» не осуществимы, равно как они не осуществимы и в условиях светского государства. Однако история также

показала, что сама постановка вопроса о «двух царствах» — весьма продуктивна, ибо позволяет лучше понять как соотносится и как может соотноситься идеал и реальность, насколько идеал может помочь в деле духовного пробуждения — и отдельного человека, и целой страны.

**ИГОРЬ МИХАЙЛОВИЧ ЧУБАРОВ / Igor Chubarov**

Доктор философских наук, директор Института социально-гуманитарных наук  
Тюменский государственный университет / Tyumen State University  
tchubaroff@gmail.com

**АМЕРИКАНСКИЕ ДРОНЫ VS. РУССКИЕ ТРУТНИ:  
К ЗАПУСКУ ПЕРВОГО РОССИЙСКОГО УДАРНОГО ДРОНА**

**American drones vs. Russian trutni (male-bees):  
On launch of the first Russian striking drone**

*Keywords:* unmanned aerial vehicle, kamikaze, sovereigns of distant war, friends and foes of hybrid world, Walter Benjamin, Karl Schmitt.

*Abstract:* The on-trend topic of drones, warbots and future machine wars possesses, besides the rapidly getting outdated hype, certain sufficient social and political, ethic and legal, as well as media and aesthetical content. In the present article, we will two mutually irreducible to each other traditions of relation to the war and modern warfare based on epistemological archives of Walter Benjamin and Karl Schmitt. In particular, leaning on modern social and anthropological studies (L. Sachman, H. Gusterson, G. Chamayou et al.), the author proposes a thesis on extraneity of drones-trutni to the values of Russian military ethics and lack of perspectives for development and social adaptation of respective technologies in Russia. An analysis of historical transitions and inversions of the images of partisan, Japanese kamikaze, UAV operators and suicide bombers discloses the purport of modern hybrid war and humanistic rhetorics of drone design.

*Ключевые слова:* беспилотные летательные аппараты, камикадзе, суверен дистанционной войны, друзья и враги гибридного мира, Вальтер Беньямин, Карл Шмитт.

В начале августа военно-космические силы РФ протестировали первый российский дрон — разведывательно-ударный беспилотный комплекс С-70 «Охотник». Министерство обороны выложило в сеть только короткое видео испытаний, а смысл произошедшего додумывали военные журналисты: «Российская армия сможет выполнять задачи без риска человеческих потерь»<sup>1</sup>. Акценты расставлены, верно, но далеко не все.

---

<sup>1</sup> См.: <https://russian.rt.com/russia/article/655955-ohotnik-bespilotnik-ispytaniya>

Россия существует в иной, чем США и Западная Европа традиции машинно-человеческих взаимодействий — доиндустриального использования техники, с преобладающим участием человеческого тела. Машина — орудие человека, усиливающее его природные силы. «Западная» традиция, вершиной которой являются дроны, напротив, стремится максимально заместить человека и человеческое участие (см.: Беньямин 2012). Её можно с некоторым огрублением связать с капитализмом как системой, где «человеческое» подчинено материализованной абстракции финансового рынка и сетевых технологий (ср.: Пасквинелли 2018, 57).

В плане отношения к жизни и смерти, «безумия и отваги», русские, ближе японцам, чем американцам. Этика самопожертвования противостоит здесь этике самосохранения. Не случайно концерн «Калашников» даже дроны разрабатывает по принципу «камикадзе»: «доставить боезаряд к наземной цели и взорваться вместе с ней»<sup>1</sup>.

Что это означает для адаптации технологии беспилотных боевых аппаратов к российским реалиям? По сути — это нонсенс. По-хорошему, российские дроны стоит называть трутнями, в виду их полной бесполезности и паразитарности, подчеркиваемых в этом русском слове. Потому что в России недостаточно исполнения вынесенного судом приговора, необходимо телесное участие в установлении справедливости. Национальная «достоевщина» — никакое юридическое наказание не способно искупить совершенного преступления, потому что оно замешано на вине рождения, смертном грехе, неразрешимых загадках бытия. Западное применение дрона сродни «божественному насилию», стерильному убийству, почти как в видеоигре — удаленное исполнение смертного приговора, без излишней жестокости или обостренного чувства справедливости.

В социально-антропологических исследованиях дронов, отмечается, что историческая связь между камикадзе и дронами носит характер средства по противоположности: «...камикадзе и дрон, оружие самопожертвования и оружие самосохранения, не следуют друг за другом в хронологическом порядке, подобно тому, как история вытесняет доисторическую эпоху. Они как раз возникают одновременно, как две противоположные тактики, будучи исторически ответом друг на друга» (Chatayou 2013, 122 и сл.)<sup>2</sup>.

Классическому пониманию войны как схватке комбатантов, рискующих своей жизнью, противостоят фигуры камикадзе и боевого дрона<sup>3</sup>. Камикадзе преодолевает риск, сознательно выбирая смерть, дрон — пре-

<sup>1</sup> См.: <https://nauka.vesti.ru/article/1180443>

<sup>2</sup> Здесь и далее перевод с франц. Е. Блинова.

<sup>3</sup> Ср.: «Оператор дрона — зеркальное отражение террориста-смертника в том смысле, что он также не соответствует нашим фундаментальным представлениям о войне, хотя и в противоположном смысле» (Gusterson 2010)

вращает войну во что-то больше похожее на убийство. Но в исторической ретроспективе они являются кровными братьями, воспитывавшимися в разных семьях. За ними стоит фигура партизана, ведущего боевые действия вне правил и гарантий военного права.

В XX веке официальная армия не только придала партизанам статус комбатантов, но и переняла принципы партизанской войны (Srogin-Chaikov 2018). В веке XXI государство взяло на вооружение тактику камикадзе<sup>1</sup>. Использование радиоуправляемых ракет произвело террористов-смертников, заряженных только своим телом. Реакцией на шахидов становится дрон, лишь на первый взгляд лишенный какой-либо чувственности и телесности<sup>2</sup>. Иронично, что технологизировал камикадзе, совместив в одном устройстве электронное зрение и дистанционное радиоуправление, обеспечивающее доставку «умной бомбы» к местоположению противника, русско-американский инженер, Владимир Козмич Зворыкин (Chamaou 2013, 122 и сл.).

Впрочем, за развитием технологии дронов в США стоит не только интерес ВПК и ЦРУ, но и 11 сентября, с архаичной коллективной эмоцией возмездия, легитимировавшая в США (а ранее, в Израиле) охоту и уничтожение конкретных лиц — главарей Аль-Каиды (больших, а не болезни, говоря языком Мишеля Фуко), Талибана, а теперь уже целого государства, запрещенного в Российской Федерации. Военные действия и отсроченное приведение в исполнение судебного решения смешались здесь до неразличимости, выводя на свет не только понятие гибридности современных войн, но и природу войны как таковой.

Наиболее интересна фигура оператора дронов, находящегося на безопасном расстоянии от конфликта, но эмоционально вовлеченного в процесс уничтожения противника, причем в гораздо большей степени, чем пилот бомбардировщика В-52 (Вахштайн 2017, 2–4; Sachman 2016, 26). Его нельзя однозначно называть ни палачом, ни геймером — картинка на дисплее не позволяет определить врага так однозначно как в виде-

---

<sup>1</sup> Как отмечает Грегуар Шамайю: «Концептуальный генезис дрона находится в контексте этико-технической экономии жизни и смерти, в которой технологическая власть заменяет неизбежное самопожертвование» (Chamaou 2013, 122 и сл.).

<sup>2</sup> Ср. у Шамайю: «Сегодня мы снова сталкиваемся с этим антагонизмом между камикадзе и дистанционным управлением. Атаки смертников против атак призраков. Это противоположность прежде всего экономическая. Она противопоставляет тех, кто располагает капиталом и технологиями, тем, у кого для сражения нет ничего, кроме собственного тела. Двум этим материальным и тактическим порядкам соответствует два порядка этических — этика героического самопожертвования с одной стороны, этика жизнеутверждающего самосохранения — с другой» (Там же). Люси Сачман вторит здесь Шамайю, (а они оба Бодрийяру, не ссылаясь на мертвеца): «Подрывников-смертников отчасти рассматривать как отчаянный ответ на эти инновации: в отсутствие высокотехнологичного оружия им доступно собственное тело, способность приблизить его к другим и сделать самого себя оружием» (Sachman 2016, 26).

оигре (Sachman 2016, 26), а в процесс выслеживания боевиков в пустыне Йемена вовлечено помимо дрона и его оператора более 100 человек (см.: Gusterson 2016).

Проблема заключается в том, что дистанционное ведение боевых действий с помощью дронов гарантирует ожесточение у превратившихся в неразличимую массу мирных жителей — возможных жертв атак дронов, и нарастание тревожности у жителей метрополий, чувствующих нечто подобное квантовой запутанности. Я говорю о росте городского терроризма по всему миру, массовом производстве врага и сомнительности самой стратегии окончательного решения террористического вопроса (см.: Sachman 2016). Машинное зрение дрона алгоритмизировало давно составленную колониальную карту, на которой отмечены только «враги» и прочерчены «линии дружественности», определив современное понимание политики, в котором американцы *de facto* вернулись к методологии главного юриста III рейха — Карла Шмитта. Ирония истории? Здесь надо понимать, что подобное возвращение не является чем-то невинным, а легитимирует архаичные модели понимания суверенности, якобы решающей кому умирать, а кому выживать, что в современном мире приводит только к гуманитарным катастрофам. Дроны между собой воевать не будут, а расчет на гуманизацию убийств, восхищение высокотехнологичным дрон-дизайном только подтверждают пессимистические опасения наших левых критиков. Дизайн оружия — это единственный гуманизм, который мы можем проявить в отношении друг друга — убить другого без боли и крови. Одна надежда на деонтологию и глубинное машинное обучение (ср.: Мартынов 2019).

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Chamayou G. (2013) *Théorie du drone*. Paris: La Fabrique.
- Gusterson H. (2010) «An American Suicide Bomber». *Bulletin of the Atomic Sciences*. URL: <https://thebulletin.org/2010/01/an-american-suicide-bomber/>
- Gusterson H. (2016) *Drone: Remote Control Warfare*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Sachman L. (2016) «Situationsbewusstsein. Tödliche Biokonvergenz an den Grenzen von Körpern und Maschinen». *ZfM*. Vol. 15. № 2.
- Ssorin-Chaikov N. (2018) «Hybrid Peace: Ethnographies of War Annu». *Annual Review of Anthropology*. Vol. 47. P. 251–262. URL: <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102317-050139>
- Беньямин В. (2012) «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости». Беньямин В. *Учение о подобию. Медиаэстетические произведения*. Сост. и послеслов. И. Чубарова, И. Болдырева. М.: Изд. РГГУ (Современные гуманитарные исследования. Кн. I). С. 190–234.
- Вахштайн В. (2017) «Пересборка повседневности: беспилотники, лифты и проект ПкМ1». *Логос*. Т. 27. № 2. С. 1–48. URL: [http://logosjournal.ru/arch/94/117\\_1.pdf](http://logosjournal.ru/arch/94/117_1.pdf)

Мартынов К. (2019) «Этика автономных машин: деонтология и военные роботы». *Логос*. Т. 29. № 3. С. 231–246.

Пасквинелли М. (2018) «Работа абстракции: семь переходных тезисов о марксизме и акселерационизме». *Логос*. Т. 28. № 2. С. 55–66. URL: [http://www.logosjournal.ru/arch/100/123\\_5.pdf](http://www.logosjournal.ru/arch/100/123_5.pdf)

---

**РУССКАЯ  
РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ  
КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX ВЕКОВ —  
КОНСЕРВАТИЗМ ИЛИ МОДЕРН?**

---

**ЕКАТЕРИНА МИХАЙЛОВНА АНАНЬЕВА / Ekaterina Ananeva**

Кандидат философских наук, старший преподаватель

Санкт-Петербургский государственный университет / St. Petersburg State University  
emananjeva@rambler.ru

## **РОЖДЕНИЕ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ Г. ШПЕТА ИЗ ДУХА ОБЪЕКТИВНОЙ ПСИХОЛОГИИ**

### **The birth of the hermeneutic concept of G. Shpet from the spirit of objective psychology**

*Keywords:* phenomenology, hermeneutics, concepts of consciousness, objective psychology.

*Abstract:* The interpretation of G. Shpet's hermeneutic ideas represents one of important components in the investigation of his heritage in modern philosophical tradition. Origins of this conception are used being found in the steam of historical knowledge methodology and phenomenology in the spirit of known P. Ricœur's formula "vaccination of phenomenology to hermeneutics". In this report we are suggesting turning over back one more page in the professional biography of G. Shpet and to examine his earliest works, such as "Memory in the experimental psychology", translations and magazines revues.

*Ключевые слова:* феноменология, герменевтика, концепции сознания, объективная психология.

В одной своей давней статье Александр Хаарт, автор известной монографии о феноменологии в России (Haardt 1985), так охарактеризовал первую публикацию Г. Г. Шпета по проблемам феноменологии — «Явление и смысл»: «...в полемике с первой книгой "Идей" Гуссерля Шпет противопоставляет чистой феноменологии свою концепцию феноменологии герменевтического разума» (Haardt 1988, 169). Новые биографические изыскания готовы подтвердить эту характеристику (Шпет 2010) — уже в середине 10-х гг. XX в. для Шпета ясны контуры его герменевтической концепции, которая в последующие годы получит развитие в его основных работах — как вышедших в печати, так и в сохранившихся в набросках. Поскольку дискуссия о смысле и границах



герменевтической концепции Шпета явно далека от завершения, хотелось бы предложить взглянуть на нее с точки зрения ее генезиса. В новейшей литературе по этой теме активно обсуждаются теоретические пересечения герменевтических идей Шпета и феноменологической теории, даются интерпретации герменевтики из перспективы философии языка и методологии исторической науки. Среди опубликованных ныне работ Шпета, ставших предметом интереса исследователей, для данной темы были бы интересны его опыты в жанре историко-философского анализа (материалы к лекциям, не вышедшие в печати при жизни автора и опубликованные «Очерки по истории русской философии»). Интересный материал дают также его работы по логике, учебного и исторического характера.

Вариант генезиса, предлагаемый в данном докладе, носит отчасти провокационный характер. Просто обнаружить связь герменевтики с рациональной психологией и наследующими ей психологическими и социально-психологическими течениями в XIX и в XX в., сложнее представить прямую линию наследования от объективной психологии к герменевтической проблематике. В предлагаемом сообщении речь идет о самых ранних философских опытах Шпета — его публикациях и переводах студенческого периода и первых лет после окончания университета. Интересно попытаться ответить на следующие вопросы: оказал ли на становление будущего ученого значимое влияние марксизм, если известно о политических симпатиях к марксизму Шпета в студенческие годы? Получила ли продолжение в последующих научных изысканиях студенческая работа Шпета «Память в экспериментальной психологии» 1905 г.? Что о выборе своего пути в науке могут нам рассказать опыты рецензирования новейшей зарубежной литературы для тетрадей «Вопросов философии и психологии»? Оказали ли влияние на становление его теоретических предпочтений работы его учителя — Г. И. Челпанова, предлагающие аргументы в критике новейших учений о мозге и сознании, о душе и теле (Челпанов 1900, 1904)? Защищаемая в докладе гипотеза отвечает на многие из этих вопросов положительно. Поэтому ранние работы Шпета предлагается рассматривать как психологическое вступление в историко-феноменологическое теоретизирование, причем вступление из иного горизонта, чем тот круг проблем, что представлен в широко известных работах Шпета «Один путь в психологии и куда он ведет» или «Сознание и его собственник».

Возвращаясь к противопоставлению Хаардта: если мы согласимся с тем, что Шпет ставит под сомнение декларированный феноменологией путь исследования чистого сознания, то резонно предположить, что он видит в качестве ориентиров некоторые образцовые феномены исполненного, осуществленного в конкретном материале сознания.

Нам более привычна аргументация от социального модуса сознания, но не выступает в роли такого образцового феномена «материя» психического?

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Челпанов Г. И. (1900) *Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе*. СПб.: Типография И. Н. Скороходова.

Челпанов Г. И. (1904) *Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности*. Киев: Типолитограф. т-ва печатн. дела и торг. И. Н. Кушнерев и К°.

Шпет Г. Г. (2010) *Философская критика: отзывы, рецензии, обзоры*. М.: РОССПЭН.

Haardt A. (1985) *Husserl in Rußland. Studien zur Rezeption der Phänomenologie Edmund Husserls am Beispiel von G. Spets „Phänomenologie der verstehenden Vernunft“ und A. Losevs «dialektischer Phänomenologie»*. Habilitationsschrift Münster.

Haardt A. (1988) «Phänomenologie und strukturelle Sprachanalyse bei Gustav Špet. Zur russischen Husserl-Interpretation der zwanziger Jahre». *Phänomenologische Forschungen*. Vol. 21. *Sprache, Wirklichkeit, Bewußtsein: Studien zum Sprachproblem in der Phänomenologie*. P. 167–198.

#### **ИВАН ИГОРЕВИЧ АНТЮШЕВ / Ivan Antyushev**

Аспирант

Чувашский государственный педагогический университет

им. И. Я. Яковлева (Чебоксары) /

I. Ya. Yakovlev Chuvash State Pedagogical University (Cheboksary)

ivan\_antyushev@inbox.ru

### **ОРГАНИЦИЗМ В ЭПОХУ МОДЕРНА: ФОРМИРОВАНИЕ БАЗОВЫХ ОСНОВ ОРГАНИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ**

#### **Organism In The Epoch Of Modern: Formation Of The Basic Bases Of Organic World View**

*Keywords:* organicism, organic worldview, organic wholeness, emergence, self-organization.

*Abstract:* The foundations of the organic worldview are shaped in the period which named “modernity”. Organic worldview is considered as an ordered set of attitudes, on the basis of which we can interpret the world as a complex self-organizing whole. Concept “The organic whole” is considered as the universal matrix of the organic worldview. Definitely, through the prism of this category, it is possible to study a wide range of processes and phenomena in the structure of reality.

*Ключевые слова:* органицизм, органическое мировоззрение, органическое целое, эмерджентность, самоорганизация.

Как известно, становление концепции органицизма продиктовано, в первую очередь, кризисом механистической картины мира, метафизичность которой не позволяла в полной мере отразить явления и процессы в контексте глобальности мироздания. Генезис данной концепции осуществлялся на протяжении XIX столетия в синтезе идей представителей как классического российского органицизма (Велланский, Галич, Павлов, Страхов, Лосский и т. д.), так и органической школы в социологии (Лиленфельд, Стронин, Хвостов, Шеффле, Вормс).

Классический российский органицизм подготовил теоретическую основу органического мировоззрения. В его рамках были осмыслены проблемы и критерии соотношения субъективного и объективного факторов, утвердился диалектический характер органической теории. В свою очередь, органическая школа в социологии, параллельно развивавшаяся как в российской, так и в европейской традициях, наглядно отразила объективность органической теории. При помощи прямых аналогий, а впоследствии и гомологии, ее сторонники спроецировали основные положения органической теории в осмысление социальных процессов. Таким образом, классический российский органицизм наряду с органической школой в социологии внесли весомый вклад в становление органицизма в качестве самостоятельной теоретико-методологической концепции.

Эпоха Модерна — один из важнейших этапов становления органицизма. Именно к началу XX в. рассматриваемая нами концепция обретает свое целостное теоретико-методологическое ядро, становится направлением, претендующим именоваться универсальным способом познания мира. В эпоху Модерна окончательно оформляются базовые основы органического мировоззрения.

Органическое мировоззрение — это упорядоченная совокупность установок, на основе которой мы можем осмысливать мир в качестве сложной самоорганизующейся системы, своеобразного органического целого. Данные установки находят свое отражение в основополагающих принципах органицизма, сформулированных еще в XIX столетии и систематизированных в трудах О. Д. Маслобоевой (Маслобоева 2007, 17–47).

Органическое целое — это универсальный концепт, позволяющий рассматривать любую систему, учитывая при этом ее внутренние противоречия между преобразующей деятельностью и стремлением к упорядоченности. Именно посредством экстраполяции данного концепта на объекты и явления в структуре бытия проявляется глобальное, ориентированное на активное преобразование мира, органическое мировоззрение.

Так, Н. Н. Страхов в свое время справедливо утверждал, что «мир подобно организму представляет собой единое целое, в котором нет

ничего лишнего или бесполезного» (Страхов 1872, 31). Человеческий разум имманентно улавливает логику взаимодействия целого и его частей, руководствуясь установкой о единстве структуры. Структура мироздания такова, что каждый ее составной компонент взаимообусловлен как по отношению к иным компонентам, так и по отношению к целому.

Органическое мировоззрение носит ярко выраженный глобальный характер, имеет свою уникальную и универсальную матрицу, которой является концепт «органическое целое». Отметим, что под органическим целым в широком смысле рассматривается, прежде всего, целое в глобальном аспекте — Вселенная или Универсум. Кроме того, глобальное целое состоит из множества отдельных компонентов, самостоятельных систем, которые мы также можем рассматривать через призму категории органического целого. Органическое целое наделено разветвленной иерархичной структурой, в которой целостность представляет собой нечто большее, нежели просто сумма всех его частей, иными словами, в ней имеет место эмерджентность, или «системный эффект» (Лосский 1991, 385).

Органическое мировоззрение способствует преодолению дискретности в структуре научного познания. Универсальный характер органицизма позволяет проектировать и функционирование систем в различных областях научного знания. Руководствуясь ими, мы можем исследовать и глобальные системы (Вселенная, общество в целом), и локальные (государство, цивилизация, культурно-исторический тип и т. д.).

На наш взгляд, наибольшая перспектива органицизма сосредотачивается в сфере осмысления и прогнозирования социальных процессов, взаимодействия человека и общественной системы. Органические принципы находят свое применение в современной социологии, они актуальны для цивилизационного подхода и структурного функционализма.

Таким образом, органическое мировоззрение формирует представления об универсальности явлений окружающей действительности. Через призму органической теории человечество стремится познать мир в его универсальной целостности, в качестве целостной самоорганизующейся системы. Данная тенденция обусловлена желанием синтезировать части отдельного знания в идею о принципиальной универсальности мира. Таким образом, органицизм — это особый способ познания мира, всецело пронизывающий структуру науки, обладающий значительными перспективами развития и исследовательским потенциалом.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Лосский Н. О. (1991) *Избранное*. М.: Правда.  
Маслобоева О. Д. (2007) *Российский органицизм и космизм XIX–XX вв.: эволюция и актуальность*. Часть I–III. Монография. М.: АПК и ППРО.

Страхов Н. Н. (1872) *Мир как целое. Черты из науки о природе*. СПб.: Тип. К. Замысловского.

**ЛАРИСА МИХАЙЛОВНА БОГАТОВА / Larisa Bogatova**

Доктор философских наук, профессор

Казанский (Приволжский) федеральный университет / Kazan (Volga) Federal University

bolami@inbox.ru

## **ОНТОЛОГИЯ АНДРОГИНИЗМА В ТРАДИЦИИ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ «СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА»**

### **Ontology of androgynism in the tradition of russian religious philosophy of "silver age"**

*Keywords:* ontology, transcendence, culture, sex, man, spiritual, bodily, androgynism.

*Abstract:* The article is devoted to the ontological analysis of one of the Central problems of philosophical anthropology, the problem of the androgynous nature of man, appearing as a specific existential instance. In the study of existential man, the author relies on the methodology of philosophical analysis provided by the analytical tradition of Russian religious philosophy of the silver age. The author fully shares the position of Russian thinkers about the need to introduce gender in its division into "male" and "female" in the ontological dimension, and defends the view that the comprehension of human nature, possibly through the release of its attributively as androgynously.

*Ключевые слова:* онтология, трансцендентное, культура, пол, человек, духовное, телесно, андрогинизм.

Русская религиозная философия конца XIX — начала XX в. представляет собой во многих отношениях оригинальное культурно-историческое явление, которое занимает достойное место в общем потоке мировой философии. При всей различимости и непримиримых идейных разногласиях русских философов объединяет глубокий онтологизм, склонность к религиозному мистицизму и иррациональному интуитивизму, и, конечно же, обостренное внимание и неподдельный интерес к проблематике человека, поиску высшего смысла его бытия.

Русские мыслители одними из первых представили весьма оригинальную трактовку пола как некой величайшей, во вселенско-космическом масштабе «тайны», через которую «совершается прикосновение к исконной тайне Мирового бытия» (Бердяев, 1994, 185). Они дерзновенно преодолели укоренившиеся представления о поле в качестве естественно-природного, «зоологического» явления. Напротив, в тра-

диции русской религиозной философии прочно закрепилось понимание феномена пола как вселенско-космической, в существе своем теургической бытийной инстанции. Излагая свою «метафизику пола» Н. А. Бердяев прямо утверждал: «Пол — космическая сила и лишь в космическом аспекте может быть постигнут» (Бердяев 1994, 183). Автор был убежден, что: «Пол есть не только точка пересечения двух миров в человеке, но и точка пересечения человека с космосом, микрокосма с макрокосмом. Человек скреплен с космосом прежде всего через пол... Категории пола, — мужское и женское, — категории космические. Не только в человеке, но и в космосе есть половое разделение мужского и женского и половое их соединение». (Бердяев 1994, 183). Приведенное рассуждение можно расценивать как один из основополагающих онтологических постулатов, который предельно точно выражает кредо всей русской философско-антропологической традиции.

Для всей плеяды русских мыслителей — в первую очередь Вл. Соловьева, Н. С. Булгакова. Н. А. Бердяева. В. В. Розанова было характерно глубокое осознание андрогинной природы человека, которая не ограничивается телесной двуполостью и такой ее «уродливой, вывороченной наизнанку» формой, как гермафродитизм, представляющий собой лишь подобие андрогинизма, его «подмену и лжебытие» (Бердяев 1994, 99). По глубокому убеждению русских мыслителей, универсальный, дихотомический разлом бытия на мужское и женское происходит на вселенско-всеобщем уровне и проникает в мир, опрокидывается в реалии жизни, в своих преобразованных формах, высшим воплощением и олицетворением которых является человек, как «самое совершенное из всех творений». При этом, по мысли Вл. Соловьева: «Истинный человек в полноте своей идеальной личности, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих» (Соловьев 1991, 122).

Вся русская философия основана на убеждении, что идея андрогинизма, в существе своем, идея «мистическая, священная» (Бердяев 1994, 199), с нею связано «богоподобие человека, его сверх-природное восхождение» (Бердяев 1994, 199), в ней открывается великая разгадка тайны человеческого бытия. И если Гегель, затрагивая в «Философии природы» тему вождления, ограничился рассудительным замечанием, что «природа каждого индивида проходит через обоих» (Гегель 1977, 537), то, создавая свою метафизику пола Бердяев приходит к принципиальному заключению, которое можно считать выражением мировоззренческого кредо русской философской антропологии: «Тайна о человеке связана с тайной об андрогине. Ибо поистине всякая личность — андрогинистична. Андрогинизм есть восстановленная целостность пола в богоподобном бытии личности» (Бердяев 1994, 217),

Действительно, человек представляет собой единственное существо, целостность которого выходит за пределы его индивидуального бытия,

не ограничивается рамками конкретно-личностной формы. Поэтому одним из условий преодоления половинчатости существования и обретения бытийственной целостности является другой человек — «вторая половина», другое Я, или alter ego. Человек обладает уникальной способностью восполнять себя через отношения с другим человеком, находить в другом свое собственное продолжение, раскрываться в нем во всей полноте своих сил. Его «Я» охватывает бытие другой личности, проникает в «пространство» духовного мира другого человека.

По убеждению русских мыслителей, соприкосновение двух одухотворенных субстанций — мужчины и женщины, их духовно-телесное взаимное тяготение друг к другу и слияние в некое единое целое, достигается исключительно в акте половой любви, которая онтологически воспринималась как единственное спасение человека на пути обретения когда-то утраченной андрогинности. Так, указывая на значение половой любви для создания «истинной человеческой индивидуальности», Бердяев писал: «Тайна и таинство любви в том, чтобы взаимно помогать друг другу восстановить каждому в себе андрогина, как целостного и чистого человека, который не есть ни мужчина, ни женщина, т. е. не есть нечто половинчатое» (Бердяев 1994, 187). Близкие по духу рассуждения на тему великой миссии половой любви можно встретить и у Розанова, утверждавшего, что «только через половую любовь осуществляется полнота человека в каждой половине» (Розанов 1990, 211), и у Вл. Соловьева, который считал, что «только через любовь отчужденная женская природа воссоединится с природой мужской, восстанавливая целостный образ человека» (Соловьев 1991, 122).

С приведенными оценками онтологического статуса половой любви трудно не согласиться. Действительно, преодолевая собственный эгоизм, который неизбежно порождает замкнутость и одиночество, личность испытывает настоятельную потребность духовно-телесного единения с другим человеком, т. е. каждый ищет свою прежнюю часть себя — мужчина женскую, а женщина, утраченную мужскую. Уникальность половой любви и ее особая исключительность в том и состоит, что в любви, в эротическом единении плоти, происходит единение душ. Глубокий смысл и великое таинство половой любви заключается в удивительном духовном *преображении* любящих, когда в эротическом экстазе, говоря словами Розанова, происходит «срастание душ». Поразительные превращения, происходящие с человеком, которые способна порождать любовь силой своего эротического влечения к другому человеку, дают весомые основания усматривать высший онтологический смысл половой любви в достижении каждым из любящих андрогинистической бытийственной целостности.

Тесно увязав идею андрогинной природы человека с идеей половой любви, русские философы пришли к глубокому осознанию, что половая любовь — это не что иное как *обретение самого себя в другом человеке*.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бердяев Н. А. (1994) «Смысл творчества». Бердяев Н. А. *Философия творчества, культуры и искусства: в 2-х тт.* М.: Искусство. Т. 1. С. 37–343.
- Гегель Г. В. Ф. (1977) «Философия природы. Энциклопедия философских наук». Гегель Г. В. Ф. *Соч. в 3-х тт.* М.: Мысль. Т. 2. С. 3–695.
- Соловьев Вл. (1991) «Смысл любви». Соловьев Вл. *Философия искусства и литературная критика.* М.: Искусство. С. 9–166.
- Розанов В. В. (1990) «Опавшие листья. Короб второй и последний». Розанов В. В. *Уединенное.* М.: Политиздат. С. 203–371.

**ЕВГЕНИЙ ВИКТОРОВИЧ БУХОВИЧ / Evgenij Buhovich**

Старший преподаватель

Кубанский государственный университет (Краснодар) /

Kuban State University (Krasnodar)

yevgenybukhovich@gmail.com

## **РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ИНТЕРПРЕТАЦИЯ «ФИЛОСОФИИ ОТКРОВЕНИЯ» Ф. В. Й. ШЕЛЛИНГА**

### **Russian religious philosophy as an interpretation of “Philosophy of revelation” F. V. J. Schelling**

*Keywords:* Divine essence, Divine energies, Russian religious philosophy, F. V. J. Schelling, “The Philosophy of Revelation”.

*Abstract:* The phenomenon of Russian religious philosophy at the turn of the XIX–XX centuries is considered in the report. In particular, the theme of the relationship between essence and energies in God is studied. The problem of the genesis of the views of such thinkers as V. S. Soloviev, V. V. Rozanov, priests Pavel Florensky and Sergiy Bulgakov, L. P. Karsavin, S. L. Frank and A. F. Losev is investigated. The hypothesis of the emergence of Russian religious and philosophical thought as an interpretation of the “Philosophy of Revelation” by F. W. J. Schelling is put forward.

*Ключевые слова:* Божественная сущность, Божественные энергии, Русская религиозная философия, Ф. В. Й. Шеллинг, «Философия Откровения».

После Гегеля в истории философии обозначается несколько двусмысленный поворот в направлении теологии. В такой перспективе развивается проект «Философии Откровения» Шеллинга. С одной стороны, — это попытка включения в сферу рассмотрения понятия Божественного, исходя из его собственного определения, и, тем самым отождествления философского и теологического дискурсов, что является принципиально новым для европейской философии. С другой — возвращение к забытым



основаниям патристической (в первую очередь, восточно-патристической) традиции. Русская религиозная мысль рубежа XIX–XX вв. в лице таких ее представителей, как В. С. Соловьев, В. В. Розанов, священники Павел Флоренский и Сергей Булгаков, Л. П. Карсавин, С. Л. Франк и А. Ф. Лосев находится в ситуации выбора между двумя этими путями. Философские искания останавливаются на попытке граничащего с эклектикой синтетического единства обоих. Эта интуиция русской мысли наиболее соответствует шеллинговскому проекту «Философии Откровения», как интерпретация которого она и возникает.

Поскольку ключевой темой для христианской философии является познание Бога-Троицы в Иисусе Христе, проблема взаимоотношения сущности и энергий в Боге выступает и как лейтмотив, и как завершение русской религиозной философии.

**ЕЛЕНА ВАЛЕРЬЕВНА ГРИШИНА / Elena Grishina**

Аспирант

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва) /

St.Tikhon's Orthodox University (Moscow)

abameleck@yandex.ru

## **КОНЦЕПТЫ «ПРИРОДА» И «КУЛЬТУРА» В ФИЛОСОФИИ РАННЕГО ФРАНКА**

### **Concepts “Nature” And “Culture” in Early Franch Philosophy**

*Keywords:* S. L. Frank, nature, culture, ideal-realism, antiquity.

*Abstract:* The report is devoted to the analysis of the understanding of the relationship between the categories of “nature” and “culture” in the early work of S. L. Frank. The main material of the report is a number of provisions of the article “Nature and Culture” (1910), the background of these provisions in the earlier works of Frank, as well as their further development. This analysis will allow tracing the development of Frank’s philosophical ideas from the criticism of the neo-Kantian type to the metaphysics of ideal-realism.

*Ключевые слова:* С. Л. Франк, природа, культура, идеализм, античность.

Тема данного доклада возникла на основе работы над комментированием статьи С. Л. Франка «Природа и культура» (1910), которая будет включена в третий том его полного собрания сочинений. В настоящее время осуществляется работа над полным собранием сочинений Франка в 25 томах. На сегодняшний день выпущен первый том.

В процессе этой работы встал ряд базовых вопросов, ответы на которые составят основной материал доклада:

- 1) из каких источников Франк черпал свои знания об античности, на какие вообще теоретические источники он опирается в своём анализе;
- 2) в чем состоит его личный вклад в философское понимание взаимосвязи «природы» и «культуры»;
- 3) какие предпосылки данной постановки проблемы могут быть обнаружены в его предшествующем творчестве и какое развитие получили эти идеи в дальнейшем. Поиск ответов на эти вопросы заставляет обратиться к более широкому кругу текстов философа.

Отметим, что вопрос о соотношении категорий «природа» и «культура» в философии Франка никогда не был темой специального изучения. В научно-исследовательской литературе особое внимание уделялось только его философии культуры.

Общий ход мысли Франка в статье «Природа и культура» может быть представлен следующим образом. В истории философии мы находим два базовых понимания взаимоотношений этих категорий:

- 1) природное и человеческое находятся в состоянии коренной противоположности;
- 2) природное и человеческое находятся в состоянии единства.

От этих двух различных взглядов возникают два противоположных течения мысли, два типа жизнепонимания, два духовных мотива — физиократизм и ноократизм (и их разновидности), которые, по мнению Франка, находят отражение в философских учениях различных эпох и разнообразных современных ему теоретических построениях. Эти учения по-разному рассматривают категории «естественное» и «искусственное», и по-разному их соотносят с категориями — «идеальное» и «реальное», «условно-относительное» и «безусловно-вечное», «духовное» и «материальное», по-разному выстраивают связь с метафизикой.

Анализ Франка направлен на критику мировоззренческих крайностей. Он рассматривает натурализм и идеализм как опасные заблуждения и теоретические односторонности, и критикует строгий дуализм, который раскалывает мир на две части, на два замкнутых мира, а также приводит аргументы в пользу методологической теории, где снимается противоположность между «природой» и «культурой». Главный аргумент состоит в том, что наука подготавливает крупнейший переворот в понимании природы. Природу нельзя рассматривать как явление механического порядка, в ней действуют живые, самопроизвольные, целестремительные силы, в ней есть нечто, что преодолевает «естественные» законы, есть явления морального порядка. Во всяком бытии участвует как природа, так и культура и нет никакого смысла в одностороннем выборе. Природа и культура находятся в слитности и сотрудничестве благодаря борьбе между ними. Франк не ставит перед собой задачу обосновать мировоззрение, примиряющее природу и культуру, но только наметить его возможность и философскую ценность.

Дальнейший анализ должен решить следующие задачи:

1) проанализировать становление основных идей статьи «Природа и культура» в ранних текстах Франка: «О критическом идеализме» (1903), «Очерки философии культуры» (1905), «Личность и вещь» (1908), «Гносеология Гёте» (1910) и др.;

2) наметить дальнейшее развитие идеал-реализма этой статьи, в том числе в статье «Космическое чувство в поэзии Тютчева» и книге «Предмет знания»;

3) выявить контекст намеченного в статье хода мысли, в том числе:

— выяснить с максимальной подробностью все истоки и параллельные места описания античной культуры Франком (истолкование античности немецкими (В. Виндельбанд, Э. Целер, Г. Зибек, Т. Гомперц) и русскими (С. Н. Трубецкой, Л. М. Лопатин, Б. Н. Чичерин, Э. Л. Радлов, П. И. Новгородцев) историками философии);

— дать характеристику категориям «природы» и «культуры» у Шеллинга, Гегеля и Гёте — места, на которые мог опираться Франк; выявить параллели с Г. Зиммелем, А. Бергсоном, Ф. Ницше, Г. Риккертом;

— выяснить понимание «психического» у Франка; выявить параллели с В. Вундтом, У. Джеймсом, Г. Мюнстербергом, А. Бергсоном, В. Дильтеем;

— выяснить роль идеи «богочеловечества» и «человекобожества» в теме о «природе» и «культуре»; сопоставить с С. Н. Булгаковым, Ф. М. Достоевским.

Такой анализ позволит уточнить место данной статьи в развитии философских идей Франка от критицизма неокантианского типа к метафизике идеал-реализма.

### **ВИТАЛИЙ ЮРЬЕВИЧ ДАРЕНСКИЙ / Vitalij Darenskiy**

Доктор философских наук, доцент

Луганский национальный университет им. Т. Шевченко

(Луганская народная республика, Украина) / Lugansk National University

named after T. Shevchenko (Lugansk People's Republic, Ukraine)

darenskiy1972@rambler.ru

### **ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ АРХЕОФИЛОСОФИИ:**

#### **В. Ф. ЭРН И О. ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ**

#### **Basis of archeophilosophy: V. F. Ern and o. Paul florensky**

*Keywords:* archaeo-philosophy, V. F. Ern, Pavel Florensky, a method, a symbol, a myth.

*Abstract:* The report deals with the specificity of the method “archaeo-philosophy”, implemented in the works of V. F. Ern and f. Pavel Florensky. The heuristic

meaning of this method is interpreted as a synthetic paradigm in philosophy, integrating various types of cognition on the basis of symbolic thinking and myth hermeneutics.

*Ключевые слова:* археофилософия, В. Ф. Эрн, о. Павел Флоренский, метод, символ, миф.

Русский философский модерн представляет собой переплетение, борьбу и взаимодействие двух разнонаправленных тенденций: с одной стороны, усвоения новейших достижений европейской постклассической философии; а с другой — поиска метаисторических оснований философии как способа мысли. Если первая тенденция достаточно четко просматривается на обширном корпусе текстов конца XIX — первой половины XX в., то вторая для своей идентификации и адекватного анализа требует особой исследовательской «оптики». В частности, понимания того факта, что обращение философов этого периода к архаическим основаниям философствования не является его архаизацией, но наоборот, ответом на вызовы кризиса «классической» философии, т. е. специфическим феноменом Модерна.

Прообразом такого поворота к «архэ» философии в европейской традиции была философия мифологии и «философия Откровения» Шеллинга, в свое время встретившая особо сочувственное восприятие у русских философов. Более того, И. Киреевский считал ее фундаментальным поворотом в истории философии, который должен полностью переформулировать сами ее основания. Но проект Киреевского только к началу XX в. начал приобретать реальные черты. Среди тех русских философов, которые к этому причастны, в первую очередь следует выделить В. Ф. Эрна и о. Павла Флоренского. Позднее эту парадигму в наиболее развернутом виде реализовал А. Ф. Лосев — и не только в книгах 1920-х гг., но и в дальнейший период своей работы, адаптируя ее под возможности советского дискурса. Другими яркими примерами «мифомышления» в русской философии позднее также стали тексты Э. Я. Голосовкера и Я. С. Друскина.

Основоположение особого типа мысли, который можно определить как «археофилософию», было сформулировано В. Ф. Эрном и о. Павлом Флоренским в их ранних работах. Предложенный термин имеет смысл в контексте новейших исследований сущности и специфики философского познания, например, книги Х. Хофмайстера «Что значит мыслить философски», в которой эта специфика определяется как рефлексия об *архэ* всего сущего. Поскольку исторически первая такая рефлексия происходила в форме языка и мифа, то они и составляют первый предмет для уже исторически «вторичной» философской рефлексии.

Принцип «археофилософии» был сформулирован о. Павлом Флоренским в статье «Эмпирея и Эмпирия» так: «для непосредственного сознания миф как символика глубочайших переживаний, проецированных на эмпирическое, есть основа всякого постижения действительности» (Флоренский 1994, 194). В свою очередь, В. Ф. Эрн в статье «На пути к логизму» писал: «необходимо по-новому, *метафизически осознать природу мысли*»; а именно, «отвергнуть меонический миф о Природе, измышленный и разработанный новоевропейским рационализмом, и тем самым философски осознать *реалистическую правду языка символов*» (Эрн 1991, 287–288). Мышление в понятиях создает лишь схемы, не схватывая полноту реальности: «для рефлексии слово есть только знак некоторой схемы, понятия, то для непосредственного, дорефлективного отношения слово, по крайней мере в его связанности с другими, есть нечто большее, чем одно только орудие вызвать в сознании схему» (Флоренский 1994, 192). Поэтому «место схемы занимает в логизме *символ*... И весь мир есть не что иное — как «лес символов», *реалистически* трактуемых. Отсюда всесторонний *символизм* в философии Логоса... символизм философии Логоса самыми внутренними, интимными связями соединяет логизм как с великим символическим языком искусства, так и с символизмом *религий*» (Эрн 1991, 291–292). Принципиальная разница двух типов философии определяется так: «Рационализм, считая *личность* за безусловно *иррациональное*, воспринимает весь мир в категории *вещи*. Логизм, прозревая в личности вечную, не гибнущую идею, образ и подобие Божие, воспринимает весь мир в категории личности» (Эрн 1991, 291). Пример рефлексии «всего мира в категории личности» дан в «Столпе и утверждении истины», где 13 «писем» имеют названия: «Два мира», «Сомнение», «Триединство», «Свет Истины», «Утешитель», «Противоречие», «Грех», «Геенна», «Тварь» «София», «Дружба», «Ревность». Эти названия обозначают не рациональные категории, а онтологические символы (бытийные структуры) и одновременно — это символы восхождения и кеносиса души.

Метод «археофилософии» обладает эвристичностью как синтетическая парадигма в философии, интегрирующая в себе различные типы познания.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Флоренский П. А. (1994) «Эмпирея и Эмпирия». Флоренский П. А., священник. *Сочинения в 4 т.* Т. 1. М.: Мысль. С. 146–195.

Эрн В. Ф. (1991) «Борьба за Логос. На пути к логизму». Эрн В. Ф. *Сочинения*. М.: Правда. С. 276–296.

**НАДЕЖДА АЛЕКСАНДРОВНА КОРЕНЕВА / Nadezhda Koreneva**

преподаватель

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва) /

St. Tikhon's Orthodox University (Moscow)

swordflag@yandex.ru

**«РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ»:**

**ВЛ. СОЛОВЬЕВ И ЕГО БИОГРАФЫ НАЧАЛА XX ВЕКА**

**“Religious experience”: Vl. Solovyov and his biographers  
of the beginning of the xx century**

*Keywords:* religious experience, V. Solovyov, biographers of Solovyov, philosophy of religion

*Abstract:* In the article author considers the question about the status of the religious experience of the VL. Solovyov in his first biographies. Such experience were important for Solovyov himself, on the other hand, it was during this period when the concept of religious experience became one of the central ones in the Russian philosophy of religion and, specifically, in the works of Solovyov' biographers, who, interpreting the religious experience “psychologically”, or as an encounter the divine reality.

*Ключевые слова:* религиозный опыт, Вл. Соловьев, биографы Вл. Соловьева, философия религии

О концепте религиозного опыта в философии В. С. Соловьева написано достаточно много, однако практически без внимания остается следующий вопрос: какие именно факты биографии Соловьева, свидетельствующие о его мистических переживаниях, оказались наиболее интересными для авторов Серебряного века, возможно, повлияв на формирование их собственных религиозных идей (с другой стороны, сама интерпретация фактов биографии Соловьева могла осуществляться в русле основных идей его биографов).

Сам Соловьев выделяет чувство как отдельную сферу бытия человека, которой в религии соответствует религиозный опыт, Бог не выводится из религиозного чувства, Он является его содержанием, «тем самым, что ощущается». Религиозный опыт Соловьев определяет как переживание единства с Абсолютом, «внутреннее восприятие безусловной действительности».

При самом поверхностном обзоре можно сказать, что интерес у современников вызывают самые очевидные, неоднократно описанные самим Соловьевым мистические переживания: «три свидания» с Соей и всяческие «медиумические» состояния.

Авторы начала XX в., описывая мистические переживания Соловьева, с одной стороны, подчеркивают присущую ему раздвоенность, точнее, даже его принадлежность миру нездешнему, оценивая эти переживания,

таким образом, положительно (В. Л. Величко, Е. Н. Трубецкой, Н. О. Лосский), с другой стороны, часть авторов (нередко и те, кто оценивают их положительно) спокойно признают данные переживания игрой фантазии, галлюцинациями, «болезненной аберрацией» (Г. И. Чулков, С. К. Маковский, Г. В. Флоровский), интересно, однако, что всякий раз за этими переживаниями допускается наличие мистической реальности.

Итак, перед нами явление, отчасти новое для своего времени: в фокусе внимания биографов мыслителя оказывается его мистический опыт. Основным мотивом биографии становится признание того, что духовный мир был для него не предметом отвлеченных умозрений, но предметом непосредственного опыта, живой действительностью. Религиозный опыт в данных биографиях не концептуализируется, однако можно выделить, по крайней мере, два способа его интерпретации: религиозный опыт как психологическое явление (интересно, что такую точку зрения, по сути, отстаивают представители духовных академий в ходе дискуссии об имяславии) и религиозный опыт, как момент реальной встречи с трансцендентной реальностью.

**ЛЕОНИД ЮРЬЕВИЧ КОРНИЛАЕВ / Leonid Kornilaev**

Кандидат философских наук, научный сотрудник

Балтийский федеральный университет имени И. Канта (Калининград) /

Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad)

LKornilaev@kantiana.ru

**ОНТОГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОЕКТЫ  
Л. П. САЛАГОВА И Н. В. БОЛДЫРЕВА**

**Ontognoseological projects L. P. Salagova and N. V. Boldyrev**

*Keywords:* neo-Kantianism, phenomenology, ontognoseology, L. Salagov, N. Boldyrev.

*Abstract:* In the second decade of the 20th century, in the period of intensive formation of phenomenology, the Neo-Kantian philosophical movement of Germany and Russia undergoes transformations of ideas expressed in the setting of ontognoseological problems. A feature of the philosophical projects of this time is the transference of ontological issues into the sphere of epistemology. The presentation analyzes the insufficiently explored philosophical texts of the Russian Neo-Kantians L. Salagov and N. Boldyrev, which clearly express traces of a similar transformation in the formulation of philosophical problems.

*Ключевые слова:* неокантианство, феноменология, онтогносеология, Л. Салагов, Н. Болдырев.

В конце 1910-х — начале 1920-х гг. в неокантианском проблемном поле Германии и России появляются философские проекты, в которых обнаруживается близость к феноменологии. Отличительной чертой таких

проектов становится актуализация проблемы онтогносеологии, заключающейся во встречном смещении онтологического проблемополагания к гносеологическому и наоборот. Одной из главных причин появления таких проектов в Германии стало интенсивное становление феноменологии, последовавшее за выходом «Логических исследований» Э. Гуссерля.

Предельная гносеологизация неокантианских систем стала тем интеллектуальным «событием», которое повлекло за собой выход из теоретико-познавательных проблем к решению онтологических вопросов. Онтогносеологические проекты возникали, как правило, на неокантианском фундаменте и впоследствии подвергались феноменологической трансформации. Такие тенденции и трансформации можно выявить у немецких неокантианцев П. Наторпа (Марбургская школа неокантианства) и Э. Ласка (Баденская школа неокантианства).

Наиболее ярко выраженными неокантианскими онтогносеологическими проектами в России становятся учения Л. П. Салагова и Н. В. Болдырева. Эти проекты возникли как вследствие рецепции неокантианства и ранней феноменологии в России, так и вследствие критики со стороны русских религиозных философов. Конструктивная критика неокантианства русскими религиозными мыслителями за «утрату бытия» возможно послужила тем толчком, за которым последовало становление онтогносеологических проектов как у русских неокантианцев, так и в среде религиозных мыслителей.

Суть онтогносеологической проблемы состояла в отождествлении теории познания и учения о бытии, в попытках решить гносеологические вопросы путем их трансформации в онтологическую проблематику или же трансформировать онтологические проблемы в гносеологические. Гносеология становится тем учением, которое включает в себя решение онтологических проблем: «познание и есть бытие» — одна из формул русского философа-неокантианца Н. В. Болдырева, которая наиболее точно отражает сущность указанных теоретических трансформаций.

Идеи Л. Салагова и Н. Болдырева крайне редко попадали в поле зрения исследователей (напр.: Куренной 1997, Дмитриева 2007, Дмитриева 2016), и практически не известны их онтогносеологические концепции. В докладе я сосредоточусь на рассмотрении двух текстов: 1) статьи Л. Салагова «Гносеология» — онтология» (1916), в которой философ утверждает, что традиционная гносеология решает онтологический вопрос, поскольку содержание любого познания — это бытие, гносеологическую проблему нужно понимать как онтогносеологическую; 2) доклада Н. Болдырева «Бытие и знание, созерцание и разум» (1922), в которой русский неокантианец отстаивает позицию, что гносеология — единственный верный путь для решения проблем бытия.

Анализ онтогносеологических проектов русских неокантианцев позволяет дополнить картину рецепции неокантианства и феноменологии



в России, а также существенно уточнить современное представление о развитии русской философии в XX в. и ее месте в мире. Кроме того, исследование развития проблемы онтогносеологии в немецком и русском неокантианстве начала XX в. откроет новые возможности для установления преемственности между русской дореволюционной и советской философией (Дмитриева 2007, 18–19) и, в частности, присутствия неокантианской онтогносеологической проблематики в дискуссии о проблеме идеального, состоявшейся между М. А. Лифшицем и Э. В. Ильенковым.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Болдырев Н. В. (1922) «Бытие и знание, созерцание и разум. Онтологические мотивы критицизма». *Мысль. Журн. Петербург. филос. о-ва*. Кн. 1. С. 13–32.

Дмитриева Н. А. (2007) *Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки*. М.: РОССПЭН.

Дмитриева Н. А. (2016) «Концепция истории Н. В. Болдырева: неокантианские перспективы». *История философии*. № 2 (21). С. 45–58.

Куренной В. А. (1997) «Интерпретация “Логических исследований” в работе Л. Салагова “О понятии значимого в современной логике”»; «Комментарий к работе Л. Салагова “О понятии значимого в современной логике”»; «Комментарий к рецензии Л. Салагова на перевод “Логических исследований” Э. Гуссерля». *Антология феноменологической философии в России*. Т. 1. М.: Логос. С. 205–210, 239–243, 271–273.

Салагов Л. П. (1916) «“Гносеология” — онтология». *Сб.: Георгию Ивановичу Челпанову от учеников его семинариев в Киеве и Москве, 1891–1916. Статьи по философии и психологии*. М.: Тов-во тип. А. И. Мамонтова. С. 120–141.

#### **СЕРГЕЙ ВЛАДИМИРОВИЧ КОРНИЛОВ / Sergej Kornilov**

Доктор философских наук, профессор

Балтийский федеральный университет имени И. Канта (Калининград) /

Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad)

korns2009@rambler.ru

#### **ФИЛОСОФСКИЕ КООРДИНАТЫ ТВОРЧЕСТВА**

#### **В. В. РОЗАНОВА**

#### **Philosophical coordinates of V. V. Rozanov creativity**

*Keywords:* Russian philosophy, Silver age, V. V. Rozanov.

*Abstract:* The task is to reveal the philosophical coordinates of the conceptual and figurative thinking of V. V. Rozanov. The main themes of his reflections are analyzed: the attitude to Christianity, the fate of Russia, the problems of gender. The author

comes to the conclusion that the “final” solution of the main problems was given by the thinker in the “Apocalypse of our time”.

*Ключевые слова:* русская философия, Серебряный век, В. В. Розанов.

Мировоззрение В. В. Розанова, пожалуй, наиболее ярко и полно выражает противоречивость идейного содержания Серебряного века русской культуры. Его мысль ускользает от попыток ее определения, классификации, отнесения к каким-либо известным «измам», порождая тем самым разброс в оценках и суждениях. Вместе с тем «розановская “мозаичность” складывается в единый постсимволистский текст» (Кондаков 2008, 347). Каковы же философские координаты понятийно-образного мышления Розанова?

Стержневой основой всех раздумий мыслителя выступает его причастность Божеству. «Я мог бы, — признавался он в “Уединенном”, — отказаться от даров, от литературы, от будущности своего я, от славы, от благополучия... не знаю. Но от Бога я никогда не мог бы отказаться. Бог есть самое «теплое» для меня. С Богом мне “всего теплее”. С Богом никогда не скучно и не холодно» (Розанов 1990, 75). Вполне последовательно писатель выводит отсюда, что невозможно не любить и церковь Христову, что народ и его церковь — одно. Итак, Розанов предстает прежде всего как христианин, который вовсе не спорщик с Богом и не изменит Ему.

Но антихристианский пафос «Апокалипсиса нашего времени» камня на камне не оставляет от «тихого веяния любви». Розанов открыто бросает обвинение Христу: он нарушил статику мира и тем разрушил его. Система только тогда может существовать, когда «действие равно противодействию». Проповедь кротости и всепрощения разрушает твердую мироздания. «Розанов, как позднее и Хайдеггер, обвиняет христианскую метафизику и построенную на ней философию в нигилизме: “Не нужно мира. Не нужно вообще «ничего»... Нигилизм”» (Нижников, Гребешев 2016, 344).

Второй важнейшей темой размышлений Розанова была, несомненно, проблема пола, а, значит, вопросы семьи, брака, развода. Он берется осветить те стороны человеческого бытия, которые всегда скрывались, табуировались, были запретными. В трактовке пола мыслитель резко расходится с церковными установлениями. Он считал учение церкви противоречивым, поскольку соитие как таковое для нее есть грех, но вместе с тем тот же акт становится «святым соединением» в таинстве брака. Розанов — «поэт бытия во всем его цветущем многообразии» (Гачева 2009, 478). В языческих верованиях чувственные удовольствия воспринимались естественно, им даже придавалось сакральное значение. Боги Греции наделены огромной сексуальной силой. Иначе в христианстве: Иисус — девственник и проповедует абсолютную бесполость.

«Бессеменному зачатию» Розанов противопоставляет «семенное» «сотворение мира». Он убежден в том, что «жизнестроительная мощь пола внедряет человека в творческое предстояние бытию» (Грякалов 2017, 191–192).

Третья точка роста, из которой произрастают понятия, образы, идеи Розанова, — это тема России. Розанов отдал дань увлечению Египтом, античностью, но осознание того, что кроме русских, ему «никто не нужен, не мил и не интересен», стало определяющим в его мировоззрении. Мыслитель тонко чувствовал те незримые нити, которые связывали его с отечеством. Подводя итог своим «идейным скитаниям», он выражал желание «умереть с Русью и быть погребенным с русскими».

Розанова терзали мысли о судьбе России. Он видел и предсказывал надвигающуюся революцию. Писатель мучился, а «душа его болела». И вот катастрофа семнадцатого года наступила. Чем же она явилась для него? Свершившееся — вовсе не драма, а всего лишь «скучное дело». «Русь слиняла в два дня, — запишет Розанов. — Самое большее — в три. Даже “Новое время” нельзя было закрыть так скоро, как закрылась Русь. Поразительно, что она разом рассыпалась вся, до подробностей, до частностей. И собственно, подобного потрясения никогда не бывало, не исключая «Великого переселения народов». Там была — эпоха, “два или три века”. Здесь — три дня, кажется, даже два» (Розанов 2000, 6–7).

Таковы основные философские координаты творчества Розанова. «Оправдание» всех противоречий у Розанова оказывается парадоксальным в своей неожиданности. «Окончательное» решение, найденное мыслителем, стало понятно только после публикации полного текста «Апокалипсиса нашего времени», впервые осуществленной в 2000 г. «Попробуйте распять Солнце, — предлагает Розанов. — И вы увидите, который Бог» (Розанов 2000, 334). Трансцендентное начало превращается в фикцию. В этом открытии Розанова «сходятся» все его идеи, понятия, образы.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Гачева А. Г. (2009) «“Повернуть все христианство от пятницы к воскресенью” (Розанов и Н. Ф. Федоров)». *Наследие В. В. Розанова и современность*. М.: РОССПЭН. С. 467–480.

Грякалов А. А. (2017) «Василий Розанов». СПб.: Наука.

Кондаков И. (2008) «Метасимволизм В. Розанова и пути постмодерна». *Символизм и модернизм — феномены европейской культуры*. М.: Спутник+. С. 347–358.

Нижников С. А., Гребешев И. В. (2016) *Генезис и развитие метафизической мысли в России*. М.: Руниверс.

Розанов В. В. (1990) *О себе и жизни своей*. М.: Московский рабочий.

Розанов В. В. (2000) *Апокалипсис нашего времени*. М.: Республика.

**ВИКТОРИЯ ВЛАДИМИРОВНА КРАВЧЕНКО / Viktoriya Kravchenko**

Доктор философских наук, профессор

Московский авиационный институт (национальный исследовательский университет) / Moscow Aviation Institute (National Research University)

vickra@mail.ru

## **ЛОГОС И ЭРОС У ВЛ. С. СОЛОВЬЕВА И ЕГО ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ: ВДУМЧИВОЕ ПРОЧТЕНИЕ КЛАССИКИ КАК ВЫХОД ИЗ ТУПИКОВ МОДЕРНА**

### **Logos and eros at Vl.S. Solovyov and his followers: Thoughtful reading of the classics as a way out of the dead ends of modernity**

*Keywords:* Logos, Eros, Plato, Vl.S. Solovyov, Vl.F. Ern, “meaning of love”, “theoretical philosophy”.

*Abstract:* Vladimir Solovyov began to develop the doctrine of Logos in his most important (though unfinished) work “Philosophical principles of integral knowledge”, which was a philosophical treatment of the early manuscript “Sophia”. This teaching has an ontological — mystical character, in essence, caused by the need to distinguish between essence and being, the relationship of being to essence and being by characterizing the stages of self-manifestation of the Absolute.

*Ключевые слова:* Логос, Эрос, Платон, Вл.С.Соловьёв, В. Ф. Эрн, «смысл любви», «теоретическая философия».

Вл. Соловьёв начал развивать учение о Логосе в своей важнейшей (хоть и неоконченной) работе «Философские начала цельного знания», являвшейся философской обработкой юношеской рукописи «София». Это учение имеет онтолого-мистический характер, по существу, вызвано необходимостью различения сущности и бытия, отношения сущего к сущности и бытию посредством характеристики этапов самопроявления Абсолюта. По Соловьёву, Логос есть «второе начало вечной Троицы», Он есть «Слово», но «абсолютное не само по себе, а в проявлении»; он есть «начало определения, различения, внутреннего развития и откровения». Логос также имеет «прямое отношение к четвертому началу или первой материи и определяет ее как идею...»

Позднее христианско-философские интерпретации Логоса мы находим в «Чтениях о Богочеловечестве» и других работах.

В исследованном нами ранее рассмотрении Соловьёвым платоновского Эроса (см. материалы Международной конференции «Краковские встречи 2019»: Кравченко 2019, 41) совершенно очевидно, что введенный древнегреческим философом мифо-философский образ Эроса может быть связан с Абсолютом в соловьёвской концепции только в первом и третьем

начале самопроявления Абсолюта. При этом, даже признание Соловьевым того факта, что Платон в своем определении Эроса остановился и даже «повернул назад» в его истолковании, а также введение Соловьевым собственного мифо-мистико-религиозно-философского образа Софии, — все это совершенно не отменяет того, что Соловьев принимал философему «эроса», но уже не в платоновском, а в собственном истолковании. Во избежание путаницы, Соловьев не использовал греческий термин «эрос», а в соответствующих контекстах заменял его словами «любовь», «страсть» и т. п. В соловьевской софиологии «эротическое» проникает сферу чувств, более того, оно непосредственно ассоциировано с мистическим и мистико-религиозным, в значительной степени — с философско-психологическим и, конечно, с теургическим.

Последователи Соловьева осознавали значимость полускрытого Эроса в жизненной эволюции и творчестве философа-мистика-поэта. В своем творчестве софиологи и символисты, Б. Вышеславцев и Н. Лосский, авторы журнала «Логос» и другие русские философы останавливались на проблеме Логоса и Эроса. Наиболее выразительно раскрыл связь Логоса и Эроса В. Ф. Эрн, не скрывая прямой преемственности своего философского творчества от соловьевских интуиций.

При этом необходимо подчеркнуть, что вошедший в широкий обиход термин «русский эрос» имеет слабое отношение к философско-онтологическому и мистико-религиозному смыслу «Эроса» в воззрениях Соловьева и Эрна. Он безусловно связан с пренебрегаемыми обоими философами «Афродитой Пандемос» («площадной Венерой») и «низшим эросом». Философская эротика и в некоторых случаях даже литературная эротомания начала XX в. может и должна быть истолкована с позиций соловьевского «смысла любви». Но сегодня поистине актуальным является созвучное современным философским исследованиям проникновение соловьевского «Логоса-Софии», проникновение в до сих пор непознанные тайны мистико-эротического идеала Вечной Женственности и софийно-эротического смысла подлинной теоретической, мистико-метафизической философии, незавершенной нашим гениальным мыслителем. Современные интерпретации русской философской классики позволяют увидеть новые горизонты рассмотрения науки и научности, возможностей и границ рациональности, соотношения рационального, мистического и религиозного и т. п. Свободное и непредвзятое исследование Логоса и Эроса и их взаимодействий не противоречит модерну, а обогащает его, позволяя выходить из тупиков постмодерна.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Кравченко В. В. (2019) «Философия любви Вл. Соловьева: от платоновского эроса к универсальной сизигии». Vladimir Soloviev. The Metaphysics of Love. Book of Abstracts. International Conference Krakow Meetings 2019. June 2–6, 2019. Benedictine Abbey in Tyniec, Krakow, Poland. Krakow.

**ВЛАДИМИР ИВАНОВИЧ КРАСИКОВ / Vladimir Krasikov**

Доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник  
Всероссийский государственный университет юстиции  
(РПА Минюста России) (Москва) /  
Russian State University Justice Ministry of Justice  
(RPA Russian Ministry of Justice) (Moscow)  
KrasVladlv@gmail.com

**ДМИТРИЙ АНАТОЛЬЕВИЧ ГРИГОРЬЕВ / Dmitrij Grigor'ev**

Кандидат философских наук, доцент  
Всероссийский государственный университет юстиции  
(РПА Минюста России) (Москва) / Russian State University Justice Ministry  
of Justice (RPA Russian Ministry of Justice) (Moscow)  
grdrus@narod.ru

**ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ НАЧАЛА XX ВЕКА:  
ОСНОВНЫЕ ФИГУРАНТЫ ПОЛЯ  
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО ВНИМАНИЯ**

**Philosophy in russia early 20th century:  
Basic figurators of the field  
of intellectual attention**

*Keywords:* confrontation of Russian religious philosophy and Russian neo-Kantianism.

*Abstract:* The authors presented a key theoretical confrontation that formatted the philosophical life of the early twentieth century in Russia. They are talking about Russian religious philosophy and Russian neo-Kantianism. The authors described the theoretical platforms of both directions and the logic of their opposition. They argue about the paramount importance of this confrontation for the subsequent evolution of Russian self-consciousness.

*Ключевые слова:* противостояние русской религиозной философии и русского неокантианства.

В фокусе поля интеллектуального первых двух десятилетий XX вв. мы видим все тех же участников, которые появились еще в 30–40 гг. века XIX: славянофилы (нео-) и западники (нео-). Вспомним сегодняшних «патриотов» и «либералов»: нет ничего нового под солнцем (русским).

Организационный и идейный почин «русской религиозной философии» положили Религиозно-философские собрания в Петербурге в 1901–1903 гг.

Последующая история традиции русской религиозной философии связана в основном с образовавшимся в ноябре 1905 г. Московским религиозно-философским обществом памяти Вл. Соловьева. Московская группа лелеяла надежду на инициацию обновления церкви и активное соучастие последней в преобразовании общества на путях «христианской политики».

Русская религиозная философия оформлялась, выковывалась в ожесточенном теоретическом противостоянии с «новым русским идеализмом» кантианского (и неокантианского) направления. Это противостояние сыграло особую роль, поскольку благодаря ему произошло такое радикальное прогрессирующее углубление отечественной философской рефлексии, какому ранее был лишь бледный прецедент. Оно, собственно, и создало зрелое качество ставшей уже классической русской религиозной философии. Неоплатонизм (мотивы «всеединства», «богочеловечества», мировой души-«Софии» и пр.) в контексте эпистемологических новаций Канта и его школы — вот что и смогло породить это качество, новое поле проблем и тем.

Учредители-лидеры МРФО, просуществовавшего до весны 1918 г., — С. Булгаков, Е. Трубецкой, Н. Бердяев, П. Флоренский и В. Эрн.

«Ноу-хау» мыслителей группы заключалось в предложении некоторых, представлявшихся тогда резонными и рациональными, вариантов преодоления кантовских затруднений и запретов в области метафизики. По сути, это означало попытку диверсификации и доместификации на русской почве объективно-идеалистической (платонистской, гегельянской, шеллингянской) традиции в мировой философии.

Действительно, суть предложенной аргументации — апелляция к невыразимому и непостижимому, заклинания в непосредственности и жизненности, представлявшие воспроизведение популярных тогда в Европе «философии жизни» и феноменологии. Так само существование нравственности и категорического императива, постулируемые Кантом, означает прямой выход в метафизику, так как справедливость и идеал не выводимы из наличной действительности. Антиномии — свидетельство существования трансцендентной реальности, ибо Абсолют — выше логики. Философу следует смиренно подчиниться в сознании имманентного всеединства, творчески соучаствовать в миротворении. Познание же не только возможно, но действительно и правомочно, тогда как у Канта болезненный разрыв Декартом субъекта и объекта приобретает характер пропасти. Надо лишь понять всеобщий живой духовный характер бытия, в чьем органическом единстве есть место и локальной трансцендентности, так как предмет, имманентный сознанию, мог оставаться трансцендентным субъекту познания, а сознание конгруэнтно истине.

Основной, противостоящей «неославянофилам», сильной позицией была коалиция представителей *питерской университетской философии* и *группы молодых философов, объединившихся вокруг издательской компании «Мусагет»*. Общее объединяющее начало — критическая философия Канта в форме как ортодоксального, так и модернистского (неокантианство), из чего ясно следует преобладание у них эпистемологической и этической проблематики.

Здесь достаточно отчетливо выделимы философы старшего поколения университетские преподаватели философии: А. Введенский и И. Лапшин. Отчасти под их влиянием сначала находилась группа молодых «рационалистов», которая и стала основной силой в знаменательном противостоянии.

Это молодые люди, получившие образование в Германии, философской Мекке того времени. Судьбы их сложились в дальнейшем по-разному, но навсегда остались привитые здесь ясность мышления, отточность формулировок, стремление доверять более разуму, нежели чувству. Лидерами направления стали: Б. Яковенко, С. Гессен, Ф. Степун и Г. Шпет.

Философия как таковая не может иметь национального лица, русской же философской традиции еще не было, она была немецкой. Задача — в просвещении и создании независимой от религии и идеологии, высокотехничной и профессиональной философии на русской почве, путем ее секуляризации и осваивании методик мышления. Таков нехитрый набор тезисов — вкупе с яростной атакой на лидеров «неославянофилов» на страницах прессы. Ирония судьбы, но критика и полемика дали, похоже, больше пользы лагерю «русских метафизиков», заставив их серьезно обратиться к формально-логической, концептуальной стороне своих учений. Благодаря столкновениям по вопросам бытия, веры, трансцендентализма, гносеологической критике и «эпистемологической зачистке», возник специфический дискурс русской религиозной метафизики с ее новым полем проблем (абсолютное, его персональный и непостижимый характер, интуитивизм, творчество и т. п.), специфических понятий (консубстанциальность, софиология, богочеловечество и т. п.), которые затем были предъявлены в эмиграции своим западноевропейским коллегам-философам. И даже многие из бывших соратников по неозападничеству (Б. Вышеславцев, С. Франк, Н. Лосский, И. Ильин, и даже Ф. Степун), — горестно констатирует в начале 1930-х гг. Б. Яковенко, — перешли в стан религиозной философии. Только он и С. Булгаков не изменили своим позициям. Смягчается и позиция Б. Яковенко по отношению к Н. Бердяеву — тот стал самым «западным» философом из русских.



## ОЛЕГ ВИКТОРОВИЧ МАРЧЕНКО / Oleg Marchenko

доктор философских наук, профессор

Российский государственный гуманитарный университет (Москва) /

Russian State University of Humanities (Moscow)

Московская государственная консерватория им. П. И. Чайковского /

Tchaikovsky Moscow State Conservatory

o.v.marchenko@mail.ru

## О ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИХ СТРАТЕГИЯХ В. Ф. ЭРНА

### On hermeneutic strategies of Vl. Ern

*Keywords:* Ern, Logos, research approach, sympathetic interpretation, hermeneutics.

*Abstract:* Positive or sympathetic interpretation — in this way a Russian philosopher Vladimir Ern (1882–1917) characterized his research approach. He is known not only for his philosophical works, but also for a number of historical and philosophical studies on Plato, Hr. Skovoroda, Vl. Solovyov, L. Tolstoy, A. Rosmini, V. Gioberti and others. The author tries to show the essence of Ern's research approach as a version of hermeneutics.

*Ключевые слова:* Эрн, Логос, исследовательский подход, сочувственное истолкование, герменевтика.

Говоря о герменевтических стратегиях Эрна, отмечу, что сам Владимир Францевич не использовал этого выражения. Свой историко-философский подход он неоднократно определял выражением *положительное, или сочувственное, истолкование* (Эрн 1912, 214; Эрн 1916, 58–59, 282–283, 322; См.: Марченко 1998). Важно, что задача *сочувственного истолкования* напрямую связана с центральной установкой эрновского «логизма»: «Λόγος — есть лозунг, зовущий философию от схоластики и отвлеченности вернуться к *жизни* и, не насилуя жизни схемами, наоборот, *внимая ей*, стать вдохновенной и чуткой истолковательницей ее божественного *смысла*, ее скрытой радости, ее глубоких задач. <...> Позволительно назвать логизмом такую философию, которая <...> избирает органом своих постижений Λόγος, т. е. *разум*, взятый *вне* отвлечения от живой и конкретной действительности, ей сочувственный и ее имманентно проникающий» (Эрн 1991, 11). Философия Эрна с ее «онтологизмом», учением о Природе как божественном откровении, теорией символа и мифа и др. по своей сути герменевтична (Марченко 2002, 158–230).

Исследовательская стратегия Эрна есть преломление в герменевтическом ключе эпистемологической идеи «*круглого мышления*» (см.: Марченко 1992, Марченко 2017) Сочувственное истолкование осуществляется посредством особого типа *личностного вопрошания*, следует за

«определенными и вполне ясными вопросами» (Эрн 1991, 254). Герменевтика Эрна принципиально *персоналистична и волюнтаристична*, по сути она является *самопознанием*, понимаемом как *существенная спецификация субъекта* в таком вопрошании. Научная традиция, — указывает Эрн, — «слишком часто *обезличивает* эти вопросы, делает их какими-то вопросами “вообще”, т. е., другими словами, в частности не захватывающими никого <...> У всякого исследователя является великий соблазн закрыться от мучительных личных вопросов безличными, т. е. традиционными формами их постановки» (Эрн 1991, 247). Вопрос, обращенный не только к «объекту», но *захватывающий* прежде всего само существо «субъекта», т. е. живой, *человеческий* вопрос — только он обращен к сути предмета и прокладывает в исследовании новые пути.

Таким образом, специфика этого вопроса в его *двуединстве*: он является вопрошанием и о познаваемом, и о самом познающем. Ответ на такой вопрос определяет не только познаваемое, — но познаваемое и познающего в их динамичном отношении друг к другу, где и проявляется *смысл* как истинное бытие того и другого. «Во всяком живом суждении своем человек специфицирует себя самого, и всякое даже бесконечное отвлеченное познание его складывается из взаимного определения его объективной сущности и объективной сущности мира» (Эрн 1913, 812). Первичным в таком понимании является *интуитивное* постижение — особая форма логической (от «логос») мысли, ни от чего не зависящая, но сама определяющая все дальнейшее движение исследования. «Истинно завоевывающим началом в процессах познания, расширяющим область раньше познанного, открывающим нечто положительно *новое*, является здесь не наблюдение и “индукция”, не конструирование “сложных” понятий, не диалектическая ловкость в использовании возможных “комбинации” различных уже имеющихся элементов познанного А, В, С, ..., N, а некоторое первоначальное движение духа, которое ставит познающего в *новое реальное соотношение* с сущим, именуемое “постижением” и обретающее некий первичный и целостно-“мантический” факт внутреннего опыта» (Эрн 1991, 530–531). И даже столь ценимая многими русскими мыслителями «диалектика является не орудием познания, а *орудием католического истолкования*, т. е. орудием вторичного, в широком смысле рефлексивного “усвоения” и выражения постигнутого. Первоначальным, поистине коренным считается самопостижение, т. е. неразложимый факт внутреннего опыта» (Эрн 1991, 531).

Это трудноописываемое соотношение познаваемого и познающего в историко-философском исследовании я передаю выражением, которого у Эрна нет, но, как кажется, верно передает суть дела: *конгениальность*. Акцент делается и на «гениальности» при соотношении субъекта и объекта познания, и на со-присутствии, со-пряженности, со-участии, со-коренности этих двух величин в едином источнике смысла.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Марченко О. В. (1992) «К вопросу о критике “ratio” В. Ф. Эрном». *Философия и культура в России: методологические проблемы*. М.: ИФ РАН. С. 83–90.

Марченко О. В. (1998) «Проблема метода историко-философского исследования у В. Ф. Эрна». *Философия и современные проблемы гуманитарного знания. Сборник статей* [сб.1]. М. С. 58–72.

Марченко О. В. (2002) *Очерки по истории философии*. М.: МГУП.

Марченко О. В. (2017) «Круглое мышление (об одном понятии у Флоренского и Эрна)». *«Философствовать в религии»: материалы конференции, посвященной столетию выхода книги «Столп и утверждение Истины» о Павла Флоренского*. М.: ПСТГУ. С. 64–75.

Эрн В. Ф. (1912) *Григорий Саввич Сковорода: жизнь и учение*. М.: Путь.

Эрн В. Ф. (1913) «Природа мысли». *Богословский вестник*. № 4. С. 803–843.

Эрн В. Ф. (1916) *Философия Джоберти*. М.: Путь.

Эрн В. Ф. (1991) *Сочинения*. М.: Правда.

### **ВИКТОР ИГОРЕВИЧ МОЛЧАНОВ / Viktor Molchanov**

Доктор философских наук, профессор

Российский государственный гуманитарный университет (Москва) /

Russian State University of Humanities (Moscow)

victor.molchanov@gmail.com

## **РЕАЛЬНОСТЬ И СМЫСЛ. Э. ГУССЕРЛЬ И Г. ШПЕТ**

### **Reality and sense. E. Husserl and G. Spet**

*Keywords:* sense, reality, object, hermeneutical act, noema, function

*Abstract:* The comparison of Husserl's and G. Spet's concepts concerning the difference of meaning and reality of objects is considered. Spet's contrasting of hermeneutic acts to Husserl's acts of constitution is analyzed. The research reveals that neither Spet's acts of hermeneia which presuppose the identity of functionality of objects with their sense, nor Husserl's constitution can draw distinction between reality of object and non-reality of sense and meaning.

*Ключевые слова:* смысл, реальность, предмет, герменевтический акт, нозма, функция.

Название книги Шпета «Явление и смысл» указывает не на сопринадлежность явления и смысла, как может показаться на первый взгляд. Основной философский тезис, доказательству которого посвящена книга, таков: смысл, принадлежащий самим предметам, может быть постигнут в особых, герменевтических актах; смысл присущ самим предметам (природным, телесным, психическим, и, что особенно важно, социальным процессам); значение, полагаемое в актах сознания, присуще

явлению и языковому выражению, но не являющемуся как таковому, не «живому предмету».

В каких актах сознания раскрывается смысл предметов? Достаточно ли для этой цели выделить структуры ноэтико-ноэматических корреляций? Быть может, следует допустить особый акт интуиции, который отличается как от интуиции индивидуального предмета, так и интуиции общего, или идеального предмета? Шпет противопоставляет, как известно, гуссерлевскому конституированию осмысление, называя последнее герменевтическим актом (герменейя). Шпет явно отходит от гуссерлевской терминологии, где значение и смысл тождественны, а значение (следовательно, и смысл) никогда не совпадает с предметом: они находятся в разных измерениях.

Шпет понимает лозунг Гуссерля «к самим предметам» буквально, и пытается обрести сами предметы посредством приписывания им смысла, причем смысла, который несет в себя черты социальной функциональности. Об этом говорит пример Шпета в заключительной главе его книги: «В нашем примере мы “усмотрим” в “секире” не только слой ее квалификаций как чистых “как”, но усмотрим и “внутренний смысл” в том, что секира “рубит”». По Шпету, этот внутренний смысл уводит нас от ноэмы, т. е. от описания свойств секиры — как она дана в восприятии, и «усмотрение» (в кавычках), т. е. на самом деле уразумение, или осмысление, дает нам этот «мотивированный» смысл.

Шпет в самом деле добавляет существенную характеристику предметов; они даны не как предметы, являющиеся нам в качестве предметов наблюдения, но как предметы, данные в мире мотивов и действий, а не только в мире восприятия и дескриптивных суждений, которыми ограничивается Гуссерль, по крайней мере в Идеях I. Иначе говоря, Шпет вносит в описание восприятия предметного мира мотивацию (субъективная сторона) и функцию (объективная, или предметная сторона). Однако русский философ, также как и немецкий остаются в парадигме предметности мира: мир состоит из предметов, и только характеристики предметов и способы отношения к ним различны. Эту парадигму в феноменологии, да и вообще в философии, можно назвать дохайдеггеровской: Хайдеггер впервые тематизировал мир как неразрывно сочлененную с человеческим бытием структуру. Речь идет при этом не о государстве и обществе, как у Маркса, но о множественности миров и их единой структурой отсылок.

Гуссерль мог бы возразить Шпету, что его «ноэма» подразумевает также и функциональность предмета, что идентификация предмета подразумевает понимание его основного предназначения и что назначение секиры «рубить» — это только одно из значений, или смыслов, этого предмета. Однако это еще не говорит о том, что ноэма предмета раскрывает его реальность. Еще один аспект различия: Шпетовское «осмысление» фиксирует функциональность предмета, фиксирует уже данное,

причем данное в традиции; «усмотрение» у Гуссерля также может фиксировать уже известное, но направлено еще и на открытие неизвестного. В качестве образца Гуссерлю служило математическое и, возможно, художественное усмотрение — усмотреть в тех или иных данных математический объект или математическую задачу может только математик, только скульптор может увидеть в глыбе мрамора возможность статуи, только писатель может увидеть в определенном человеке того, кто станет прототипом героя или персонажа. Это и есть примеры созерцания сущности, которое не сводится только к усмотрению специфики материальных онтологий — звука как звука, цвета как цвета и т. д.

Вопрос теперь в том, обладают ли гуссерлевское конституирование, как и шпетовские герменевтические акты критерием различия вымысла и абстракции, а также абстракции и реальности. Кажется, что второе различие настолько очевидно, что нет необходимости искать критерии различия. Однако принцип тождества бытия и мышления говорит об обратном. В данном случае, как Гуссерль, так и Шпет, несмотря на декларацию абсолютного различия сознания и предметности остаются по существу в его рамках. Ноэма как обобщение смысла поглощает реальный предмет; функциональность предмета отождествляется Шпетом с его реальностью.

Камнем преткновения как для Гуссерля, так и для Шпета оказывается проблема реальности, но не реальности мира в целом — как показали Хайдеггер и Карнап, несмотря на их непримиримые позиции, это псевдопроблема, но проблема реальности предметов в рамках определенного человеческого мира.

#### **ВЯЧЕСЛАВ ИГОРЕВИЧ САВИНЦЕВ / Vyacheslav Savincev**

Кандидат философских наук, доцент

Балтийский федеральный университет имени И. Канта (Калининград) / Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad)

viacheslav-savincev@yandex.ru

### **СОЗНАНИЕ И ВРЕМЯ В ТВОРЧЕСТВЕ Н. Я. ГРОТА И В. ВУНДТА<sup>1</sup>**

#### **Consciousness and time in the works of N. Y. Growth and W. Vundta**

*Keywords:* time, psychology, metaphysics, sensation, thinking.

*Abstract:* The article analyzes the N. Grot's understanding of W. M. Wundt's temporal ideas. Grot like the fact that Wundt uses the psychology of science methods. However,

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ: проект № 19-011-00302А.

the Russian philosopher criticizes Wundt for absolutizing the chronometric approach. The aim of this approach is to find standards of sensory reactions. N. Grot points out that mental processes cannot be reduced to temporary reactions. He contrasts the experimental approach with the method of metaphysical understanding.

*Ключевые слова:* время, психология, метафизика, ощущение, мышление.

В формирование монодуалистического учения Н. Я. Грота важную роль сыграло переосмысление времени как познавательной способности души. Тема, по мысли Грота, предельно актуальная, поскольку в международной научной среде наметились тенденции сведения психологии к «физиологии мозга и органов чувств», а метафизики — к теории познания, отделу соответствующей позитивистской психологии. Время в таких исследованиях рассматривается как врожденная способность, регистрирующая последовательность явлений души. И, казалось бы, в этом нет ничего вопиющего, если бы не уверенность психологов-позитивистов, что иных форм душевного проявления, не укладывающихся в указанное правило, не существует. Среди интеллектуалов, способствующих убедительному развитию этой тенденции, Грот называет В. Вундта, основателя экспериментальной психологии.

Эмпирическая или экспериментальная психология, по замыслу Вундта, должна в адекватных для науки понятиях и формах представить психическую сторону бытия, коррелирующую с физической. Именно потому основополагающим методом изучения психики для Вундта стал эксперимент. В трудах немецкого психолога различаются две стороны отношения ко времени. Во-первых, время — приобретенная способность различать явления в пространстве и, во-вторых, время — один из эмпирических параметров скорости чувственных реакций. Поддерживая идею единства мира, Вундт полагает, что пространственные и временные реакции возникли вместе с формированием органов, физических и психических структур организма.

Соглашаясь по основным параметрам с идеей возникновения времени как формы чувственного опыта, Грот критично отнесся к хронометрической стандартизации В. Вундтом чувственных реакций человека. Русский философ справедливо полагал, что если на первом этапе будут утверждать стандарты для «ощущений» и «чувствований», то на втором — возьмутся за память и мышление. «... физиологи и психологи нашего времени, — пишет Грот, — стараются втиснуть душевную жизнь в границы и рамки времени. Созданная ими (в особенности Вундтом) наука — «психометрия» поставила себе прямою задачей перевести все явления душевной жизни в термины времени» (Грот 1894, 385). В чем же методологическая ошибка экспериментальных психологов? Грот не удовлетворен позитивистскими основаниями измерительных методов Вундта. Он пишет: «Мы уже не смешиваем клетку мозга и ее

периферическое раздражение с последующим ощущением, но еще, очевидно, все-таки смешиваем с ощущением центральный физиологический молекулярный процесс, или движения, которые в ней совершаются. Физиологические движения эти требуют времени, которое в долях секунды определяется при помощи особого часового механизма, называемого хроноскопом, и некоторых цифровых вычислений, и мы воображаем, что измерили этим *время ощущения*. Не явная ли тут путаница понятий?» (Грот 1894, 386). По мысли Грота, с помощью измерительных приборов можно устанавливать скорости физиологических реакций индивида, но «ощущения» и «чувствования» испытывает личность, в деятельности которой формальные показатели не соотносимы с содержанием психических действий. Необходимо принципиально иное понимание психических реакций, которое Грот находит в идее *энергетизма* — взаимосвязи и переходе физической энергии в психическую при условии ее природного сохранения. Заметим, что, согласно Б. В. Межуеву, на позднее развитие этой достаточно спорной концепции оказал влияние близкий друг Грота В. С. Соловьев (Межуев 2018, 49). В рамках этой концепции, время — это «субъективное восприятие усилий, совершаемых при преодолении сопротивлений, представляемых физическими энергиями в телах...» (Грот 1894, 386). Какого типа эти усилия? По мысли Грота, психика субъекта замкнута в его организме и являет с ним единое системное личностное целое. Контактная с физической средой, психика фиксирует и преобразует сопротивления организма воздействию энергий разного объема.

Кроме того, Грот затрагивает еще одну проблему, которая остается актуальной и в современной когнитивной психологии: как соотносятся наши мысли, чувства, эмоции и память с физиологическими процессами нашего мозга? Русский философ и психолог заявляет, что психология пока этого не знает, и остается *верить*, что существует связь между душой и телом, подобно предустановленной гармонии, обозначенной еще Лейбницем. В этом заявлении Грот не совершает философского «отката» к принципам психологического механицизма XVII в. Он утверждает, что чувственный и мыслительный уровни психики устроены принципиально иначе, чем физический мир. Основой их действия являются внепространственные и вневременные способности души. Приблизиться к их пониманию можно лишь опосредованно — с помощью методов обновленной метафизики.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Грот Н. Я. (1894) «О времени». *Вопросы философии и психологии*. № 24(4). С. 381–491.
- Межуев Б. В. (2018) «Владимир Соловьев и Николай Грот: парадоксы взаимовлияния». *Соловьевские исследования*. № 3(59). С.43–58.

**НИНА АНДРЕЕВНА СЕЛИВЕРСТОВА / Nina Seliverstova**

Кандидат философских наук, доцент

Санкт-Петербургский государственный технологический институт  
(технический университет) / St. Petersburg State Institute of Technology  
(Technical University)

nina-seliverst@yandex.ru

## **В. С. СОЛОВЬЕВ И ХРИСТИАНСКАЯ ПАРАДИГМА ПОСТМОДЕРНИЗМА**

### **V. S. Soloviev and the christian paradigm of postmodernism**

*Keywords:* religious modernism, Christian postmodernism, paradigm, «new religious consciousness», «God-seeking».

*Abstract:* The article puts forward and substantiates the thesis about the leading role of the philosophical concept of V. S. Solovyov in the emergence of “new religious consciousness” and “God-seeking” as specific phenomena of Russian religious modernism, anticipating the basic concepts of modern Western European Christian postmodernism.

*Ключевые слова:* религиозный модернизм, христианский постмодернизм, парадигма, «новое религиозное сознание», «богоискательство».

Одним из величайших достижений религиозно-философской и теологической мысли последнего столетия следует считать признание факта радикальной изменчивости религиозного сознания в ходе исторического процесса.

Видный теолог XX в. Ганс первым рискнул применить относительно новый для того периода термин «парадигма», характеризуя XX в. как эпоху становления новой религиозной «постмодернистской экуменической» парадигмы, конечной целью которой он полагал установление мира между религиями и содружество наций и народов.

Если проанализировать базовые идейно-теоретические смыслы концепции «религиозного постмодерна» Кюнга, то в первую очередь внимание привлекают идеи веротерпимости, экуменизма, мировоззренческого плюрализма и толерантности. Следует заметить, Г. Кюнг не оригинален: сходный идейно-теоретический ряд можно встретить в трудах К. Ранера, П. Тиллиха, Ю. Мольтманна и др. Данный факт свидетельствует лишь о том, что базовые идеи религиозного постмодернизма были своего рода «ходячими идеями» второй половины XX в., предпосылки и теоретические истоки которых необходимо искать в предшествующих парадигмальных образованиях, иначе говоря, в периоде религиозного модернизма конца XIX — начала XX в.



Непосредственным поводом к возникновению и теоретической базой христианского модерна принято считать «апокалипсические» по отношению к религии прогнозы целого ряда видных мыслителей предшествующей эпохи: Л. Фейербаха, Ф. Ницше, К. Маркса и Ф. Энгельса, З. Фрейда и др. Как можно заметить, «русские корни» религиозного модернизма в этом перечне отсутствуют, что свидетельствует о явной недооценке феномена русской религиозной философии XIX в. в мировой философской мысли.

Эпоха русского Модерна в его религиозном аспекте, в частности, как возникновение феномена «нового религиозного сознания» (или «богоискательства»), прочно ассоциируется с такими философами, как Н. Бердяев, П. Флоренский, Д. Мережковский, С. Булгаков, С. Франк и др. Однако истоки парадигмальной религиозной революции, несомненно, лежат в творчестве В. С. Соловьева, уникальность которого состоит в разработке новой религиозно-философской проблематики и оригинальной терминологии: «Всеединство», «Богочеловечество», софиология, — понятия, которые он внес в религиозно-философский дискурс и на которых базируется практически вся творческая деятельность его идейных последователей.

В этом аспекте хотелось бы обратить внимание на термин «богоискательство», который фактически используется как синоним понятия «новое религиозное сознание». Это может показаться странным, ибо хотя эти понятия взаимосвязаны (парадигма религиозного модернизма несомненно предполагает новую интерпретацию центральной религиозной идеи), но не совпадающими по содержанию с позиций формальной логики. Новое религиозное сознание трансформирует практически весь базовый идейно-теоретический комплекс христианства, включая идеи человека и человечества, христиан и язычников, верующих и неверующих, многоликого социума, мира в целом, их взаимосвязь и новые отношения с Богом. Однако, вспомним Роберта Бульманна, который в работе «Иисус» заметил, что смысл мира становится ясным именно в идее Бога. Идея Бога — квинтэссенция «нового религиозного сознания», и не случайно, трансформация именно этого понятия в философии В. С. Соловьева стала отправным пунктом всей его концепции как теоретической основы современного христианского постмодернизма.

Во-первых, у Соловьева размывается традиционное представление о Боге как о могущественной сакральной силе, полностью контролирующей мироздание. В результате «Всеединство» — процесс воссоединения «падшего» мира с Богом — не может произойти без участия в нем человека, который выступает как соратник Бога в деле преобразования мира и разделяет с ним ответственность за судьбы мироздания. Отсюда логически следует необходимость перерождения человечества в Богочеловечество.

Во-вторых, в концепции русского мыслителя переосмысливается божественная сущность Иисуса, которая трактуется как способность нести в мир «дух любви и милосердия» (десакрализация феномена «чудо» и сакрализация гуманизма).

В-третьих, через тезис о «неверующих христианах», чьими руками продвигается дело социального прогресса в христианском духе «человеколюбия и справедливости», Соловьев «забрасывает» в религиозную философию будущего одну из самых значительных идей современности — идею толерантности.

В-четвертых, вспомним, что философия Соловьева не случайно получила статус философии «вечной женственности». Идея наличия в мире Софии — премудрости Божьей, соучаствующей в процессе становления «всеединства», стала в современной теологии основой феминизации религиозного сознания.

В-пятых, необходимо отметить такие идеи русского мыслителя, как экуменизм и космополитизм, которые сквозь призму концепции Всеединства выражаются в критике противостояния народов и раскола христианских церквей.

Таким образом, В. С. Соловьев выступает, по сути, как родоначальник феномена русского религиозного модерна — «нового религиозного сознания», «богоискательства», предвосхитившего основные концепты современного западноевропейского христианского постмодернизма.

**ВЕРА АНАТОЛЬЕВНА СЕРКОВА / Vera Serkova**

Доктор философских наук, профессор  
Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого /  
Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University  
henrypooshel@rambler.ru

**ВЕРА АЛЕКСАНДРОВНА ЛОБАСТОВА / Vera Lobastova**

Кандидат философских наук, доцент  
Санкт-Петербургский государственный университет / St. Petersburg State University  
beshent@bk.ru

**НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ Г. Г. ШПЕТА  
О ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОМ МЕТОДЕ**

**Some remarks by G. G. Shepet about phenomenological method**

*Keywords:* phenomenological method, consciousness, apperception, intentional objectivity.

*Abstract:* The article presents the adapted for the Russian readers analysis of the phenomenological method, performed by G. G. Shpet. The significance of the phenomenological method consists in the ability to most obviously describe the absolute being of pure consciousness and clarify the ideal essence of knowledge and the conditions of its possibility.

*Ключевые слова:* феноменологический метод, сознание, самосознание, интенциональная предметность.

Феноменологический проект, задуманный Э. Гуссерлем на рубеже XIX–XX столетий, Шпет оценивает как поворот в философии, направленный на создание науки, способной к обоснованию теоретических положений и методов, которые формируют научное познание. Феноменологическая философия была призвана конституировать идею науки с целью «учить объективно значимым образом» (Гуссерль 2000, 669) благодаря развитию и углубленному изучению метода, его роли и значения для научного познания и знания, состояние которого Гуссерль определял как критическое и требующее серьезного переосмысления. Главная цель разработанного Гуссерлем метода феноменологической редукции состоит в прояснении универсальных оснований или абсолютных начал, на которых может быть построено строго научное философское размышление.

В контексте исторического развития философской мысли поиск предельных оснований, необходимых для достижения подлинного знания, имеет метафизические корни, отсылающие к универсальному предмету, который выражает стремление философии к целостному пониманию мира как «всеохватного единства всего сущего» (Гуссерль 2000, 634). Принципы, способы и стратегии, выдвигаемые научной методологией, должны соответствовать предмету исследования, поэтому метод становится рационально рефлектированным и последовательно структурированным действием, предназначенным для решения проблемных задач на пути к поставленной цели.

Научное познание приобретает характер моделирующей конструкции, направленной на создание «картины мира» как многоплановой, замкнутой в себе системы представлений о мире, как «наброска», как «всеобъемлющей схемы» (Хайдеггер 1993, 43), в которой вещи, события и человек строго соизмеримы методом, формирующим и определяющим целостность и устойчивость научного знания. Критерий научности отличает знание от ненаучного, а также от донаучного и обыденного знания. Объективным научное знание становится благодаря теоретическому способу исследования, ориентированному на установление причин и закономерностей. Будучи логически обоснованным, убедительно доказанным, эмпирически проверенным и экспериментально подтвержденным, научное теоретическое знание способно реализовать себя

в качестве действующей силы, которая обеспечивает достижение практического результата.

Однако сила научного знания ограничена, ибо обусловлена положением своей теоретической позиции, поэтому философское знание универсальных оснований, необходимых для обоснования всех видов знания и деятельности человека, должно быть «чистым, абсолютным, свободным от всякой теории» (Шпет 1914, 4). Именно в сфере обыденного знания возможен поиск абсолютных начал с помощью такого метода, который преодолет ограничения научной теории.

Феноменология есть чисто описательная дотеоретическая наука, исследующая сознание в его абсолютном бытии. Шпет стремится прояснить структуру чистого сознания, открывающуюся после проведения последовательных этапов феноменологической редукции. Феноменологическая установка есть установка на имманентное, абсолютное бытие, поэтому она исключает все трансцендентное как неабсолютное, но соотношенное с сознанием в качестве интенциональной предметности. Редукция есть отказ от актуального переживания трансцендентного мира с помощью чувственных интуиций, т. е. выведение его из зоны внимания и обращение рефлексии в сферу имманентного опыта, в котором сознание предстает в качестве единого потока многообразных переживаний.

Интенциональность сознания проявляется в двух модусах: эксплицитно (актуально) и имплицитно (потенциально) как «побуждение к акту» (Шпет 1914, 76), как фон, окружающий актуальное восприятие. Поток непрерывно меняющихся переживаний разворачивается вокруг своего полюса — идентичного Я. Самосознание оказывается трансцендентным, но не коррелятивным сознанию в силу своего абсолютного бытия. Так при сопоставлении сознания с предметом и самосознанием отчетливее раскрывается смысл понятия абсолютного и более очевидным становится понимание существенных свойств феноменологического метода как метода редуктивного, дескриптивного, рефлексивного, интуитивного, рационального.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Гуссерль Э. (2000) «Кризис европейского человечества и философия». Гуссерль Э. *Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука.* Мн.: Харвест; М.: АСТ. С. 625–666.

Гуссерль Э. (2000) «Философия как строгая наука». Гуссерль Э. *Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука.* Мн.: Харвест; М.: АСТ. С. 667–743.

Хайдеггер М. (1993) «Время картины мира». Хайдеггер М. *Время и бытие: статьи и выступления*. М.: Республика. С. 41–63.

Шпет Г. Г. (1914) *Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы*. М.: Гермес.

**АРТЕМ ПАВЛОВИЧ СОЛОВЬЕВ / Artem Solov'ev**

Кандидат философских наук, доцент

Казанский федеральный университет / Kazan Federal University

artstudium@yandex.ru

## **РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ XIX — НАЧАЛА XX вв. КАК КОМПЕНСАТОРНАЯ РЕАКЦИЯ НА НЕГАТИВНЫЕ ПОСЛЕДСТВИЯ МОДЕРНИЗАЦИИ**

### **Russian Religious Philosophy of the XIX — Beginning of the XX Centuries as a Compensative Response to the Negative Consequences of Modernization**

*Keywords:* Russian philosophy, modernization, progress, compensation, rationalism.

*Abstract:* The paper aims to determine the relationship of Russian religious philosophy of XIX — early XX century with the modernization of Russian society in this period. The article concludes that Russian religious philosophy of this period performed a compensatory function for such negative consequences of modernization in Russia as rationalism, unification, the impossibility of a holistic understanding of the world.

*Ключевые слова:* русская философия, модернизация, прогресс, компенсация, рационализм.

Русскую религиозную философию XIX — начала XX вв. в современных отечественных исследованиях достаточно часто предлагают понимать как выражение особенностей русского менталитета, столкнувшегося с чуждой для него западноевропейской (немецкой по преимуществу) философией.

Не реже можно встретить утверждение о том, что русская религиозная философия — продукт уникальной русской цивилизации, радикально отличной по своим ценностным установкам от остальных цивилизаций. Эту уникальность пытаются обнаружить в некоей «русской идее», которая будто бы исходно присуща русскому народу, в особенностях географического положения страны между Европой и Азией, в генофонде, в «народном духе» и т. п.

Но особенности формирования любых идей определяются культурным, политическим и экономическим контекстами, определяющими условия возникновения этих идей. Относительно России рассматрива-

емого периода можно говорить, о том, что эти контексты можно объединить понятием «модернизация». В данном случае под ним будет пониматься ускоренный процесс продолжения интеграции России в цивилизацию модерна, предполагающего разрушение традиционного общества. Это то, что можно определить и как вестернизацию. Но надо понимать, что речь идет о том, что так или иначе в России утверждается ориентация на прогресс.

Прогресс же как процесс развития (усложнения и совершенствования) технических и социальных систем имеет своей целью организацию комфортных условий проживания человеком своей жизни. Комфортные условия предполагают то, что человек в телесном, психологическом и социальном аспектах своего бытия испытывает чувство удовлетворения, определяемого человеком как счастье. Идея прогресса формируется в рамках антропоцентризма и рационализма, характерных для цивилизации модерна. Такое понимание прогресса предполагает реализацию идеалов, выраженных мыслителями эпохи Просвещения: свобода, равенство, рационализация, счастье.

Но технический и социальный прогресс приводят не только к положительному эффекту, но и к негативным последствиям: рациональность подавляет иррациональную основу свободы и творчества, равенство (унификация, гомогенизация) размывает идентичность и региональное своеобразие, усложнение и специализация наук ведет к утрате целостного восприятия мира, ускорение прогресса приводит к ощущению постоянной изменчивости и нестабильности.

Цивилизация модерна вырабатывает способы компенсации (Й. Риттер, Г. Люббе, О. Марквард) этих негативных последствий, которые в основе своей имеют утрату смысла и восприятие деятельности как рационально-рутинной. Компенсаторные формы деятельности позволяют установить эти смыслы: так рост интереса к религии компенсирует прогрессистское вытеснение иррационального и размывание идентичности, рост интереса к культурам происхождения компенсирует рациональную унификацию, размывающую идентичность, творческие виды деятельности вне рамок рутинной работы способствуют утверждению смысла, который теряется в обезличенной повседневности.

Эти особенности цивилизации модерна предполагают, что все большая рационализация способствует возрастанию интереса к религии в образованной среде. Это же определяет потребность интеллектуалов выйти за рамки традиционной религии для того, чтобы освоить ее иррациональную основу в современном ключе. Можно предположить, что именно это и порождает феномен русской религиозной философии, которая в определенной степени выполняет функцию светского богословия.

Также русские религиозные мыслители, обращаясь к проблеме национальной идеи, по сути пытались предложить способы компенсации

модерной рациональной гомогенизации. Аналогично обстоит дело и с тем, что они пытались предложить целостное понимание мира, в то время как модернизация предполагает углубление специализации и принципиальную незавершенность научной картины мира.

При этом мыслители-богословы, как и религиозные философы, чаще всего видели в прогрессе отрицательные черты, делая акцент преимущественно на негативных его последствиях (свт. Игнатий (Брянчанинов), архиеп. Никанор (Бровкович), К. Н. Леонтьев, А. Ф. Лосев, Н. А. Бердяев и др.). Это определялось тем, что сама по себе идея постоянного благоденствия человека в этой жизни не является христианской. Но и эта критика оказывается формой компенсации негативных последствий распространения современной рациональности, поскольку ведет к усилению позиций религии в обществе, которое испытывает потребность в обращении к иррациональному в условиях растущей рационализации. Именно это и позволяет говорить о том, что русская религиозная философия к XIX — нач. XX вв. выполняла компенсаторную функцию по отношению к отдельным негативным последствиям модернизации в России.

**ДЕНИС ВИТАЛЬЕВИЧ СОЛОДУХИН / Denis Solodukhin**

Кандидат философских наук, доцент

МИРЭА — Российский технологический университет (Москва) /

MIREA — Russian Technological University (Moscow)

DV-S@yandex.ru

**НАДЕЖДА МИХАЙЛОВНА СОЛОДУХИНА / Nadezda Solodukhina**

Кандидат химических наук, старший научный сотрудник

Федеральный институт промышленной собственности (Москва) /

Federal Institute of Industrial Property (Moscow)

DV-S@yandex.ru

**КОГНИТИВНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ «ХУДОЖЕСТВЕННОГО ЗНАНИЯ»:  
ПОДХОД С. Л. ФРАНКА  
В СВЕТЕ СОВРЕМЕННОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ**

**Cognitive potential of “artistic knowledge”:  
S. L. Frank’ approach and contemporary epistemology**

*Keywords:* S. L. Frank, “Alive knowledge”, “Artistic knowledge”, Emotional Perception, Dialog of Cognitive Practices.

*Abstract:* A review of Russian Intuitivist S. L. Frank’ approach to “Artistic” (emotional) knowledge is given and problem of reception its heuristic potential by current epistemology is raised.

*Ключевые слова:* С. Л. Франк, «живое знание», «художественное знание», эмоциональное восприятие, диалог когнитивных практик.

С. Л. Франк стремился преодолеть дихотомию рациональных и иррационально-интуитивных начал (что имело как философские, так и личностные предпосылки (Буббайер 2001; Аляев 2002; Лехциер 2003; Оболевич 2017; Солодухин 2001)). Обе формы познания осмысливались им с позиций *взаимодополнительности* и *взаимоперехода*. Кроме того, русский интуитивист различает слои бытия *«разного гносеологического и тем самым онтологического достоинства»*; и высказывает мысль о разных «истинностных регистрах» знания: «то, что соответствует низшему, менее истинному бытию, вместе с тем не соответствует абсолютному или высшему бытию» (Франк 1995, 126).

По Франку, отвлечённое знание науки достоверно, адекватно своему предмету и ничего не искажает в нём, позволяет расширить степень осознания воспринятого в опыте, а также даёт возможность выявлять в иррациональном потоке воспринимаемого новые смыслы и аспекты. Вместе с тем теоретическое знание не вполне соответствует реальности, ибо *«перелагает»* её *«на свой язык»*, *«транспонирует... в иное тональное измерение»* (Франк 1990, 272, 309). В результате подобной интерпретации *«испаряется аромат живой полноты»*, что связано с преобразованием *«цельного знания в знание раздробленное — знания самого предмета... в знание о предмете»*, то есть представляет собой *«изменение качества мыслимого»* (Франк 1995, 274, 309, 272).

Подобную ограниченность отчасти позволяет восполнить «художественное» или «эмоциональное» знание, распространённое в сфере искусства (немецкий исследователь П. Элен говорит о «живом знании» и «аурном описании» (см.: Элен 2017)). По большому счёту «художественное» или «эмоциональное» знание является компонентом «живого знания». Думается, в моём исследовании предпочтительнее употреблять встречающееся самого у Франка в 1920–1930-е гг. словосочетание «художественное знание» чтобы подчеркнуть специфику мысли русского философа и наметить точки соприкосновения с подходами в современной эпистемологии).

В ряде работ 1910–1920-х гг. Франк рассматривает различные формы «живого знания» — художественную, религиозную, философскую (Франк 1910; Франк 1911; Франк 1912.1; Франк 1912.2; Франк 1913.1; Франк 1913.2; Франк 1995; Франк 1923.1; Франк 1923.2; Франк 1928; Франк 1937 и др.). Здесь знание объединяется с внутренним духовным переживанием человека, с *«эмоциональной жизнью духа»* (Франк 1923.1, 99, 110). Художественное познание ничего не доказывает и не объясняет: оно только показывает (Франк С. Л. 1912.1, 113). Форма и содержание художественного произведения образуют неразрывное поэтическое единство; в нём важно именно *целостное* восприятие. Лишь в своей



неразъединимости комплекс образов, мыслей, слов, душевных движений, ритма и созвучий способен выразить то целое знание или чувство, которое изливается из души поэта. Вот почему адекватно понять внутренний опыт поэта можно лишь, внимая его собственным словам и вживаясь в их ритм.

Смысл всего этого — целостность человека и возможность постижения Реальности, которая превосходит противоположности рационального и иррациональную и возвышается над ними.

Подход русского мыслителя коррелирует ряду тенденций герменевтики второй половины XX в. и современной эпистемологии.

Так Г.-Г. Гадамер (1900–2002), размышляя об историческом прояснении понятий, стремится высветить не только и не столько их смыслы, сами по себе, сколько усилие самой мысли, находящейся как бы «по ту сторону» словесного оформления. (Ср. пассаж Гадамера о «возобновлении мыслительного напряжения, которое даёт о себе знать на разрывах философского словоупотребления» (Гадамер 1991, 41–42)).

Авторитетный представитель немецкой школы истории понятий (Begriffsgeschichte) Х. Блюменберг (1920–1996) показал, что философия Нового времени, несмотря на её притязания на чисто понятийную рациональность, не свободна от *метафор*. Они не элиминируемы из мышления; именно благодаря метафорам достигается осмысленное представление о мире как о связанном целом. «Понятие *не может “схватить”* метафору по причине её наполненности визуальными ассоциациями. “Словесный перевод” метафоры никогда *не идентичен* ей самой по своему понятийному аппарату» (Бёдекер 2010, 15). То есть речь о невербализуемом иррациональном компоненте рационально-логической мысли.

Известный российский эпистемолог Л. А. Микешина говорит о «диалоге когнитивных практик», означающем их взаимодействие и взаимопереход (Микешина 2010). Гносеолог и логик И. А. Герасимова (Герасимова 1997; Герасимова 2000; Герасимова 2010; Герасимова 2014) различает «*рационализированную мысль* и *мысль чувствующую*», а истоки живого мироощущения предлагает искать «не в научном стиле мышления..., а... в глубинах художественного постижения мира». По её убеждению, возможность «психического чувствознания, знания мира через знание самого себя», говорит «в пользу идеи многомерной реальности и системно-иерархичного строения нашего сознания» (Герасимова 1997). На материалах новейших достижений психологии, биологии, нейрофизиологии, медицины, астрофизики, дополняемых исследованиями древних и средневековых ментальных и медитативных практик (в том числе в музыкальной и эстетической сфере) и философской мысли учёный показывает возможности «мыслечувства», связанного с «расширением души» и зависимость процессов земной жизни от космических циклов. «Оживление внутренней жизни разума человека сопряжено с *одухотворением интеллекта* и *развитием тонкой чувстви-*

тельности разума. Эта тенденция обнаруживает себя в ...диалоге двух традиций — рассудочно-рациональной и экзистенциально-антропологической, в попытках способствовать гармоничному сопряжению творческих и познавательных потенций целостного человека» (Герасимова 2010, 263).

По сути, в современной эпистемологии присутствует осознание односторонности сугубо логического подхода и проблематизация принципов целостности и взаимодополнительности, которые обнаруживаются у Франка. В этом смысле его подход к осмыслению эмоционально-чувственного компонента знания («живого знания») оказывается созвучным тенденциям нынешних исследований. Иными словами востребовано не только герменевтическое изучение исторических аспектов франковской мысли, но также пристальное внимание гносеологов к её эвристическому потенциалу.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Аляев Г. Е. (2002) *Філософський універсум С. Л. Франка. Персоналістична метафізика всеєдності в горизонтах нової онтології ХХ століття: Монографія*. К.: ПАРАПАН.

Бёдекер Х. Э. (2010) «Размышления о методе истории понятий». *История понятий, история дискурса, история менталитета*. Сб. ст. под ред. Ханса Эрixa Бёдекера. М.: Новое литературное обозрение.

Буббайер Ф. (2001) *С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа*. М.: РОССПЭН.

Гадамер Г.-Г. (1991) «История понятий как философия». Гадамер Г.-Г. *Актуальность прекрасного*. М.: Искусство. С. 26–43.

Герасимова И. А. (1997) «Природа живого и чувственный опыт». *Вопросы философии*. № 8. Электронный ресурс: [http://evolsoznanie.narod.ru/Gerasimova\\_priroda\\_zhivogo.htm](http://evolsoznanie.narod.ru/Gerasimova_priroda_zhivogo.htm) (Дата обращения 2019.04.14)

Герасимова И. А. (2000) «Танец: эволюция кинестезического мышления» *Эволюция. Язык. Познание*. М.: Языки русской культуры.

Герасимова И. А. (2010) «Проблемы логико-эпистемологического анализа культурных практик». *Философия познания. К юбилею Людмилы Александровны Микешкиной*. М.: РОССПЭН. С. 251–263

Герасимова И. А. (2014) «Биомедицинские технологии как проблема истории науки». *Эпистемология и философия науки*. Т. XL. № 2. С. 5–18.

Лехциер В. Л. (2003). «О влиянии феноменологии Ф. Brentano и Эд. Гуссерля на интуитивизм Н. Лосского и философскую психологию С. Франка (общая постановка проблемы)». *Вестник Самарского университета*. № 3. Электронный ресурс: <http://vestniksamgu.ssau.ru/gum/content/phil.html> (Дата обращения 2019.04.14)

Микешкина Л. А. (2010) *Диалог когнитивных практик. Из истории эпистемологии и философии науки*. М.: РОССПЭН.

Оболевич, Т. (2009) «Аспекты “умудренного неведения” в философии Семёна Франка» *Июейное наследие С. Л. Франка в контексте современной культуры*. М.: Изд-во ББИ.

Оболевич Т. (2017) *Семен Франк. Штрихи к портрету философа*. М.: Изд-во ББИ.

Солодухин Д. В. (2001) «Специфика философствования и духовный путь С. Л. Франка». *Актуальные проблемы социогуманитарного знания. Сборник научных статей МПГУ*. Вып. X. Ч. 2. С. 236–239.

Франк С. Л. (1910) «Из этюдов о Гёте. Гносеология Гёте». *Русская мысль*. № 8. С. 73–99.

Франк С. Л. (1911) «Вильгельм Дильтей (некролог)». *Русская мысль*. № 11. С. 37–40.

Франк С. Л. (1912.1) «К теории конкретного познания». *Философский сборник Л. М. Лопатину. 1881–1911*. Москва. С. 108–127.

Франк С. Л. (1912.2) «О философской интуиции (о Бергсоне)». *Русская мысль*. № 3. С. 31–35.

Франк С. Л. (1913.1) «Новая книга по философии искусства». *Русская мысль*. № 2. С. 30–33.

Франк С. Л. (1913.2) «Космическое чувство в поэзии Тютчева». *Русская мысль*. № 11. С. 1–31.

Франк С. Л. (1923.1) *Живое знание (сборник статей)*. Берлин.

Франк С. Л. (1923.2) «Философия и религия». *София*. Берлин. С. 5–20.

Франк С. Л. (1928) «Мистика Райнер Мария Рильке». *Путь*. № 12 (август). С. 47–75; № 13 (октябрь). С. 37–52.

Франк С. Л. (1937) «О задачах познания Пушкина». *Белградский пушкинский сборник*. С. 2–30.

Франк С. Л. (1990) «Непостижимое». Франк С. Л. *Сочинения*. М.: Правда.

Франк С. Л. (1995) «Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания». Франк С. Л. *Предмет знания. Душа человека*. СПб: Наука.

Франк С. Л. (1997) *Реальность и человек: метафизика человеческого бытия*. СПб.: РХГИ.

Петер Э. (2017). *Онтология и антропология С. Л. Франка*. М.: ИФ РАН.

## **ТАТЬЯНА НИКОЛАЕВНА РЕЗВЫХ / Tatyana Rezvyh**

Кандидат философских наук, доцент

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва) / St.

Tikhon's Orthodox University (Moscow)

hamster-70@mail.ru

## **МАКС ШЕЛЕР О РОССИИ**

### **Max Sheler about Russia**

*Keywords:* M. Scheler, Russia, Western Europe, World War I, Orthodoxy, excruciation, sacrifice.

*Abstract:* German intellectual elite enthusiastically embraced the beginning of the First World War. Max Scheler also took an active part in war justification. He tried to combine militaristic clichés with his philosophical anthropology and love ethics. Scheler devoted three volumes to the war: “Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg” (1915), “Krieg und Aufbau” (1916) и “Die Ursachen des Deutschen Hasses”

(1917). Scheler argues that the current war is an expression of the volition of “collective spiritual personalities” (states) in their struggle for higher spiritual meanings. The war should revive the former spiritual solidarity of Europe, destroyed by the spirit of capitalism. According to Scheler, the spirit of war is the spirit of love. Russian culture is completely different from European, Russia is not part of Europe. The main characteristic of the Russian people — the lust for suffering, sacrifice. Russian Orthodoxy is the religion of death. But in “Wesen und Formen der Sympathie” (1923), Scheler develops the concept of the aggregated responsibility for each, in the spirit of the ideas of the elder Zosima. Consequently, in later works, Scheler relies on some ideas of Russian philosophy.

*Ключевые слова:* М. Шелер, Россия, Западная Европа, Первая мировая война, православие, страдание, жертва.

Обращение к теме России в работах Макса Шелера связано с Первой мировой войной, которую он, как и практически вся немецкая интеллектуальная элита, с восторгом приветствовал. Его сочинения военного периода составляют три тома: «Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg» (1915), «Krieg und Aufbau» (1916) и «Die Ursachen des Deutschen Hasses» (1917). Подобно П. Наторпу, А. Риллю, Р. Эйкену, Б. Бауху и др., Шелер пропагандировал войну как борьбу западно-европейской культуры против варварской цивилизации, представляемой Востоком, надеясь на будущее утверждение Германии как духовного и культурного центра мира. Фактически Шелер попытался оснастить господствующие милитаристские штампы своей философской антропологией и этикой любви. Его протофашистские взгляды середины 1910-гг. объясняют, в том числе, его критику «иудейско-теистического мировоззрения», «чрезмерной интеллектуальности», а также симпатию к «восстанию влечений», «десублимации», культу тела и т. д. в текстах второй половины 1920-х гг.

В работах середины 1910-х гг., полемизируя, прежде всего, с «английским» эволюционным подходом к обществу (Спенсер, Дарвин), Шелер доказывает, что война принципиально отличается от борьбы за существование в животном мире. Она есть нечто иное, как выражение воли «коллективных духовных личностей», т. е. государств, в их борьбе за высшие духовные смыслы. Состояние мира выражает статическую сторону бытия человека, состояние войны — динамическую, волевою, властную. С другой стороны, война укоренена и в «витальном корне человека». Нынешняя же война имеет особое «духовное» значение, ибо ее цель — обнаружить и затем утвердить духовное, экономическое и политическое единство всех европейских народов и государств. Война должна возродить былую солидарность Европы, разрушенную духом капитализма и связанного с ним рессентимента. Дух войны, по Шелеру, это дух любви.

Центром европейского духовного единства, безусловно, является Германия как наиболее духовно развитая страна, давшая миру «Фри-

дриха Великого и Канта». Поэтому страны и народы Европы должны выражать солидарность с Германией, «героически» взявшей на себя борьбу с единственным неевропейским государством, «контрабандно» проникшим в Европу — Россией. В своих размышлениях о России Шелер руководствуется почти исключительно трудом Т. Масарика «Russland und Europa. Studien über die geistigen Strömungen in Russland» (1913), по которому он цитирует Достоевского, Толстого, Леонтьева и др.

По Шелеру, Россия не является нацией, ибо она есть только «смешение народов», русская интеллигенция — по преимуществу, «интернациональное», «космополитическое явление», слишком тесно связанное с «еврейским» духом. Перечисляя особенности русского менталитета, Шелер отмечает «добродушно-звериную силу», «мистицизм», «мечтательность», отсутствие трудолюбия, порядка, пунктуальности — черт, свойственных Западной Европе. В русском этосе содержится немало свойств, непостижимых для европейца, например, с одной стороны, коррупция и продажность учреждений, а, с другой, жертвенность и героизм простых людей. Эта жертвенность и «жажда страдания» оказывается у Шелера главной характеристикой русского народа. Интерес к этой «русской» идее страдания, безусловно, связан с разработкой философом концепции форм симпатии и любви.

По Шелеру, русская наука не является наукой, поскольку русские ученые не создали научных методов, а лишь используют уже открытые в Европе; русское искусство не является искусством, потому что оно есть не «чистое искусство», а «миф» или «религиозная проповедь». Русскому православию Шелер посвятил целую статью «Über östliches und westliches Christentum» (1915), идеи которой почерпнуты из доклада А. Гарнака в Прусской академии наук от 6 февраля 1913 г. «Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied von der abendländischen», а также романов и публицистики Ф. М. Достоевского. Русское православие обладает совершенно особенным духом, не имеющим ничего общего с духом западно-европейского христианства (протестантства и католичества). Поскольку понятия жертвенности, страдания и сострадания являются для русского православия определяющими, оно есть не что иное как «религия смерти». Православный человек может искупить грех только в загробной жизни, т. е. для спасения ему необходимо умереть. Славянскую страсть к страданию Шелер связывает с рецепцией греческой культуры, прежде всего, платонизма. Многостраничный текст о православии призван доказать, что Россия не имеет ничего общего с Европой, соответственно, что война против России оправданна и призвана солидаризировать Европу, возродить ее изначальную духовную цельность.

Тем не менее, на этой негативной оценке русского народа, его религиозности и культуры, шелеровская концепция не заканчивается.

В работе «Wesen und Formen der Sympathie» (1923) Шелер, среди прочего, развивает концепцию совокупной ответственности каждого за всех, в духе идей старца Зосимы. Каждый человек занимает уникальное место в совокупном организме личностей и каждый несет ответственность за себя и этот организм. Взаимосвязь личностей есть главное свойство церкви. Шелер, т.о., понимает церковь как соборное единство, организм личностей. Можно сделать вывод, что в поздних работах философ, как это ни парадоксально, опирается в том числе и на важнейшие понятия русской религиозно-философской мысли.

**ЕЛЕНА АНДРЕЕВНА ТИМОЩУК / Elena Andreevna Timoshchuk**

Кандидат философских наук, доцент

Владимирский филиал Российской академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации / Vladimir Branch of the Russian Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation  
tea@abhinanda.elcom.ru

## **РУССКАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЭПОХИ МОДЕРНА**

### **Russian Phenomenology of the Era of Modern**

*Keywords:* Russian Phenomenology, Modern, Husserl, Gustav Spet, Semen Frank.

*Abstract:* The paper deals with the the study of the scientific potential of phenomenology in Russia. Domestic key figures of the formation of this scientific direction in the late XIX — first half of the XX century are named, the relevance of phenomenology today is substantiated.

*Ключевые слова:* русская феноменология, модерн, Гуссерль, Шпет, Франк.

Международная научная конференция в Санкт-Петербурге «Русский логос — 2: модерн — границы контроля» (25–27 сентября 2019 г.) посвящена особой теме — русскому модерну, чрезвычайно плодотворной эпохе конца XIX — первой половины XX в., сформировавшей притягательный образ Серебрянного века. До сих пор достижения этого времени в поэзии и литературе, живописи и архитектуре, музыке и хореографии составляют культурный фонд России, тесно связанный и с нами, живущими в XXI в. Кажется, что русский модерн состоялся вчера, и мы говорим с близкими нам современниками.

Отдельно следует отметить генеративную силу политической и юридической мысли, превошедшей все предыдущие этапы по разнообразию

и яркости идей и их воплощений. Этот период является ещё и расцветом отечественной юриспруденции и судебного красноречия.

Однако креатив этой эпохи доходит до самых авангардных, а порой и радикальных форм, причём не только в искусстве, но и в поисках политической формы, способной ускорить общественное развитие, обеспечить переход от аграрного к индустриальному обществу. Революции 1917 г., последовавшая Гражданская война и установившаяся военная диктатура стали апогеем напряжения жизненных сил России и в итоге привели к седиментации модерна в советском культурном строительстве.

Особняком в эпохе русского Модерна стоят философские искания, которые, в отличие от искусства, не отличались поиском изощёренной формы, а, скорее, тяготели к зрелому классическому содержанию, диалогу и творческому воплощению достижений европейской мысли. Вероятно, в этот период, мы никогда не были так близки в своей рефлексии и коммуникации к философии Германии, Австрии, Франции. Одним из направлений, увлёкших многих философов в России, стала феноменология Э. Гуссерля, который стремился преодолеть ограничения гуманитарного познания и создать универсальный, унифицированный, строгий подход к сознанию. Возможно, он потерпел фиаско в очередном философском постметафизическом проекте. Вместе с тем, феноменология имеет общенаучное значение. Её парадигмальность заключается в создании спроса на исследование сознания и его связей с культурой. Научность наших знаний об обществе до сих пор является проблемой, т. к. у нас нет ни одной общезначимой социогуманитарной закономерности, которые бы соответствовали естественнонаучным стандартам. Если естественные фундаментальные науки и прикладные технические постоянно вынуждены подтверждать свою достоверность на практике, то гуманитарные науки никак не могут прийти к строго объективному объяснению действительности, они остаются во многом авторскими, субъективными, далекими от универсальных идеалов. При всем том, что естественнонаучный идеал возможно никогда и не достигим, не следует прекращать попыток выработки наиболее строгой социогуманитарной методологии. Именно на такую методологию и претендовала гуссерлевская феноменология.

В этом своем качестве Э. Гуссерль оказал плодотворное влияние на творчество Р. Отто, Г. Г. Гадамера, М. Дюфрена, М. Хайдеггера, Р. Карнапа, Э. Левинаса, Г. Марселя, М. Шелера, М. Мерло-Понти, Ж.-П. Сартра, П. Рикёра, Р. Ингардена. Герменевтика, экзистенциализм, философская антропология, гештальт психология, инструментальный реализм, синергетика — вот неполный перечень направлений, которые обогатили феноменологическими идеями своё научное поле.

Русско-французский методолог науки А. Койре (А. В. Койранский), учившийся у Гуссерля в Геттингене (1909–1911) в своих работах по



интернализму знания, использует термин эмерджентный, что можно интерпретировать как феноменологическую конституитивность или необусловленную динамическую генеративность.

В отечественной философской мысли рассматриваемого периода феноменология стала значительным аттрактором. Русский философ и искусствовед Г. Г. Шпет разрабатывал под руководством Гуссерля учение о мире явлений, смыслов, интуиций как особой интеллектуальной реальности. В русле русской феноменологической школы исследовалась проблема природы фикций (И. И. Лапшин, Г. В. Флоровский, П. А. Флоренский, Ф. А. Асмус) (Первый... 1997, 16–19; Молчанов 1998, 7–13).

Следует назвать оригинального русского мыслителя XX в. С. Л. Франка. Он избежал репрессий, которые выпали на долю других феноменологов, таких как А. Ф. Лосев и Я. Э. Голосовкер или расстреля, как Г. Г. Шпет, и дожил до старости в Великобритании. Он — философ-системщик подобно В. С. Соловьёву и Н. О. Лосскому. «Франк, воспринимая импульсы ведущей философской традиции своего времени — феноменологии, критически относится к философии позднего Гуссерля и развивает феноменологию в направлении метафизики» (Назарова 2010, 105). Феноменология Франка — это метод сближения мистики и науки, онтологического и эстетического, светского и богословского.

Не согласна, что феноменология в России невозможна в силу гео-метафизических причин, что её хронотоп уже миновал (Куренной 1999). Феноменология в России, на примере судьбы Шпета, Голосовкера, Лосева доказала свою стойкость в самых неблагоприятных обстоятельствах. Более того, она ещё только формирует свой потенциал для стратегического рывка (Тимошук 2018).

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Первый (1997) *Первый российский философский конгресс. Человек — Философия — Гуманизм. Т. II. Философская мысль в России: традиция и современность*. СПб.

Молчанов В. И. (1998) «Феноменология в России: историографический очерк». *Феноменологическая концепция сознания: проблемы и альтернативы*. М.: РГГУ. С. 7–13.

Назарова О. А. (2010) «“Онто-феноменологический” проект Семена Людвиговича Франка». *Вопросы философии*. № 12. С. 105–115.

Куренной В. (1999) «О трансцендентно-полиграфической невозможности Деррида в России». [https://ruthenia.ru/logos/number/1999\\_04/1999\\_4\\_12.htm](https://ruthenia.ru/logos/number/1999_04/1999_4_12.htm)

Тимошук Е. А. (2018) «Проблемы феноменологической методологии в XXI веке». *Культура, литература и гуманитарные науки народов Евразии: прошлое, настоящее, будущее. Сборник материалов Международной научно-практической конференции (к 90-летию академика АН РБ Г. Б. Хусаинова и 80-летию чл.-корр. АН РБ Р. Т. Бикбаева)*. Уфа: БГУ. С. 299–303.



**НАТАЛЬЯ ВАЛЕРЬЕВНА ШЕЛКОВАЯ / Natalya Shelkovaya**

Кандидат философских наук, доцент

Восточноукраинский национальный университет

имени Владимира Даля (Северодонецк) / Eastern Ukrainian National University

named after Volodymyr Dahl (Severodonetsk)

nvshelkovaya@ukr.net

## **РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ – КОНСЕРВАТИЗМ И/ИЛИ МОДЕРН?**

### **Russian religious philosophy — Conservatism and / or modern?**

*Keywords:* conservatism, modern, Russian mentality, Russian religious philosophy.

*Abstract:* The peculiarity of the Russian mentality is dichotomousness, wherein, it is sharp and irreconcilable. Therefore, the question of conservatism or the modern style of Russian religious philosophy is purely Russian. The author shows on the example of the philosophy of V.I. Solovyov, N. Berdyaev, S. Frank, L. Karsavin, that not “or”, but “and” is characteristic of Russian religious philosophy, both conservatism and modern. Moreover, it is their unity, represented in the “philosophy of unity” V.I. Solovyov, is a promising direction of development of philosophy.

*Ключевые слова:* консерватизм, модерн, русская ментальность, русская религиозная философия.

В своё время (а *всё* происходит в *своё* время) я обратила внимание на слова Бхагвана Шри Раджниша о том, что мы раздваиваем мир, ибо смотрим на него двумя глазами. Когда у нас открывается третий глаз, мы и видим, и понимаем, что мир един, а или-или — это *наше* раздвоение его. Особенностью восточнославянского, в частности русского, менталитета, является дихотомичность, причем, резкая и непримиримая. Для русского человека процессы в мире и люди разделены не просто на две, но на две противоположные и враждующие половины: добро и зло, хорошо и плохо, святость и греховность, ум и глупость, прогресс и регресс, культура и бескультурие и т. д. Другой особенностью является категоричность, отстаивание своей точки зрения, своего взгляда на мир. Из точки (зрения) делается всеохватывающее пространство. И уже идет борьба не на жизнь, а на смерть за распространение своего «пространства видения». Причем, это наблюдается не только в политике, но и в науке, и в философии, которая, по своей сущности, не утверждает Истину в последней инстанции, а вопрошает о ней, ищет ее, понимая, что Путь этот бесконечен.

В связи с вышеизложенным представляется сугубо русским вопрос о консерватизме *или* модерне русской религиозной философии. Ибо,

во-первых, философия — это всегда *процесс*, поиск, *движение вперед* к новому (это и есть модерн?), а не утверждение, как отмечалось выше, поэтому консервативной, то есть застывшей она просто не может быть, если это, конечно, настоящая философия. Во-вторых, само название «религиозная философия» уже включает в себя какую-то традицию, исходное учение, незбылемые для данного философа истины, от которых он ни при каких условиях не отойдёт, иначе это уже будет не «религиозная философия», а «философия религии». Поэтому элемент консерватизма органически присущ всем представителям религиозной философии. На мой взгляд, более адекватно по отношению к русской религиозной философии говорить *и* консервативная, *и* модерн, если использовать исходные понятия в контексте застывшего, статичного, уходящего в прошлое и развивающегося, динамического, направленного в будущее.

Уже основатель русской религиозной философии Владимир Соловьев в своем учении о всеединстве и в своем отношении к православию и католицизму проявил себя как «модернист» того времени, хотя строил свое учение, основываясь на фундаменте русского православия, консервативного по своей исконной природе. С. Л. Франк, развивая почти мистическое учение о непостижимом, «укладывал» его в рамки своего «немецкого менталитета». И, на мой взгляд, именно это единство трансцендентности, иррациональности и строгого рационализма Франка составили суть современного подхода к осмыслению природы Бога и духовного мира. Но мог ли существовать этот подход без апелляции к консервативным догмам православия, которые были исходными точками его трансцендентирования? А Николай Бердяев? Его философия свободного духа, его «Свобода — выше Бога» — это прорыв и, безусловно, модерн. Но разве он не остался при этом православным мыслителем? Консерватизм ли это? Или «и-и»?

Не менее противоречивой, на взгляд дихотомичного мыслителя, является фигура Л. П. Карсавина. Постоянно обращаясь к анализу мистики, стремясь всем своим существом встретиться с Богом, о чем свидетельствуют его «Терцины», написанные в лагере перед смертью, он в то же время, пытаясь остаться в рамках традиционного консервативного православия, но при этом обращал внимание и делал акцент при анализе мистики на том, что чем ближе мистик подходит к Богу, тем дальше он отходит от Церкви. Более того, отмечал, что это *естественный процесс*, ибо зачем человеку посредники, если он сам может общаться с Богом? И мне видится, что трагедия Карсавина заключалась именно в том, что он постоянно метался в «или»: или мистическое, или ортодоксально православное мировосприятие, имея на уровне подсознания интенцию к Пути поиска Бога от ортодоксии к мистике.

Мысли древнегреческого мудреца Сократа о том, что мы имеем лишь мнение, а не знание, что Истиной обладает лишь Бог, а философ ее любит и потому к ней, а, значит, и к Богу, тянется всем своим существом, увь, игнорируется в западной философии, в которой человек возомнил себя Богом, способным постигнуть Истину. А так как истина одна, то и борьба за *своё* видение Истины не прекращается до сегодняшнего дня. В этом ракурсе русская религиозная философия продемонстрировала свою плодотворность именно в разных (удавшихся и неудавшихся) попытках объединения рационального и иррационального, мистического, трансцендентного и имманентного, наиболее глубоко, на мой взгляд, отразившихся в «философии всеединства» Вл. Соловьева, уходящей своими «корнями» в Платонизм (это консерватизм?) и тянущаяся своими «ветвями» в современность и бесконечность Космоса, учения космизма и органицизма, которые «питаются» вновь-таки «корнями» античного космизма, но ценность которых, на мой взгляд, нами глубоко не осознана и её ещё предстоит осознать, а осознав, развивать во имя будущего (это — модерн или постоянное, и в то же время постоянно меняющееся, постоянно развивающееся вневременное вечности и бесконечности Космоса?).

**АНДРЕЙ ВЯЧЕСЛАВОВИЧ ЯКОВЕНКО / Andrej Vyacheslavovich Yakovenko**

Доктор социологических наук, профессор

Луганский национальный университет им. Т. Шевченко

(Луганская народная республика, Украина) /

Lugansk National University named after T. Shevchenko

(Lugansk People's Republic, Ukraine)

6daoav@rambler.ru

## **РАБОТЫ «СМЫСЛ ЖИЗНИ» Е. ТРУБЕЦКОГО И С. ФРАНКА: НЕЗЫБЛЕМАЯ АКТУАЛЬНОСТЬ**

### **The works “meaning of life” by E. Trubetsky and S. Frank: unspecified actuality**

*Keywords:* meaning of life, personality, humanity, catastrophe, universe, humanism.

*Abstract:* Fractures in the destinies of mankind always push philosophical and religious thought to realize the problems of the meaning of life. The beginning of the last century was characterized by the appearance of significant works in this area. The World War I and the Civil War pushed E. Trubetsky and S. Frank to create the works

The Meaning of Life. The pathos of those reflections, attempts of tragic self-determination to the meanings of life in the epoch of the destruction of social order retain their significance.

*Ключевые слова:* смысл жизни, личность, человечество, катастрофа, мироздание, гуманизм.

Стартовый отрезок прошлого века с его катастрофическими изломами ознаменовался для русской философии обостренным восприятием проблемы смысла жизни. И сегодня все, кто еще не отчаялся найти выход из узости эпохи не могут обойтись без обращения к одноименным работам «Смысл жизни» Семена Франка и Евгения Трубецкого. Эти произведения великих гуманистов, каким-то причудливым образом обрамляют начало и промежуточный финал активнейшей фазы Гражданской войны. Как известно, предисловие к работе Трубецкого датируется июнем 1918 г., а предисловие к книге Франка — августом 1925 г. Первый подписывал к изданию свой труд еще в Москве, а второй уже в Берлине. Ныне мы, как и они в те сложные годы, еще не знаем в какой точке нового всемирного общегражданского и внутриличностного хаоса находимся. Прежние времена безвременья, ощущение, то ли справедливой, то ли не совсем заслуженной всеобщей социальной катастрофы, поиски в ней смысложизненных опор, без сомнения подходят на нынешние ощущения преддверия коллапса с непредсказуемыми последствиями. Позволим только одну сопрягаемость: «Процесс разделения, осуществляемый в мире силою судящего Логоса, выражается в самом нарастании и обострении мировых противоположностей» (Трубецкой 2011, 362).

И сегодня содержательность размышлений о смыслах жизни растворяется в пошлости мирской суеты, слепом снобизме, мимикрии и абсолютной беспомощности осуществить переход из жизненного мелкотемья к высоте и глубине сущностных смыслов. Другое дело, что в то время смыслы еще не выступали настолько явно частью выверенных и филигранно реализуемых (пусть и на короткий промежуток времени) политехнологических стратегий. В столкновении религиозного и светского предпринимались попытки осмысливать сакральное в сокровенном. Но, если упомянутый период ознаменовался для русской философии рядом знаковых произведений, то сегодня особо не слышно добротного и трагического пафоса творческих роптаний, посвященных смыслу жизни. Теперь мы лишь ритуально и почти безвольно постоянно констатируем контрреволюцию: от высших смыслов до полной аннигиляции их значимости, от Веры до безверия, от глобальных социальных проектов совершенствования человека и человечества до едва ли не тотальной некрофилии и перспективы

самоубиения планетарной цивилизации. С тех пор ничего не изменилось и изменилось очень многое. И тогда не было правды, но была наивная надежда. Сейчас уже известно, что она скорее всего была напрасной.

Поэтому на смену великим идеям приходит просто «устойчивое развитие» без осознания его смысловой составляющей. Имеет место постоянная банальная и даже особо не вуалируемая подмена глубины смысла целевыми рудиментами. Доминирует уже не боязнь определяться в смыслах жизни, а просто неспособность к смысложизненным фабулам нестяжательского порядка.

Видимо, не случайно столь фундаментальное словосочетание «смысл жизни» в настоящее время скукожилось до ресурса однопорядковой категории «смысл». Может поэтому зачастую и получается, что смыслы вроде бы есть, а вот смысла жизни, т. е. осмысленно проживаемой жизни, не складывается. Напротив, задумывающиеся над ними — по-прежнему общественные изгои, в лучшем случае наивные и не приспособленные именно к жизни люди.

В условиях, когда генная инженерия, другие достижения биотехнологической революции прорисовывают нам перспективы сверхфизического совершенства, мы окончательно растеряны в своих смысложизненных установках. Внутренняя пропасть все более расширяется. Ведь «неустрашимый факт приближения к смерти... есть для всякого человека грозное и неотвязное напоминание нерешенного, отложенного в сторону вопроса о смысле жизни» (Франк 2004, 6). Теперь же появляется соблазн вернуться от смерти, тем самым, поощряя стремление окончательно отвернуться от главного выбора собственной судьбы, равно как и судьбы мироздания.

Однако, несмотря на все подмены, манифестация значимости смыслов жизни, как ключевой задачи подлинного индивида, осуществленная гуманистами источившейся эпохи, не стала архаикой из-за дяляческой глухоты совокупного человечества, продолжающего делить неделимое. Его (человечества) злоключения, рассредоточенные по множеству алармистских проблем климатического, милитарного, культурного, социально-экономического и иных порядков, упираются в смысложизненные тупики тех, кто никогда не осознает и даже не предпринимает попыток сопрячь свою жизненную стезю с гармонией должного и сущего. Без принуждения и расчетливости.

Но уроки извлекать придется. Смыслы жизни, истинные человеческие и вечные, все равно будут прорываться и стремиться утверждать свое органичное право на самореализацию. Иначе общество захлебнется в конвульсиях бессмысленности. Мытарства века минувшего и начавшиеся драматические перипетии столетия нынешнего определяются

исключительно неспособностью следовать пусть и абсолютистским, но отчетливо созидательным смысложизненным ориентирам.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Трубецкой Е. Н. (2011) *Смысл жизни*. М.: АСТ; Астрель.

Франк С. Л. (2004) *Смысл жизни*. М.: ООО «Издательство АС».

---

**РУССКИЙ МОДЕРН,  
ЕГО КУЛЬТУРНЫЕ И ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ  
ИМПЛИКАЦИИ:  
ОТ СОВЕТСКОЙ ЭПОХИ  
К СОВРЕМЕННОСТИ**

---

**СЕРГЕЙ БОРИСОВИЧ АКИШИН / Serbey Akishin**

Бакалавр теологии и философии, переводчик

Санкт-Петербург / St. Petersburg

emmenai@gmail.com

## **МУЗЫКА В КАЧЕСТВЕ ПЕРВОРЕАЛЬНОСТИ: ЛОСЕВ И ТОЛКИН В 1920-х годах**

### **Music as Image of the Principal Reality: Losev and Tolkien in 1920-s**

*Keywords:* music, principal reality, Christian tradition, creation, revelation, Losev, Tolkien.

*Abstract:* The music has been always paid significant attention by the thinkers of both philosophical and theological domains. Basically, it were two approaches, distinct though not far from being interchangeable, that they usually applied to it: the first treated the music as an art form and tended to outline its role in aesthetics or in social institutions, e. g. education, while the other considered it as a substantive reality with its specific location in the hierarchy of being. Among those going the latter road was Alexey Losev, who attempted to unfold a complete phenomenological and dialectical study of music in his series of essays “Music as a Subject of Logic” (first published in 1927). It was not without hardship for the author to attain the objectives he had defined, because he wrote under certain restrictions for himself as a Christian religious thinker, which did not allow him any kind of subliming the music to equality to the Word in the Christian tradition. Therefore, a great interest could be evoked by that at the same time, in 1920-s, J. R. R. Tolkien started his work on the artificial myth we recognize now as “The Silmarillion”. The fact that it combines in itself the traits of myth and religion of the Absolute God and that the Music constitutes both godly creative act and self-manifesting in revelation to the created beings makes it possible to assume Tolkien’s exposition as a replenishment of the “missing link” in Losev’s apology. To specify whether this association of two mutually independent writings is relevant and, if so, to what degree, is quite what the present paper is purposed for.

*Ключевые слова:* музыка, первореальность, христианская традиция, творение, откровение, Лосев, Толкин.

Музыка во все времена привлекала к своему феномену существенное внимание представителей как философской, так и богословской традиции в западной мысли. Подходы, которыми они руководствовались при обращении к ней, в основном были двоякого, хоть и не строго дифференцированного, рода: с одной стороны, стремление определить ее роль как вида искусства в эстетике или в социальных институтах, например, в вос-



питании и образовании, с другой — попытки исходить из нее как из особой реальности, образующей свой уровень в иерархии бытия. В 1920-х годах именно по второму пути пошел Алексей Лосев, итогом исследований которого в то время стала книга «Музыка как предмет логики», опыт феноменолого-диалектического изучения музыки. При написании очерков, составивших книгу, автор испытывал определенные затруднения, связанные с невозможностью для него как христианского религиозного мыслителя возвысить музыку до степени тождества со Словом в христианской традиции при сохранении ее глубокого родства с мифом. В этой связи немалый интерес вызывает то обстоятельство, что в тех же 1920-х годах Дж. Толкин приступил к созданию своего корпуса мифического сказания о воображаемом мире, которое теперь нам известно как «Силмариллион». Учитывая, что оно содержит черты мифа и религии абсолютного Творца, особенно при том, что музыка в нем объединяет в себе первичное выражение творческого акта и откровения Абсолюта, обращенное к сотворенным существам, допустимо предположить, что построение Толкина представляет собой в типологическом смысле восполнение «недостающего звена» концепции Лосева. Предмет настоящей статьи, соответственно, и составляет выяснение возможности и релевантности такой связи на основе двух написанных независимо друг от друга и, по большому счету, получивших известность лишь несколько десятилетий спустя, текстов.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Лосев А. Ф. (1995) «Музыка как предмет логики». Лосев А. Ф. *Форма. Стьль. Выражение*. М.: Мысль.
- Tolkien J. R. R. (1997) *Silmarillion*. Harper-Collins.

#### **ОЛГА ФЕДОРОВНА ИВАЩУК / Olga Ivashchuk**

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ / The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation  
ofl@list.ru

### **О ЗНАЧЕНИИ НАЦИОНАЛЬНОГО Т-КОНТИНУУМА В РАЗВИТИИ НАУКИ**

#### **Concerning the Meaning of the National T-Continuum in the Development of Science**

*Keywords:* national scientific T-continuum, State, science, market, reproduction.

*Abstract:* The identification of the previously unreflected role of the national scientific T-continuum (the existence of which was first substantiated by MK Petrov), can be considered as the result of this study. The author, relying on the ideas of P. Bourdieu,

N. Elias, tries to show that the national T-continuum, along with the individual subjectivity of the scientist, is a necessary constituent of scientific creativity and in the context of an open global market needs state protection.

*Ключевые слова:* национальный научный T-континуум, государство, science, рынок, воспроизводство.

1. Понятие национального научного T-континуума ввел в науковедение М. К. Петров. T-континуум (где T — тезаурус языка) — это совокупность всех актов общения, отношение между которыми таково, что T<sub>0</sub> последующего акта = T<sub>1</sub> предыдущего, т. е. разница T<sub>1</sub>-T<sub>0</sub> «проходима» собеседником, обеспечивая взаимное понимание (Петров 2006, 639). Это понятие позволило построить модель «онаучивания общества», которая мыслилась как универсалия для любой страны Европы.

2. В этой модели наука безотносительна к национальному государству. Если бы не межгосударственная конкуренция, государству без науки только лучше, т. к. она подрывает стабильность социального ритуала. И наука без государства не только обойтись может, но в своем продуктивном ядре всегда живет в неформальном общении «невидимых колледжей». И только отсутствие средств вынуждает ее идти на этот мезальянс.

3. Но на деле в разных T-континуумах существует разная *по форме* наука: наука science и нелегитимные для нее формы (например, немецкая Wissenschaft, которая видит в science лишь усеченную форму науки), которые, тем не менее, приходится считать ее неустранимым дополнением. У Петрова эта проблема выступает при обсуждении «тихой культурной революции» 1830-х, когда тезаурус интеллектуала вытесняется тезаурусом узкого специалиста, откуда и начинается science. Сам Петров считает первообразную науку преодоленной фазой науки. Но поскольку форма science налагает запрет на научное познание субъективности и творчества, это указывает, что science не может воспроизводить собственные предпосылки, т. е. является лишь фрагментом более сложной системы.

4. Институционализация science вызвана к жизни необходимостью технологического приложения науки, поскольку кентаврическая форма science (на входе — творчество, на выходе — закон, форма репродукции) позволяет исключить человека из технологии (Петров 1995, 11). Но приложением еще не обуславливается вытеснение первообразной науки. Между тем, принятая демаркационная докса функционирует не просто как отграничение науки от не-науки, и даже science от не-сайенсообразных теорий, но как делигитимация последних, вызывая превращение формы науки — редукцию науки к science.

5. Ориентиры для понимания причин редукции дают исследования Н. Элиаса и П. Бурдьё. Последний показал (Бурдьё 2001), что объекти-

вирующая концептуальная рамка, за которую science никогда не выходит (одинокое Cogito и его объект), является инструментом господства. Исследования Элиаса (Элиас 2001, 59–62) позволяют понять, почему институционализация science происходит прежде всего в английском национальном языковом континууме и совпадает не только с экспансией ВААС, но и с экспансией Англии как колониальной державы в процессе формирования единого мирового рынка, который абсолютно необходим для функционирования индустриального производства даже в национальных масштабах. Напряжение между экспансивной доминирующей культурой (цивилизацией) и остальными множественными культурами лежит в основе различия логик полагания ими мира: унифицирующей science — и логики противодействия экспансии и унификации, которая выстраивается как плюриверсальная, оспаривающая единственность господствующего порядка, и благодаря этому открытая полной форме науки, методы которой позволяют считаться с субъективностью познаваемого. Полная форма науки, таким образом, существует только в условиях плюриверсума национальных Т-континуумов. Но чтобы они существовали, им необходима защита со стороны государства, точно так же, как необходима она локальным производствам вообще.

6. При отсутствии государственной защиты национального Т-континуума насаждение стандартов science в качестве абсолютных вызывает запрет на воспроизводство научных практик всех других культурных локусов. В этом отношении гомология с рыночными практиками является полной. Механизмом прямого расширения рынка выступает оценка качества национальных научных вкладов на основе science-ориентированной наукометрии. В результате процессов этого рода русский язык, который М. К. Петров называл в числе четырех научных языков, сегодня в этом статусе под вопросом. Но подавление национальных Т-континуумов ведет и к подавлению возможной только в плюриверсуме первообразной науки, без которой не может существовать и прогрессировать science. Сказанное имеет отношение к зафиксированному Д. Прайсом насыщению показателей роста науки (Прайс 1966, 300–301).

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бурдые П. (2001) *Практический смысл*. СПб.: Алетейя.
- Петров М. К. (1995) *Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность*. М.: РОССПЭН.
- Петров М. К. (2006) *Философские проблемы науки о науке. Предмет социологии науки*. М.: РОССПЭН.
- Прайс Д. (1966) «Малая наука, большая наука». *Наука о науке*. М.: Прогресс. С. 281–384.
- Элиас Н. (2001) *О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования*. Том 1. СПб.: Университетская книга.

**ВАДИМ ДМИТРИЕВИЧ КУДРИН / Vadim Kudrin**

Аспирант кафедры истории и философии

Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического

приборостроения / Saint-Petersburg State University of Aerospace Instrumentation  
foronvu@gmail.com

## **ТРАНГУМАНИЗМ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ**

### **Thranshumanism in Russian Religious-Philosophical Thought**

*Keywords:* genesis, transhumanism, human, posthuman, posthuman, technologies.

*Abstract:* In the article the author reveals the phenomenon of transhumanism, its genesis, philosophical and ideological, and spiritual and religious aspects. The main stages of the development of transhumanism in the world and Russia are revealed. The main challenges and threats to the individual and society of transhumanism technologies are revealed and the main directions for strengthening Russia's humanitarian security in the face of the destructive manifestations of transhumanism are defined.

*Ключевые слова:* генезис, трансгуманизм, человек, постчеловек, сверхчеловек, технологии.

В 1980-е гг. в США появился современный трансгуманизм, объединивший в себе множество разрозненных футуристических идей. В единую картину мира соединились киберпанк, крионика, генная инженерия и другие направления, в которых прослеживался путь радикального улучшения человека. Возможность такого улучшения не просто абстракция, а набор конкретных апгрейдов, которые разрабатываются и внедряются уже сегодня. Трансгуманисты изучают возможности и последствия применения таких технологий, опасности и преимущества их использования.

В этой связи необходимо подчеркнуть отличие современного трактования трансгуманизма от общей эволюционистской теории и гуманистической позиции рассуждений о трансгуманизме Джулиана Хаксли (Белялетдинов 2013, 230). С конца XX в. трансгуманизм, каким мы его знаем из научных работ, публикаций и манифестов, задает вектор направления осознанной эволюции природы человека при помощи средств технического прогресса. Позитивное отношение, насколько это возможно в обществе к трансгуманизму, как к «новой форме человеческого существования», связано с представлением о человеке как о представителе рода человеческого. Таким образом, необходимо подразумевать, что в процессе своего эволюционного развития «человек остается человеком».

Сами трансгуманисты указывают, что слово «трансгуманизм» в более современных смыслах принадлежит английскому биологу и общественному деятелю Джулиану Хаксли. Спор идёт о том, когда он, собственно, ввёл термин «трансгуманизм»: в 1957 г. или ещё раньше, в 1927 г. — в небольшом трактате «Религия без откровения». Если взять последнюю дату, то тут возникает вопрос: кто из братьев и на кого повлиял — старший Джулиан или младший Олдос, увлекавшийся философией и мистикой.

Современное человечество живет в условиях постоянных изменений. Многие из них вызваны самим человеком, точнее — некоторыми из нас. Одним из таких факторов изменений является непрерывная научно-техническая революция. Слово «Transhumanism» означает преодоление человека, выход за пределы его существующей данности. Многие и до Дж. Хаксли мечтали об изменении природы человека, о преодолении болезней, старения и смерти. Жаждой преодоления смерти питается религия. Христианство почти две тысячи лет проповедует Воскресение Христово и возможность преображения человека под действием благодати Бога.

Об органической связи трансгуманизма и постчеловеческого общества пишет также и В. И. Таланин. Он утверждает, что трансгуманизм идет к созданию искусственного интеллекта (Таланин 2016, 125), общества знания, а на их основе — к фундаментальному изменению каждого отдельного человека и всего человечества в целом. Он отмечает, что уже в 1966 г. было постулировано, что цель трансгуманизма состоит в переходе с помощью современных достижений науки и техники к постчеловеку — существу, обладающему принципиально новыми способностями.

Однако О. Н. Четверикова и В. И. Таланин идут дальше. Они указывают, что у трансгуманизма оккультно-гностические корни. О. Н. Четверикова видит их в древних деструктивных мистических практиках и, прежде всего, в гностицизме, который формировался как антитеза христианству. Гностическая антицерковь строилась на подмене основных христианских идей и понятий, разрушая веру изнутри (Хоружий 2012, 240). По её словам, трансгуманистическая модель общества знания базируется на гностическом понимании знания-гнозиса: если христианство говорит о нравственном конфликте между человеком и Богом, то гностицизм эту линию проводит по отношению к знанию и невежеству. Знание и познание, а не нравственное совершенствование делают человека равными Богу — таков посыл гностицизма. И такой подход закладывается в новую парадигму образования

По содержанию термин трансгуманизм столь многомерен, что часто смысл данного понятия теряется за количеством всевозможных при-

меров его использования. Обозначим несколько аспектов применения термина «трансгуманизм».

Одним из контекстов использования термина «трансгуманизм» являются идеи искусственного отбора человека с ориентацией на его «качественность», «породистость», улучшения человеческой породы с использованием всех имеющихся в арсенале науки средств и способов. Особо хотелось бы остановиться на том, что в России трансгуманизм становится все более популярным движением. Называющий себя трансгуманистом И. В. Артюхов в докладе на VII международном философско-культурологическом конгрессе в 2004 г., а позже в статье 2008 г. в книге «Новые технологии и продолжение эволюции человека» показал, насколько трансгуманизм глубоко укоренен в русской культуре. И. В. Артюхов справедливо отметил, что несмотря на преобладание англоязычных авторов в продвижении идей трансгуманизма (Д. Хаксли, биолог Дж.Б. С. Холдейн, физик Дж.Д. Бернал, палеонтолог Т. де Шарден и другие), несомненными предшественниками этих идей были русские космисты Н. Федоров, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский, А. П. Сухово-Кобылин, В. Ф. Купревич, а еще ранее — А. Н. Радищев (трактат «О человеке, его смертности и бессмертии») и В. Ф. Одоевский (роман «4338 год»).

Следующим важным аспектом использования термина «трансгуманизм», по мнению автора статьи, является его отождествление исключительно с понятием человеческого бессмертия. В конце XIX в. В. С. Соловьев, выдающийся русский религиозный философ, обеспокоенный увлечением русской молодежи идеями Ф. Ницше, восклицал в статье, посвященной развенчанию идеи сверхчеловека: «Так что же не может сверхчеловек?!» И сам отвечал: «Не может победить смерть». «Человек же есть прежде всего и в особенности “смертный” — в смысле побеждаемого, преодолеваемого смертью... Если бы даже и не вставал в нашем воспоминании образ подлинного “сверхчеловека”, действительного победителя смерти и “первенца из мертвых”, ... если бы и не было перед нами действительного “сверхчеловека”, то во всяком случае есть сверхчеловеческий путь»

Так, чуть более века назад оспаривали и одновременно выражали сочувствие федоровской идее «воскрешения всех мертвых» Л. Н. Толстой и В. С. Соловьев. Ф. М. Достоевский неоднократно высказывал мысль: нет веры в бессмертие — нет и самого христианства. Христос побеждает главного «врага всех людей» — смерть. Однако понимание бессмертия в христианстве отнюдь не просто: возрождение одухотворенной плоти совершается на Страшном суде Творцом, а не человеком, которому указан лишь путь к бессмертию.

Очевидно, идеи Н. Федорова о восстановлении «братских отношений» внутри человечества благодаря осуществлению общего дела вос-

крещения всех мертвых (отцов, предков и т. д.) и расселения воскрешенных в космосе, т. е. очеловечивания космоса, близки трансгуманистической идее обретения бессмертия (Кутырев 2010, 85). Первым человеком, победившим смерть, является Христос, он приходит к своим ученикам после воскрешения из мертвых в телесном облике, причем даже может вкушать пищу в этом преображенном теле. В этом смысле крионика, как и другие виды и формы бальзамирования мертвого тела, не имеет ничего общего с призывом Н. Федорова работать над проблемой обретения человечеством бессмертия, так как он имел в виду преобразование и восстановление одухотворенной плоти человека. Не случайно Н. Федоров даже истоки искусства видел в искаженном представлении о бессмертии, так как самое древнее искусство, по мнению философа, — сохранение памяти об умерших, а расцвет этого рода творчества приходится на построение египетских гробниц.

Осознание вызовов и угроз безопасности современной России со стороны технологий трансгуманизма требует кардинального пересмотра базовых характеристик сущности человека, государства и общества исторической и современной России. Если исторически Россия ориентировалась на образ Христа (Москва — Третий Рим, Новый Иерусалим) и Церковь как богочеловеческий организм, то трансгуманисты предлагают всему человечеству «причаститься» к иной системе — стать частью техносферы под тотальным контролем всевидящего ока искусственного интеллекта, не знающего добра и зла, сострадания и милосердия. В этой перспективе обеспечение гуманитарной безопасности современной России — это не только вопрос сохранения российского человека как самобытного социокультурного типа, но и вопрос сохранения жизни так таковой на Земле. В самом прямом смысле.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Беляетдинов Р. Р. (2013) «Человек трансгуманистического периода: новые концепции человека в эпоху биотехнологий». *Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция*. М.: Издательство МБА. С. 228–236.

Кутырев В. А. (2010) *Философия трансгуманизма. Учебно-методическое пособие*. Нижний Новгород: Нижегородский университет.

Таланин В. И. (2016) *Сущность идеологии трансгуманизма: современные информационные технологии*. Запорожье: ЗНУ.

Хоружий С. С. (2012) *Исследования по исихатской традиции в 2 т.* Т. 1. *К феноменологии аскезы*. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии.

Четверикова О. Н. (2015) *Диктатура «просвещенных»: дух и цели трансгуманизма*. М.: Благословение.

**АНТОН ПАВЛОВИЧ НИКИТИН / Anton Nikitin**

Кандидат философских наук, доцент

Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова (Абакан) /

N. F. Katanov State University (Abakan)

nikitinanton5891@gmail.com

## **«ФИЛОСОФИЯ ХОЗЯЙСТВА» С. Н. БУЛГАКОВА И СОВРЕМЕННАЯ МЕТАФИЗИКА ДЕНЕГ<sup>1</sup>**

### **“Philosophy of Economy” of S. N. Bulgakov and Modern Metaphysics of Money**

*Keywords:* “Philosophy of economy”, Bulgakov, metaphysics of money, labor, mammonism.

*Abstract:* The work is dedicated to the influence of the ideas of the “Philosophy of Economics” on modern metaphysics of money. This influence is expressed in the idea that money is the power of the devil. The antithesis of money is labor like the antithesis of the devil is God. Thus, the Christian economy must be based on labor, not on monetary relations. Modern money metaphysics continues to treat money as evil.

*Ключевые слова:* «Философия хозяйства», С. Н. Булгаков, метафизика денег, труд, маммонизм.

Целью данной работы является освещение того влияния, которое оказала «Философия хозяйства» на современную метафизику денег. Данное влияние существует по большей части в косвенной форме, но, на наш взгляд, является весьма существенным, по крайней мере, в рамках отечественной философской мысли.

На первый взгляд может показаться, что содержание труда С. Н. Булгакова не имеет ничего общего с современной метафизикой денег. В пользу этого говорит тот факт, что в «Философии хозяйства» слово «деньги» и производные от него лексические единицы используются всего лишь пять раз, и в целом С. Н. Булгаков обходит стороной вопросы монетаризма, хотя и критикует современный ему экономизм. Кроме того, само название «Философия хозяйства» вводит в заблуждение, что труд посвящен философскому осмыслению экономической сферы общественной жизни. Однако в большей части интерпретаций утверждается, что здесь представлена цельная философская система с уклоном в сторону религиозной антропологии. Само определение хозяйства, данное С. Н. Булгаковым, демонстрирует, как широко он рассматривал данный феномен: «Хозяйство можно определить как трудовую борьбу за жизнь и ее расширение» (Булгаков 2009, 82).

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке гранта Президента Российской Федерации № МК-1519.2019.6



Рассмотрим контексты, в рамках которых С. Н. Булгаков пишет о деньгах. Первое упоминание данного феномена приходится на параграф, посвященный экономизму. Суть экономизма заключается в том, что вера в человеческую личность уступает место вере в богатство, причем богатство — это не только деньги. То есть деньги являются составной частью того, что образует дух экономического материализма, но не исчерпывают его. Современному экономизму сопутствует мамонизм, который был во все времена.

Во втором случае С. Н. Булгаков с некоторой иронией упоминает работу Г. Зиммеля «Философия денег». В параграфе «Философия и жизнь» он рассуждает о том, что для многих мыслителей философия возможна только как философия вообще. Тем не менее, создаются философии чего-то: философия культуры, философия права, философия истории, в том числе философия денег. Однако, «далеко не всегда они употребляются с надлежащей философской сознательностью и «критической самоотчетностью» и, во всяком случае, ждут еще философского истолкования» (Булгаков 2009, 45). Говоря о философии хозяйства, С. Н. Булгаков указывает, что ее необходимо рассматривать ни как часть общей философии, а как то, через что строится философская система.

Само хозяйство тесно связано со знанием (параграф «Человек и человечество»). Хозяйство не может существовать без знания, и знание не может существовать без хозяйства, но не в том смысле, что они *денежно* друг от друга зависят, а в том, что обе деятельности слиты воедино. Еще два упоминания денег приходится на параграф «Проблема политической экономии», где С. Н. Булгаков описывает меркантилистский подход к определению богатства, который сводится к тому, что богатство — это деньги.

Как видно из этого краткого анализа, проблема денег будто и не волнует С. Н. Булгакова. Хотя другие понятия экономической теории он не обходит стороной: «потребление», «производство», «труд», «капитал», «продукт» и т. д. упоминаются гораздо чаще. Целью такого намеренного умолчания, по нашему мнению, является демонстрация того, что деньги вообще не имеют никакого отношения к подлинному существованию хозяйства, С. Н. Булгаков показывает, что полной бытия хозяйственную жизнь наделяет труд, а обратной стороной, стороной небытия, являются деньги. При этом труд имеет божественное предназначение, а деньги обладают дьявольской силой. Именно поэтому про труд стоит писать и говорить много, а про деньги лучше вообще умолчать.

Это предположение не является новой радикальной трактовкой идей С. Н. Булгакова. К примеру, в аннотации к изданию «Философии хозяйства» 2009 г. утверждается: «Главный метафизический вывод этой мысли заключается в том, что труд в своем прогрессе есть победа организующих сил жизни над дезорганизующими силами смерти князя тьмы, победа Бога над сатаной. Попытки отказаться от религиозных

основ хозяйства превращают экономику в космос, противостоящий человеку, где господствуют материальные начала и прежде всего главная форма власти сатаны — деньги» (Булгаков 2009, 4). Стоит, тем не менее, подчеркнуть, что С. Н. Булгаков напрямую не высказывает данную мысль, этот тезис — результат реконструкции его текста.

Идея о том, что деньги — это дьявольская сила, существует в отечественной метафизике денег по сей день, приобретаая порой причудливые формы. Большое количество философов, экономистов и писателей говорят об античеловеческом характере мира финансов, о безнравственной сущности денег, о том, что само их существование противоречит христианским ценностям и т. п. Эти представления имеют религиозное происхождение (Никитин 2017), но становятся устойчивыми мифологемами российской культуры безотносительно данного факта. Здесь можно назвать В. О. Пелевина с его трактовкой «бабла» как темной энергии, которая управляет миром, или В. В. Кортунова, который пишет, что денежный мир противостоит духовно организованному бытию — Софии (Кортунов, 1997) и др. Устойчивость связи денег и дьявола указывает на серьезные ментальные ограничения развития финансовой культуры в российском обществе.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Булгаков С. Н. (2009) *Философия хозяйства*. М.: Институт русской цивилизации.

Кортунов В. В. (1997) *Философия денег*. М.: МОНФ.

Никитин А. П. (2017) «Связь денег с дьяволом в религиозно-мифологических представлениях» *Вестник Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова*. № 19. С. 72–74.

#### **ФАРИС ОСМАНОВИЧ НОФАЛ / Faris Nofal**

Магистр философии, ассистент

Луганский национальный университет им. В. Даля (Луганская народная республика, Украина) / Volodymyr Dahl East Ukrainian National University (Lugansk People's Republic, Ukraine)

faresnofal@mail.ru

#### **«ГЕРМЕНЕВТИКА ЭЛЛИНИЗМА»:**

#### **НАСЛЕДИЕ ФР. НИЦШЕ В ТВОРЧЕСТВЕ Г. В. ФЛОРОВСКОГО**

#### **“Hermeneutics of Hellenism”:**

#### **F. Nietzsche's Legacy in G. V. Florovsky's Creative Work**

*Keywords:* Florovskiy, Nietzsche, Russian Religious Philosophy, Hellenism, History of the Russian Thought.

*Abstract:* The different aspects of George Florovskiy's analysis of Frederic Nietzsche's heritage are investigated in present paper. The author draws a conclusion about ambivalent attitude of Florovsky toward Nietzscheanism: an archpriest positively estimated the contribution of philosopher to Russian cultural work from one side and reproached the "Hellenic" aestheticism of the Weimar "Madman" from other.

*Ключевые слова:* Флоровский, Ницше, русская религиозная философия, эллинизм, история русской мысли.

Блестящий знаток русской философской философии, историк и богослов Г. В. Флоровский (1893–1979), безусловно, был хорошо знаком и с традициями «новомодного» европейского ницшеанства. Уже в ранней своей рецензии на русскоязычное «Полное собрание сочинений» веймарского мыслителя (Флоровский 1913, 227–228; см. также: Голубицкая 2011, 203) Флоровский отмечает целостный характер философско-идеологической системы Ницше, твердо стоящей на прочном эллинистическом фундаменте. «Страдалец-философ», как называют Ницше и одесский студент, и челийский архимандрит Иустин (Попович), кажется последним верным приверженцем античной трагики, воскресившим «эллинистическое мирозерцание»; но если Иустин смело рассуждает о том, что эллинизм сегодня воспроизводит себя в западном историческом и цивилизационном пессимизме, в культе смерти и одиночества, то молодой Флоровский не может — или же не считает себя вправе — определить физис «архаичного» или «современного» эллинизма и, как следствие, дать исчерпывающую оценку трудам немецкого «страдальца».

«Нейтралитет» по отношению к ницшеанству Флоровский нарушает в 1921-м г. на страницах софийского журнала «Славянски глас». «Человек есть подлинный творец и свободный устроитель по высшему закону правды и любви!», — восторженно выводит философ, как ему кажется, квинтэссенцию «романтического» мирозерцания, одинаково дорогого и Толстому, и Ницше, и старшим славянофилам (Флоровский 1921). Это глубинное родство, «сближение» романтических идеологических течений оценивается Флоровским в высшей степени положительно; с не меньшей охотой цитирует молодой публицист ницшеанский афоризм («О братья, можно быть беременным только собственным ребенком!»), защищая тезис о самобытности цивилизаций и автохтонной значимости «общего делания» национальных культур. *Воля-к-творчеству* — вот что, по Флоровскому, определяет подлинную идентичность народа, способного к «самостоятельному», полноценному — а не произвольному, «скороспелому», инспирированному извне, — осуществлению культурного синтеза.

Поворот к антиницшеанству Флоровский осуществляет ок. 1923-го г. В письме к П. П. Сувчинскому он пишет: «Новг<ородцев> дал мне книжку Pannwitz'a... и мне стало ясно, что за проповедью конца

евр<опейской> культуры у этих немецких [господ] скрывается безверие и антихристианство: конец Европы для них конец христианства и заря нового синкретизма. Иначе это повторение Ницше, Вагнера, панвавилонистов, Блаватской» (Флоровский 2011, 561). К этой же мысли Флоровский возвращается в 1955 г. в работе «Вера и культура», где наследие Гете и Ницше однозначно характеризуется как «возрождение язычества», к которому христианский разум должен относиться с «осторожностью и осуждением» (Florovsky 1974, 25). «Чистый» эллинизм богослов, как и прежде, противопоставляет эллинизму «христианскому», определяя первый апофатически: все то, что не «преображено» христианским Преданием, является достоянием «антихристиан» от «Порфирия и Плотина, вплоть до Ницше» (Флоровский 1931, 16). Эллинизм «архаический» не определяется прямо и в программной статье «Христианство и цивилизация» (1952), средоточием которой становится следующее утверждение историка: «Эллинизм был мощно рассечен мечом христианского Откровения на две взаимоисключающие части. Замкнутый горизонт был взорван. Можно было бы назвать Оригена и Августина “эллинистами”. Но совершенно очевидно, что их эллинизм был совсем иной, в сравнении с Плотиним или Юлианом» (Флоровский 2000). «Новый» эллинизм, освященный Богочеловеком, заново прорисовывает границы антропологического эсхатологизма, в равной степени удаляет личность как от Бога, так и от природной эстетики, — и в очередном нарушении этого онтологического равновесия Флоровский *de facto* обвиняет Ницше, апологета эллинизма «ветхого».

Протест Флоровского против ницшеанского абсурдизма показательно выводится и в «Путиях русского богословия» — труде, вскрывающем всю сложность отношения богослова к веймарскому «безумцу». С одной стороны, рассуждает Флоровский, Ницше «подсказал идею религиозного синтеза, религиозной культуры» (Флоровский 2009, 575); с другой же Ницше стремится «обрушить» религиозную культуру, культуру этики, «языческой» эстетикой (Флоровский 2009, 577). Однако и здесь ницшеанский «эстетизм», грозящий смертью христианским ценностям, помог русским мыслителям XX ст. в очередной раз «вернуться к вере» — пусть и ценой опасных блужданий: «Раньше у нас возвращались к вере через философию (к догматике) или через мораль (к Евангелизму). Путь через искусство был новым» (Флоровский 2009, 578–579). Флоровский заключает: проповеданная «эллинистом» Ницше антитеза «христианство — культура» (Флоровский 2009, 579, 615), целыми поколениями привлекавшаяся «нигилистами» для борьбы со Христом (Флоровский 2009, 645), помогла отечественному богословию сделать последний шаг к новому культурно-историческому «синтезу», к эллинизму «сверхновому», к целостности новой славянской христианской цивилизации.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Голубицкая А. (2011) «Генезис философской рефлексии Георгия Флоровского (по материалам рецензий «одесского периода»)». *Sententiae*. XXV. № 2. С. 194–208.

Флоровский Г. (1913) «Рецензия на книгу Ф. Ницше «Полное собрание сочинений». Т. 1. М.: Московское книгообщество, 1912». *Известия Одесского библиографического общества*. С. 227–228.

Флоровский Г. (1921). «Вечное и преходящее в учении русских славянофилов». *Славянски глас*. Т. 1. № 1–4. С. 59–77.

Флоровский Г. (1931). «Богословские отрывки». *Путь*. № 31. С. 3–30.

Флоровский Г. (2000). «Христианство и цивилизация». Флоровский Г. *Избранные богословские статьи*. М.: Пробел. С. 218–227.

Флоровский Г. (2009). *Пути русского богословия*. М.: Институт русской цивилизации.

Флоровский Г. (2011). «Письма Г. В. Флоровского П. П. Сувчинскому (1922–1923)». Предисловие, подготовка текста и комментарии О. Т. Ермишина. *Ежегодник Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына*. М.: ДРЗ им. А. Солженицына. С. 539–574.

Florovsky G. (1974) *Christianity and Culture*. Belmont: Nordland Publishing Company.

### **КОНСТАНТИН АЛЕКСЕЕВИЧ ОЧЕРЕТАНЫЙ / Konstantin Ocheretyany**

Кандидат философских наук, старший преподаватель

Санкт-Петербургский государственный университет / St. Petersburg state University

## **БИОПОЛИТИКА ДЛЯ БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВА<sup>1</sup>**

### **Biopolitics for God-Manhood**

*Keywords:* media reality, biopolitics, computer games, technology, organized bodies.

*Abstract:* The cosmists managed not only to foresee, the rediscovery of man, which will begin with the information explosion — the release of meanings, images, events, signs, faces, etc. of the previous types of communication, they were able for the first time to point out the positive aspects of such emancipation and how to live after the information explosion. According to their intuitions and modern situation traditional contexts are erased and paradoxical hybrid forms of experience are multiplied, actions should not just lead to some result, but, above all, explain their goals and their meaning, i. e. practical and pragmatic actions give way to epistemic actions.

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Концептуальный язык русской философии как инструмент исследования медиареальности» № 17-03-50159-ОГН

*Ключевые слова:* медиареальность, биополитика, компьютерные игры, техника, организованные тела.

Общественная практика показывает, что значимые технические инновации действуют разрушительно на исторически-сложившиеся общности. Тем не менее, Н. Бердяев полагает, что в этом разрушительном воздействии видится не негативная, а продуктивная сила техники. Если органические тела «разлагая» неорганические, способны превращать их массу в энергию, используемую для своей жизни, то организованные тела разрушая любые стихийно-сложившиеся «органические» образования, высвобождают содержащуюся в них энергию — и позволяют длительное время удерживать ее техническими средствами, а также взаимодействовать с ней (Бердяев 1994, 345). Сетевые коллективные тела, существующие по законам цифровой реальности, — продукт высвобождения и новой технической связи энергий, которые длительное время были скрыты в стихийных образованиях, и теперь вырвались наружу. Они пронизывают новый цифровой мир, ставший для нас единственным жизненным миром, а потому требуют новых техник контроля — новых принципов освоения человеческого капитала, который удалось открыть благодаря цифровой реальности, но пока не удается приручить, поэтому он приобретает характер шумов, искажений, сбоев, кибердиваций и прочих единиц шизопотоклов, которые омывают цифровой разум. Основная проблема живого состоит в том, что в своей организации оно приспособлено не к настоящему, а к прошлому. Следовательно вопрос об условии возможности контроля высвободившейся «в цифре» энергии становится вопросом биополитики.

В «Письмах об эстетическом воспитании человека» Шиллер выделил три типа человеческого общественного взаимодействия: правовую, этическую и эстетическую (Шиллер 1935, 200–293). Власть внешнего принуждения (закона) в процессе истории уступает место этическому сознанию (императиву), но только эстетическая формация позволяет освободить человека от власти императивов, общественную практику — от деспотизма принуждения, дать место любви (как форме сознания себя и Другого) и игре (как форме деятельности, свободной от варварства утилитарных целей). По мысли Шиллера, игра — источник всех искусств и она же единственный принцип человеческой свободы: человек забывает о себе если его деятельность забывает о своем игровом истоке. В современном мире утопия Шиллера оказалась реализована — современная реальность предельно алгоритмизирована и эстетизирована, в ее производстве участвуют технологии больших данных, нейросети, дерева выбора решений, иммерсивные интерфейсы и т. д. Однако все это не освободило человеческую деятельность. Напротив, скорее не человек играет возможностями в цифровой реальности получая удовольствие

от своей свободы, но цифровая реальность играет с ним: технологии обработки данных (Big Data, нейросети и т.д.) предлагают ему решения, смысл которых он не может понять, а технологии взаимодействия (software- и hardware-интерфейсы) предельно ужесточают требования к имеющемуся у человека психофизиологическому ресурсу (адаптивности, личностного вовлечения, внимания, эмоционального отклика, оперативного вмешательства и т. д.)

Как и полагал Шиллер, игра стала средством эмансипации. Но он не предвидел, что эмансипировано будет все кроме человека. Это предвидели русские космисты. Они показали, что смысл информационного взрыва, неизбежного в результате технологического развития, будет состоять в высвобождении смыслов, образов, событий, знаков, лиц и т. д. из предшествующих типов связи (Федоров 1982, 575–607). Человек станет открыт всем эпохам, всем мифологиям, всем символам, а потому чрезвычайно усложнится. В стремительно изменяющемся мире человек хронически открыт неопределенности и вопрос стоит о возможности приручения этой неопределенности. Н.Федоров полагал, что приручить ее сможет общее дело, но цифровая реальность существующая в открытости изменениям, нестабильности, требует скорее «депрофессионализации» дела — общей игры. Антропотехники меняются от органа к агону. Орган — вводит в уже имеющиеся контексты (знания, практик и т. д.). Агон (ἄγων + ὄργανον) — создает контексты в их фактическом отсутствии. Агоническое действие не создает нечто, а проясняет, что собственного говоря делается. Оно является не прагматическим, а эпистемическим. Нечленораздельные звуки и болтовня сопровождающая взаимодействия в группах развиваются в потребность рассказывать истории: со временем становится ясно, что событие осуществляется уже не в телесном взаимодействии, оно бестелесно и дает о себе знать в языке — в сюжете, в комментарии, в теории. Также игра из маргинальной, подражательной и т. д. практики становится самоценной. Компьютерные игры бывшие маргинальным феноменом цифровой реальности лишь сопровождали специализированную деятельность, но в условиях, когда вся деятельность стремительно депрофессионализируется, средства перестают служить целям, а цели — оправдывать средства, компьютерно-игровое взаимодействие аккумулирует наиболее мощную эмоциональную энергию, дают наиболее интенсивные переживания, следовательно запечатлеют события в сознании индивидов и обуславливают коммуникации внутри сообществ. Следовательно, философию русского космизма необходимо прочесть в новом ключе в применении к новым технологиям и с учетом игрового аспекта взаимодействия с ними, тогда философия русского космизма станет практикой освоения человеческого капитала в цифровых условиях и экзистенциальной теорией медиа.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бердяев Н. А. (1994) «Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи». Бердяев Н. А. *Философия свободного духа*. М.: Республика. С. 318–363.

Федоров Н. Ф. (1982) «Музей его смысл и назначение». Федоров Н. Ф. *Сочинения*. М. Мысль. С. 575–607.

Шиллер Ф. (1935) «Письма об эстетическом воспитании человека». Шиллер Ф. *Статьи по эстетике*. М.–Л. С. 200–293.

**ВАЛЕНТИНА АЛЕКСАНДРОВНА ПЛОТНИКОВА / Valentina Plotnikova**

Аспирант

Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения / St. Petersburg State University of Aerospace Instrumentation  
valya.plotnikova@yandex.ru

## **ЭТИКО-ПРАВСТВЕННЫЕ АСПЕКТЫ ТЕОРИИ ЭВОЛЮЦИОННОГО МОНИЗМА**

### **Ethical-Moral Aspects of V. M. Bekhterev's Evolutionary Monism**

*Keywords:* ethics, moral aspect, neuro-psychological energy, world energy, panhuman personality, progenerative.

*Abstract:* In the article were investigated ethical problems of philosophical conception of immortality, proposed by V. M. Bekhterev in the context of evolutionary monism theory. Were formulated conclusions about the moral value of Bekhterev's conception.

*Ключевые слова:* этика, нравственный аспект, нервнo-психическая энергия, мировая энергия, общечеловеческая личность, прогенератив.

Одним из интереснейших аспектов теории эволюционного монизма В. М. Бехтерева является научное обоснование бессмертия человеческой личности, вопрос о котором ставится автором в связи с морально-этическими проблемами необходимости стремления отдельного человека и человечества в целом к совершенству, к «вечным идеалам истины, добра и красоты» (Бехтерев 1999) и, как следствие, имеет воспитательную, нравственную функцию. Бехтерев пишет о том, что христианская доктрина и философские разработки ее последователей в эпоху научного прогресса и господства естествознания становится недостаточной для установления прочных этических принципов в жизни общества. Невозможность научного доказательства наличия бессмертной души у человека устраняет всякую мотивацию к развитию, соблюдению норм и законов, порождая исключительно гедонистический смысл существо-



вания, «ведь если нет и бессмертия, то в жизни нет и морали, и тогда выступает роковое: «все дозволено!»» (Бехтерев 1999).

Под бессмертием человеческой личности сам ученый понимает сохранение и существование вместе с человеческим родом «вклада» личности в развитие общества, возможность вечной жизни достижений и продуктов человеческой деятельности. Как и представитель русского космизма Циолковский, Бехтерев говорит о существовании круговорота энергии в течение, после и в результате телесной смерти. Физическая сторона организма, наравне с психической деятельностью, оказывается, своеобразным образом, бессмертна, «служа к созданию новых организмов и новых существ, которые путем закона эволюции способны к бесконечным превращениям и совершенствованию» (Бехтерев 1999).

Философской базой данной концепции становится теория эволюционного монизма, предложенная Бехтеревым в его труде «Психика и жизнь». «...необходимо признать, что все явления мира, включая и внутренние процессы живых существ или проявления «духа», могут и должны быть рассматриваемы как производные одной мировой энергии, в которой потенциально должны содержаться как все известные нам физические энергии, так равно и материальные формы их связанного состояния и, наконец, проявления человеческого духа» (Бехтерев 1999). При этом субъективные психические проявления ученый связывает с задержкой в клетках нервной ткани или психических центрах нервного тока, который, в свою очередь, является трансформированной физической энергией.

Так как нервно-психическая деятельность является проявлением и формой энергии, то, согласно принципу сохранения энергии, она не исчезает бесследно и не уничтожается. Действия, деятельность, речь, любое внешнее проявление функционирования скрытой психической энергии, направленное на другого человека как объект воздействия вызывают определенную ответную реакцию или затормаживаются, проявляясь позднее в каком-либо другом качестве. Таким образом, осуществляется распространение энергии от человека к человеку, формируя «духовную общечеловеческую культуру». Содержание индивидуальности оказывается частицей, элементом данной формации, являясь «разлитой» в ней. «В конце концов, взаимовлиянием людей друг на друга создается одна общая духовная личность среды, из совокупности — духовная личность народа, а совокупность народных личностей создает общечеловеческую личность» (Бехтерев 1999).

Из вышеизложенных положений можно сделать вывод о нравственной ответственности каждого человека за совершаемые действия и необходимость стремления к совершенству, бескорыстию и добру. Моральной обязанностью личности становится участие в общей созидательной работе над развитием духовной культуры человечества, совершенствованием

нием «собирающей человеческой личности». Так как жизнь есть часть мирового процесса круговорота энергии и не может прекратить своего существования в пространстве вселенной, «отсюда должно быть ясно, что стремление к добру существует вечно, как вечна и сама жизнь» (Бехтерев 1999). Вершиной мирового эволюционного процесса Бехтерев считает создание нравственно совершенного человеческого существа («прогенератива»), которое установит на земле «царство любви и добра», приближаясь к моральному идеалу, воплощающему понятие Бога. Создание прогенератива становится основным вектором развития человечества.

Таким образом, можно сделать вывод о наличии существенного морально-этического аспекта в теории эволюционного монизма. Принцип сохранения и передачи психической энергии дает возможность утверждать ожидания и требования к развитию как каждой человеческой личности, так и человечества в целом. Высокие идеалы добра и любви научно обосновываются и постулируются как нравственные ориентиры и основные векторы духовного совершенствования общества.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бехтерев В. М. (1999) «Бессмертие человеческой личности как научная проблема». Бехтерев В. М. *Психика и жизнь*. СПб.: Алетейя. С. 225–253.

Бехтерев В. М. (1999) *Психика и жизнь*. СПб.: Алетейя.

Циолковский К. Э. (2004) *Космическая философия*. М.: Сфера.

#### **АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРОВИЧ ПЫЛЬКИН / Alexandr Pylkin**

Кандидат философских наук, доцент

Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого / Peter the

Great St. Petersburg Polytechnic University

apylkin@yandex.ru

### **ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ И ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ УСТАНОВКИ В РУССКОМ КОСМИЗМЕ**

#### **Ecological and Eschatological attitudes in Russian Cosmism**

*Keywords:* Russian cosmism, life, self-regulation, noosphere, eschatological paradox.

*Abstract:* The article is devoted to paradoxical foundations of Russian cosmism. Life, being the immutable basis of cosmistic thought, in the process of evolution gives rise to the possibility of its own end. The evasion and forcing of this paradox lead, respectively, to the two polar settings in relation to the fact of cosmicity of life.

*Ключевые слова:* русский космизм, жизнь, саморегуляция, ноосфера, эсхатологический парадокс.

Оригинальность проблематического поля, порожденного русским космизмом, состоит в том, что по преимуществу созерцательная, натурфилософская проблематика космичности жизни соединилась с проблемой действия и исторического свершения.

Такая двойственность проявилась в двух установках, возникших в экзистенциальном горизонте русской революции, события, не только созвучного проблематике русского космизма, но и во многом ею предопределенного. Попробуем реконструировать две эти установки на материале концепций В. И. Вернадского и Н. Ф. Фёдорова.

Рассматривая жизнь в её связи с космическим целым, Вернадский смещает проблематику живого от натурфилософской к экологической. Исключая из рассмотрения проблему генезиса (на том основании, что нам не даны в опыте азойные геологические слои, а абиогенез невозможен), он сосредотачивается на фундаментальном различии живого и мертвого (косного). Жизнь это особое, нередуцируемое состояние пространства-времени (Вернадский 1975, 50–64).

Она обладает следующими свойствами. Во-первых, все процессы здесь необратимы, в отличие от циклических процессов в пространстве неживого. Во-вторых, жизнь в своей основе автономна и автотрофна, т. е. не требует для своего утверждения другой жизни, непосредственно синтезируя себя из мертвого. И, наконец, она экспансивна. Причем такое давление на жизненную среду инертно и открыто к стихийному порождению новых форм (Вернадский 2004, 101–184).

В рамках экологической установки проблема космического соотношения живого и мертвого зафиксирована в понятии «ноосферы». Человечество не только является частью живого вещества, в процессе энергетического обмена преобразующего свою среду, но и кроме того это носитель особой геологической силы (творческой мысли), посредством технического воздействия преобразующей сферу естественной регуляции (биосферу) в сферу разумного управления процессами жизни (ноосферу). Процесс творчества — стихийный, живой процесс. Это естественно возникший в ходе геологического времени фактор (сходный с образованием растительных форм 80 млн лет назад), поэтому он может лишь замедлиться, но не повернет вспять (Вернадский 2004, 242–334).

Проблема в том, что порядок техники, посредством которого и реализуется творческая мысль, это порядок костных тел и обратимых процессов, прерывающий стихийную необратимость жизни. Ведь орудие тотального уничтожения живого тоже является воплощением творческой мысли. Поскольку экологическое мышление исходит из посту-

лата о немислимости отсутствия жизни, живое, естественно порождающее собственную смерть, оказывается парадоксальным.

Жизнь выступает своего рода достаточным основанием экологического мышления, этаким богом натуралистов. По аналогии с лейбницевским Богом (которому достаточно быть возможным, чтобы быть действительным) жизни достаточно быть действительной, фактической, чтобы стать возможной. Другими словами: если жизнь есть, невозможно, чтобы её не было. Такая максима регрессивного, растительного экзистенциализма, задающая существование конкретного индивида как деятельную захлестнутость кишащим живым веществом, стихийно преобразующим вселенную, не предполагает отсутствия жизни. Наподобие того, как для французского экзистенциализма уничтожение бытия возможно лишь тогда, когда бытие есть (Сартр 2002, 58–59).

Чтобы избежать эсхатологического парадокса и остаться на позициях экологического мышления, статус творческой мысли человечества, статус разума и следовательно — ноосферы, должен быть переопределен.

Мысль осуществляется в языке. Научный язык (предполагающий письменную фиксацию) является по сути открытой системой, совокупностью дополняющих друг друга научных текстов (чертежей, проектов, технологических описаний и пр.), которые представляют собой те же косные тела, как и искусственные тела технического порядка (Вернадский 2004, 421). Осуществляя научную мысль, живой индивид приводит во взаимодействие эти косные тела-тексты. Продуктом научного творчества оказывается вновь косное тело графически фиксированного научного открытия, инженерного изобретения, конструкции и пр. Далее, попадая в систему косных тел технического порядка, такого рода проект определяет производство новых косных тел.

Для сохранения экологической установки необходимо противопоставить стихийные, необратимые процессы мысли и творчества, энергией которых питается мертвый порядок научно-технической системы, этому порядку. Это возможно лишь в том случае, если продукты мышления будут поняты, переоценены как косные геологические отложения стихийного процесса мышления. Речь идет о смещении акцентов проекта Европейского Просвещения: познание — не сила, но творческий процесс, важен не результат, но — сам акт мысли.

Таким образом, избежать эсхатологического парадокса и остаться на позициях экологического мышления можно на путях отказа от сциентистского оптимизма и пафоса Вернадского. Ноосфера тогда получит иной статус: статус отходов, даже если последние токсичны. Теперь это не некое эволюционное состояние биосферы, а своего рода помойка человеческой культуры, нарастающая в процессе саморегуляции жизни и подлежащая вторичной колонизации со стороны естественного индивида (Пылькин 2011, 247–248).

Вслед за Хлебниковым, сорящим рукописями и пишущим на деревьях, пионерами экологической установки (творческая саморегуляция жизни против производства мыслей и стихов) стали ленинградские релялисты. Именно в их творчестве появляется лирический герой «блаженный исследователь», для которого результат заслонен абсолютной ценностью процесса: это и «Безумный волк» Заболоцкого, и «Хвала изобретателям» Олейникова, и так называемые «трактаты» Хармса, и эфир, экспериментально вдыхаемый Введенским (Введенский 1993, 79).

Мыслительное движение в русле означенного парадокса разрушает экологическую установку. Отбрасывая внешние для жизни моральные определения, парадокс может быть форсирован лишь в следующем направлении.

Если творческая мысль человечества производит в том числе и орудие массового уничтожения живого (т. е. жизнь порождает в себе возможность собственного конца), то для сохранения принципа космичности жизни необходимо такое преобразование природного порядка, которое устраняет смерть из природы, что и будет соответствовать установлению полной регуляции естественных процессов. Поскольку человеческая форма живого вещества во всей своей совокупности (на протяжении всей человеческой истории) есть эволюция к состоянию родового бессмертия, так же как вся геологическая история биосферы есть эволюция к её полностью преобразованному состоянию, — все умершие должны быть воскрешены, а все мертвые пространства заселены.

У истоков эсхатологической установки в русском космизме — «философия общего дела» Федорова, объединяющая ученых, пророков и трудящихся планеты в трудовые армии воскресителей (Фёдоров 2003).

Здесь как и в экологической установке важен акт (ибо результат утопичен и лишь привносит цель). Но это не практика индивидуального уклонения к саморегуляции, а захватывающий экзистенцию процесс социального творчества, потому что устранение природного зла, смерти, требует устранения зла социального — отчуждения и неравенства. Идеи Федорова о вселенском братстве людей в деле победы над смертью не только оказались созвучны событию пролетарской революции, но и во многом определили его горизонт.

Если говорить о воплощении эсхатологической установки, то это в первую очередь люди действия. Например, курируемый М. Горьким Всесоюзный институт экспериментальной медицины (ВИЭМ) при Совете Народных Комиссаров СССР, сотрудники которого в частности занимались бальзамированием и исследованием тела Ленина. Но это и инженер-мелиоратор, писатель А. Платонов, поднимающий в своих произведениях пласт живого языка эпохи, пронизанного утопией физической победы над смертью.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Введенский А. И. (1993) «Неоконченные произведения». Введенский А. И. *Полное собр. произв.*: в 2 т. Т. 2. М.: Гилея. С. 75–86.
- Вернадский В. И. (1975) *Размышления натуралиста*. М.: Наука.
- Вернадский В. И. (2004) *Биосфера и ноосфера*. М.: Айрис-пресс.
- Пылькин А. А. (2011) «Критика актуальных концепций языкового сознания». *НТВ СПбГУ* № 4(136). С. 243–249.
- Сартр Ж. П. (2002) *Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии*. М.: ТЕРРА-книжный клуб; Республика.
- Фёдоров Н. Ф. (2003) «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства». Фёдоров Н. Ф. *Философия общего дела.*: в 2 т. Т.1. М.: Изд-во АСТ. С. 7–402.

### **ЮРИЙ МИХАЙЛОВИЧ РОМАНЕНКО / YuriyRomanenko**

Доктор философских наук, профессор

Санкт-Петербургский государственный университет / St. Petersburg State University  
yr\_romanenko@rambler.ru

## **ПРОБЛЕМАТИЗАЦИЯ ВООБРАЖЕНИЯ В СОБЫТИЙНОЙ ОНТОЛОГИИ<sup>1</sup>**

### **Problematization of Imagination in Event-Ontology**

*Keywords:* event-ontology, anthropology, being, imagination, history, myth, M. Heidegger, Russian philosophy.

*Abstract:* The paper considers the specific nature of the interpretation of imagination in the context of event-ontology. The ontological interpretation of imagination is based on an ontological understanding of the image, allowing for the reality of the image of being itself. In this way, in essence, there can be any thing that has shown the authenticity of its existence. Within the framework of a modern event-ontology, an event can be defined as a phenomenon of being in existence. Accordingly, imagination is qualified not only as an epistemological, but also as an ontological ability of a human person.

*Ключевые слова:* событийная онтология, антропология, бытие, воображение, история, миф, М. Хайдеггер, русская философия.

Онтологическая интерпретация М. Хайдеггером кантовского учения о продуктивной способности воображения в «Критике чистого разума» (Хайдеггер 1997) вызвала критику со стороны определенных течений трансцендентально-феноменологической традиции (Катречко 2008), но вместе с тем и поддержку некоторых философов как на Западе, так и в

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00753 А «Рецепция и трансформация идей Мартина Хайдеггера в русской философской мысли».

России (Ильинова 2016). Оппозицию М. Хайдеггеру в свое время создал кантианец Э. Кассирер, критиковавший именно онтологическую интенцию хайдеггеровского истолкования.

Онтологическая трактовка воображения основана на онтологическом понимании образа, допускающем реальность образа самого бытия. Этот момент является самым дискуссионным. В свое время, в средневековую эпоху, он породил известный спор между иконопочитателями и иконоборцами по поводу онтологического статуса иконы. Аналогичная контроверза развернулась и в отношении образа бытия в философии XX века.

Одним из продолжений спора между Хайдеггером и Кассирером стала интересная дискуссия современных российских философов — Д. Ю. Дорофеева и С. А. Чернова (Дорофеев, Чернов 2004). Первый защищал позицию Хайдеггера, ориентированную на онтологизм, второй — Кассирера, отстаивающего приоритет гносеологии в отношении образа и воображения. Философским контекстом данного диспута стала проблема конечности человеческого бытия. Ее подпроблемой является вопрос об онтологическом образе самого человека. Если с теологической точки зрения человек определяется как образ и подобие Бога, то естественно поставить вопрос о возможности независимого образа человека самого по себе, который может быть поставлен в рамках автономной философии.

В рамках современной событийной онтологии событие может быть определено как феноменальное явление бытия в сущем. Онтологическим образом, по сути, может быть любое сущее, проявившее подлинность своего существования. Это относится и к такому сущему, как человек. В чем же тогда проявляется человек как образ самого бытия? Прежде чем давать возможные ответы, или искать их у других, следует прояснить исходные предпосылки данного вопрошания. Для этого, прежде всего, нужно определить воображение не только как гносеологическую, но и онтологическую способность человека (Романенко 2003).

Одним из первых, кто осуществил рецепцию хайдеггеровской онтологизации воображения в отечественной традиции, был Ю. М. Бородай (Бородай 1995). Под этим углом зрения в его работах было рассмотрено значение и роль воображения в общем процесс антропосоциогенеза, изучаемого в рамках учения Б. Ф. Поршнева, полагавшего феномен суггестии (психологического внушения) в основание исторических событий. Поскольку суггестия и имагинация взаимосвязаны, то можно сказать, что подходы Хайдеггера, Поршнева и Бородая являются взаимодополнительными. И там и там воображение проблематизируется в контексте событийной онтологии. При всей разности методологий и способов изложения между данными мыслителями имеется серьезная эвристическая перекличка.

Еще одним из примеров рецепции хайдеггеровского подхода являются работы А. Г. Дугина (Дугин 2010), который одновременно исполь-

зовал идеи французских философов (Г. Башляр, Ж. Дюран и др.) в этом направлении. В частности, в концепции имажинера Ж. Дюрана акт воображения, в котором отождествляются воображающий агент и воображаемая реальность, квалифицируется именно как онтологическое событие. Это еще один вариант проблематизации воображения в событийной онтологии, получивший распространение у нас и на Западе. Данная тенденция весьма актуальна, отражая происходящие трансформации в социальной жизни и антропологической реальности, воплощаемые в современном мифотворчестве.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бородай Ю. М. (1995) *От фантазии к реальности (Происхождение нравственности)*. М.: ИФ РАН.

Дорофеев Д. Ю., Чернов С. А. (2004) «Трансцендентальная способность воображения и радикальная конечность: Кант, Хайдеггер, Кассирер». *Вестник Гуманитарного факультета СПбГУТ им. проф. М. А. Бонч-Бруевича*. № 1. С. 120–169.

Дугин А. Г. (2010) *Социология воображения. Введение в структурную социологию*. М.: Академический проект.

Ильинова Н. А. (2016) «Воображение и проблема очевидности в онтологии ХХ века». *Интеллект. Инновации. Инвестиции*. № 6. С. 79–83.

Катречко С. Л. (2008) *Воображение в свете философских рефлексий: кантовская способность воображения*. М.: Центр гуманитарных исследований.

Романенко Ю. М. (2003) «Онтологический подход к воображению, или воображаемый подход к онтологии». *Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6*. № 4. С. 19–24.

Хайдеггер М. (1997) *Кант и проблема метафизики*. М.: Русское феноменологическое общество.

#### **ИРИНА БОРИСОВНА САЗЕЕВА / Irina Sazeeva**

Кандидат философских наук, доцент  
Российский университет кооперации (Мытищи) /  
Russian University of Cooperation (Mytishchi)  
isazeeva1@gmail.com

#### **ИДЕИ ЛЬВА ШЕСТОВА В ФИЛОСОФИИ БЕНДЖАМИНА ФОНДАНА**

#### **The Leo Shestov's ideas in Benjamin Fondan's philosophy**

*Keywords:* irrational philosophy, existentialism, Nothing, the Unknown, antihistoricism, primitive thinking, existential philosophy of the Bible.

*Abstract:* Lev Shestov is a representative of the philosophy of modernity, who anticipated many ideas of the twentieth century philosophy and influenced its formation.



His follower was the French poet and philosopher of Romanian origin, Benjamin Fondane. He perceived and developed Shestov's ideas about the need to abandon the rule of rational reason in understanding the natural world and the history of mankind. Shestov and Fondane oppose the existential philosophy of the Bible to the rational philosophy of the West.

*Ключевые слова:* иррациональная философия, экзистенциализм, Ничто, Неизвестное, антиисторизм, первобытное мышление, экзистенциальная философия Библии.

Лев Исаакович Шестов (Иегуда Лейб Шварцман, 1866–1938) принадлежит к числу русских мыслителей, которые оказали значительное влияние на формирование иррациональной философии XX века, прежде всего экзистенциализма и связанных с ним направлений. В эмиграции он познакомился с многими молодыми литераторами и философами, которые были так или иначе заинтересованы его творчеством. Среди них, однако, оказался лишь один, который полностью понял и принял его философию — молодой румынский поэт и драматург Бенжамен Фондан (Беньямин Векслер, 1898–1944). Он приехал в Румынию в 1923 г. и познакомился с Шестовым в салоне Жюлье де Готье в 1924. Фондан вспоминал о том, что позже, в 1926 г., Шестов был приятно поражен восприятием собственного творчества молодым поэтом, который писал ему в благодарственном письме: «тяжко идти по его стопам, т. к., по собственному же его утверждению, для этого надо пережить внутренний разгром... И я прибавлял: какой же человек осмелится пожелать самому себе подобный разгром из любви к истине? Кто же согласится стать его учеником?» (Цит. по: Ловцкий 2004). После этого Фондан был приглашен к Шестову, и началось тесное сотрудничество. Русский мыслитель понял, что встретил человека, который воспринял его мысли и сам движется в том же направлении: «Я привык, — сказал он, — что мне пишут о моем таланте, о моем проникновенном понимании Достоевского, о моем стиле... И вот, вероятно, в первый раз кто-то заинтересовался самим вопросом» (Там же).

Под влиянием Шестова Фондан сам стал заниматься философией и выдвинулся, как пишет М. Карассу, в число наиболее видных фигур экзистенциальной философии 30-х гг. XX века (См.: Carassou 2013). При этом главной своей задачей он считал популяризацию идей Шестова: «меня охватило глубокое волнующее чувство, что мысли Шестова никто никогда не понял, что труды его читаются мало или совсем не читаются, что он жил и живет в абсолютном и терзающем одиночестве, что я один допущен слышать и понимать его и, если я не буду записывать наши беседы, никто этого не сделает» (Ловцкий 2004). Так появилась его книга «Встречи со Львом Шестовым», где записаны все разговоры учителя и ученика с 1934 по 1938 гг.

М. Карассу пишет о философской эволюции Фондана: «Фондан поэт, он не философ. Он станет им для того, чтобы защитить свой род поэзии,

всегда обреченной на подчинение принуждению со стороны разума, которое скрывается за эстетическими, моральными или политическими императивами. Он — один из тех редких людей, которые понимали «вопрос» старого философа — даже если он не располагал теоретическими средствами для его формулировки» (Carassou 2013). Постепенно приобретая эти средства в ходе бесед с учителем, Фондан передал и по-своему развил идеи Шестова, которые впоследствии повлияли на следующее поколение французских философов.

Борис де Шлецер, друг и переводчик Шестова, отмечая, что Фондан обладал способностью ясно передавать идеи Шестова, сказал: «Я думаю, что ваша философия имеет больше шансов достичь мира через Фонда-на, чем от вас» (Carassou 2013).

Основная идея Шестова, воспринятая и развитая Фонданом, — критика рационального разума, господствующего в европейской культуре. Научное или философское объяснение мира, основанное на рациональном разуме и его законах, не объясняет, по мнению Шестова и Фонда-на, сущности мира, а наоборот, уводит нас в сторону от нее. Человек не сводится к сумме рациональных понятий и схем; он способен на мистическое понимание своего бытия и бытия вообще. Шестов считает, что человек, отбросивший разум, способен напрямую общаться с Богом. Фондан, будучи не религиозным человеком, называет сущность мира Неизвестным (Inconnu). Будучи поэтом, он озабочен прежде всего судьбой поэтического творчества, поэтому он критикует авангардистскую поэзию (прежде всего сюрреалистов), ангажированное искусство, подчиняющееся идеологии тоталитарного государства, а также формализм символистов в лице Поля Валери, выступающих за автономию поэзии и духа (Fondane 1980). В своей первой философской книге «Несчастное сознание» он говорит о порабощенности человека рациональным разумом, лишаящим его реальности и обрекающим его на рабство у Ничто.

Шестов не интересовался политикой, Фондану пришлось ею заинтересоваться, поскольку надвигалась война. Антиисторизм присутствовал во всех произведениях Шестова, Фондан посвятил проблеме человека и истории последнее философское эссе (Fondane 1990).

Проблема поисков новой метафизики познания вывела и Шестова, и Фонда-на на творчество Л. Леви-Брюля, посвященное первобытному мышлению, и выведенный им закон сопричастности.

Рационализированной западной культуре и Шестов, и Фондан противопоставляли экзистенциальную философию Библии, считавшую рациональное познание результатом грехопадения и настаивавшую на том, что не человек создан ради закона, а закон для человека, что позволяет ему напрямую общаться с Богом.

Фондан погиб в Освенциме в октябре 1944, однако его идеи, инициированные Л. Шестовым, приобретают в последнее время все боль-

шую популярность. О. Салазар-Ферре пишет, что его творчество повлияло на формирование философии Ж. Делеза и других постмодернистов (Salazar-Ferrer 2008, 84).

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Ловцкий Г. Л. (2004) «Лев Шестов по моим воспоминаниям». Электронный ресурс: *Библиотека Vexi*. Режим доступа: <http://www.vehi.net/shestov/lovcky.html>

Carassou Michel (2013) «Benjamin Fondane et la philosophie existentielle». Электронный ресурс: *Assotiation Benjamin Fondane*. <http://www.benjaminfondane.org/les-essais.phpa>

Fondane Benjamin (1980) *Faux Traité d'esthétique*. P.: Plasma.

Fondane Benjamin (1990) *Le lundi existentiel*. Monaco: Edition du Rocher.

Salazar-Ferrer Olivier (2008) *Benjamin Fondane et la révolte existentielle*. Paris: Corlevour.

#### **АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРОВИЧ ТЕСЛЕВ / Alexandr Teslev**

Независимый исследователь

Валушки, Белгородская область / Valujki, Belgorod region

[alexteslev@mail.ru](mailto:alexteslev@mail.ru)

### **ДИАЛЕКТИКА МИФА: ОТ МОДЕРНА К ПОСТМОДЕРНУ. ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЕ ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ КОНЦЕПЦИИ А. Ф. ЛОСЕВА. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ**

#### **The Dialectics of Myth: from Modern to Postmodern Philosophical and Culturological Rethinking of A. F. Losev's Conception. Exposition of the Problem**

*Keywords:* The Dialectic of Myth, A. F. Losev, philosophy of modern era, philosophy of postmodern era.

*Abstract:* The difference of approaches to understanding the myth in the philosophy of modern and postmodern philosophy is considered. The author starts from the concept of the myth of A. F. Losev and comes to the dialectics of myth in the actual anthropological, social and cultural reality.

*Ключевые слова:* диалектика мифа, А. Ф. Лосев, философия модерна, философия постмодерна.

Обращение к мифу — характерная тенденция неклассической и постнеклассической философии и культуры, хотя ее предпосылки намечаются уже и в классической философии, здесь можно вспомнить, к примеру, поздний период творчества Ф. В. Й. Шеллинга или философию немец-

кого романтизма. В неклассической философии к теме мифы близко подходят творческие интенции А. Шопенгауэра и, в особенности, Ф. Ницше, определившего на многие десятилетия направления исследований культуры и человека с точки зрения мифа, мифологического сознания.

Эта тенденция может быть рассмотрена в качестве одного из символов критики рационализма и позитивизма, теоретические установки которых, с точки зрения мыслителей и направлений иррационалистической философской ориентации, себя не оправдали и, более того, привели европейскую цивилизацию к декадансу и катастрофам, случившимся в первой половине XX столетия.

В западно-европейской философии тема мифа и мифологического сознания широко обсуждается в трудах таких авторов, как Э. Кассирер, Э. Гуссерль, З. Фрейд, К. Г. Юнг, К. Ясперс, М. Хайдеггер и ряд других. Наиболее яркое и глубокое исследование мифа в эпоху Модерна в отечественной философии мы можем обнаружить в трудах выдающегося мыслителя — Алексея Федоровича Лосева (1893–1988). В частности, здесь мы будем рассматривать фундаментальную работу «Диалектика мифа» (1930), во многом роковую и трагичную для Алексея Федоровича. Но еще большая «трагедия» произойдет с мифом и с самим человеком, и с отношением человека к мифу в эпоху «постсовременности».

В современных исследованиях тема мифа обнаруживается в разных контекстах и интерпретациях у таких авторов, как Р. Барт, М. Фуко, Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Делёз, Ж. Бодрийяр, Ю. Кристева, М. Элиаде и др. И хотя приведенных авторов нельзя однозначно отнести к представителям постмодернизма как философского направления, все они исторически соотносимы с эпохой постмодерна, поэтому мы имеем возможность проследить, как в их трудах происходила смена парадигмы изучения мифа (если происходила вообще) и как в эту смену мыслительных парадигм включена (или может быть включена) диалектика.

Итак, в эпоху Модерна как в западно-европейской, так и в отечественной философской традиции актуализируется обсуждение мифа как познавательной практики, как способа существования и коммуникации человека, его сознания и языка. Тенденция к обсуждению мифа продолжается и во второй половине XX — начале XXI в. В (пост)современных условиях тема мифа проникает не только в философский и культурологический дискурс, но и в дискурс ряда социально-гуманитарных наук: политология, социология, социальная психология. Она проникает в дискурс СМИ, в политическую практику, в искусство рекламы, в повседневных практиках миф также занимает прочное место.

Наша задача в рамках исследования — проследить различие в подходах к обсуждению и пониманию мифа и его значимости для антропологической, социальной и культурной реальности.

В качестве предположения мы утверждаем, что различие философии модерна (русского, в частности, хотя это можно проследить и в запад-

но-европейской традиции философствования, например, у Э. Кассирера в его «Философии символических форм») и философии (эпохи) пост-модерна (не путать с «постмодернистской философией») в понимании и истолковании мифа заключается в том, что модерн мыслит миф как некоторую целостность, как смыслы, знания, образы, представления, соотносимые с личностью. Именно через миф и в контексте мифического сознания личность сохраняет свою целостность, а значит и особую ценность. В постмодерне мы наблюдаем такое истолкование мифа, которое констатирует плюрализацию сознания, его разорванность, фрагментированность. Отсюда следует обесценивание личности («смерть субъекта»), разрушение ее уникального творческого, созидательного, интеллектуального начала. В этой «культурной логике позднего капитализма», как называет постмодернизм американский исследователь Ф. Джеймисон, человек снова становится отчужденным, он рассматривается не как ценность и цель сама по себе, а как средство для достижения других целей.

Именно в этой смене исследовательских парадигм в отношении мифа, а следовательно, и в смене значимости и функциональной направленности самого мифа в актуальной социальной, антропологической, культурно-исторической реальности мы обнаруживаем диалектику мифа как переход от одного качественного состояния (от целостности) в другое (в множественность). Как возможен здесь диалектический синтез в данной ситуации? Какой выход из этой проблемы? Это вопросы для дальнейших научных изысканий.

**МАРГАРИТА ВАЛЕНТИНОВНА ШВАРОВА / Margarita Shvarova**

Преподаватель

Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Калининград) /

Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad)

margaritasor26@mail.ru

## **ИДЕИ ИММОРТАЛИЗМА В ФИЛОСОФИИ Н. С. АРСЕНЬЕВА**

### **Immortalism's Ideas in Philosophy of N. S. Arsenyev**

*Keywords:* Decree of the President No. 204ot 07.05.2018, Russian philosophy, Philosophy of the Russian abroad, Russian cosmism, Immortalism, N. S. Arsenyev, Overcoming death, Personality, Consciousness, Memory, Cultural traditions, "Divine reality".

*Abstract:* The ideas of an immortalism of the famous philosopher of the Russian abroad of the XX century N. S. Arsenyev (1888–1977) which present one of concepts

of his doctrine “About Life Preizbytochesvuyushchy” are briefly stated. In them various intensions of overcoming death in memory, cultural tradition, “Divine Reality” are opened. On the basis of the cognitive analysis of texts of philosophy, psychology, mythology, literature, religion, personal experience the author convincingly showed immortalisticheskyy orientation of the views. The ideas of an immortalizm are relevant and reflected in Decrees of the President of Russia.

*Ключевые слова:* Указ Президента № 204 от 07.05.2018, русская философия, философия русского зарубежья, русский космизм, иммортализм, Н. С. Арсеньев, преодоление смерти, личность, сознание, память, культурные традиции, «Божественная реальность».

В свете последних тенденций, связанных со всеобщей устремленностью к увеличению продолжительности жизни людей, согласно Указу Президента № 204 от 07.05.2018 «О национальных целях и стратегических задачах развития Российской Федерации на период до 2024 года», идеи иммортализма (лат. *immortalitas* — «бессмертие») весьма актуальны. Существует множество путей для его осуществления. Один из них — философский. Благодаря высоким темпам развития науки и техники можно ожидать значительного увеличения продолжительности жизни людей. Об этом свидетельствуют открытия в биологии, медицине, геронтологии, ювенологии. В 1971 г. российский ученый А. М. Оловников (1936, Владивосток; МГУ, РАН) — биолог, теоретик (тема: «Биология старения человека»), обнаружил фермент теломеразу, который является регулятором молодости человека. В 2009 г. Элизабет Блэкбёрн (цитогенетик, Австралия), Кэрл Грейдер (доктор философии, США), Джек Шостак (цитогенетик, США) были удостоены Нобелевской премии по физиологии и медицине за открытие механизма защиты хромосом с помощью теламер и известного уже нам фермента теломеразы, с его помощью сохраняются такие свойства хромосом, которые могут оберегать клеточную культуру человека от старения. Так и с помощью криодиагностики на нейромолекулярном уровне ученые умеют лечить людей, все ближе касаясь механизма клеточного долголетия. Ведь есть же многовековые кипарисы, дубы, сосны, оливковые деревья (в деревне Ано Вувес (Ἄνω Βουβέες) на о. Крит в Греции есть дерево оливы — Всемирный Памятник Природы ЮНЕСКО с 1997 г., оно до сих пор приносит плоды, а ему уже более 3000 или 5000 лет). Значит, есть механизмы, отвечающие за регуляцию живых клеток растений, живых организмов, человека.

Еще в Древнем Египте стремились максимально сохранить тело человека бальзамированием. Демокрит Абдерский (460–370 гг. до н.э.) в учении об атомах выразил материалистическую идею диалектической взаимосвязи жизни и смерти. В то время, как и в мифах, и религиях разделяли земной мир и царство мертвых. Но вместе с тем, великое наследие эллинов показало, что они были весьма образованными людьми.

ми и знали невероятные тонкости в различных науках, искусствах, ремеслах, осознавали важность изучения прошлого, чтобы понимать и называть истинную природу всех явлений и вещей, поэтому они особое внимание уделяли Памяти и Мнемозине.

Имморталисты считают наивысшей ценностью жизнь людей и стремятся к долголетию, преодолению смерти. Различают иммортализм эзотерический и научный, основанный на взаимосвязи философии, наук, искусств; об этом писал выдающийся философ Н. Ф. Федоров — основоположник научного иммортализма и русского космизма.

Н. С. Арсеньев — известный философ русского зарубежья — автор более 40 книг (среди них: «Das heilige Moskau», «Преображение мира и жизни», «Дары и встречи жизненного пути»), обладая уникальными знаниями, владея 14 языками, открыл едва уловимые и чрезвычайно важные законы жизни и мира: «закон радости», «закон любви», «закон преходящести»; представил в 1966 г. в Брюсселе уникальный труд «О жизни преизбыточествующей» с оригинальной и неповторимой концепцией иммортализма, в которой он обосновал идеи преодоления смерти в Памяти, культурной традиции и «Божественной реальности».

Арсеньев, рассматривая феномен Памяти, сравнил ее с мостом, соединяющим наше сознание с будущим, настоящим и прошлым в одно «нравственно-ответственное Целое»: не было бы памяти, не было бы личности, не было бы человека. Опираясь на труд «Введение в Психологию» великого философа, психолога, своего учителя — Л. М. Лопатина, он показал связь философии и наук (Арсеньев 1966).

Формируя понимание сущности (*essentia*) Памяти, Н. С. Арсеньев обратился к истокам — мифам, их героям — Орфею и Мнемозине, весьма почитаемой древними греками, которые знали значение магической формулы: «Для умершего великий дар — испить из светлого источника, вытекающего из озера Мнемозины», тем самым показывая неизбежную связь философии и мифологии.

Используя личный опыт (*a posteriori*), поэзию — «Божественную комедию» Данте Алигьери, строки Джакомо Леопарди, Генриха Гейне, М. Ю. Лермонтова, К. Н. Батюшкова, например, «О, память сердца, ты сильней, Рассудка памяти печальной!» — Н. С. Арсеньев выявил аксиому: «Любовь жива в сердце, или может ожить в сердце, и тогда каким-то образом — непонятным, несовершенным, неполным, может быть, — она сильнее смерти». С помощью эмпирического метода, профессор показал убедительный синтез литературы, философии и экзистенции.

Н. С. Арсеньев раскрыл идею преодоления смерти в культурной традиции, преемственности культур. Мечта оставить о себе память — главная причина, которая побуждает нас к рождению детей, созданию семьи. И всю деятельность человека, его творчество следует считать стремлением к бессмертию. Ведь сама идея преодоления смерти всегда

вдохновляла человечество, сообщил Арсеньев, сославшись на диалог Платона «Кратил».

Связь философии и религии Арсеньев показал в идее преодоления смерти в «Божественной реальности» и назвал ее — «Божественной Действительностью», следуя за проповедью Иисуса Христа: «Бог же не есть Бог мертвых, но Бог живых, ибо в Нем все живы».

Подводя итоги, отметим: кратко изложена оригинальная концепция иммортализма Н. С. Арсеньева, в которой раскрыты интенции преодоления смерти в Памяти, культурных традициях и «Божественной Реальности». Идеи о бессмертии формировались на заре развития человечества. Актуальны они во все времена. Люди этим живут. Но это — отдаленная весть об Источнике творческой жизни — о «Превозмогающей Реальности», «О Жизни Преизбыточествующей», как утверждал Н. С. Арсеньев — философ-имморталист.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Арсеньев Н. С. (1966) *О жизни преизбыточествующей*. Брюссель. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=415365&p=69>



---

**МОДЕРН  
И ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ  
МЫСЛЬ В РОССИИ**

---

**ГЕННАДИЙ ЕВГЕНЬЕВИЧ АЛЯЕВ / Gennadii Aliaiev**

Доктор философских наук, профессор  
Полтавский национальный технический университет  
имени Юрия Кондратюка (Украина) /  
Poltava National Technical Yuri Kondratyuk University (Ukraine)  
gealyaev@gmail.com

**«СОЦИАЛЬНАЯ ПСИХОЛОГИЯ» СЕМЕНА ФРАНКА:  
ИСТОРИЯ НЕНАПИСАННОЙ КНИГИ**

**Simon Frank's "social psychology":  
The history of the unwritten book**

*Keywords:* Russian philosophy, social psychology, psychology, social communication, Simon Frank.

*Abstract:* The evolution of scientific and ideological positions of the Russian philosopher Simon Frank at an early stage of his creative biography, namely, the transition from political economy to social psychology is examined. On the basis of archival sources, the project of creating a system of social psychologism, plans for writing the book *Social Psychology* and the content of relevant courses of lectures delivered in 1906 and 1910–1913 are reconstructed.

*Ключевые слова:* русская философия, социальная психология, психологизм, социальное общение, С. Л. Франк.

Первой областью научной работы Семена Франка была — в соответствии с полученным образованием — политическая экономия. Однако уже в основном произведении этого периода — книге «Теория ценности Маркса и ее значение» (1900) — заметно его стремление выйти за рамки чисто экономической науки. Франка больше привлекает общесоциальная проблематика, которая, впрочем, означает для него не поиск независимых от человеческих устремлений и интересов «объективных сил», а выявление психологической природы общественных отношений (Франк 2018, 297–298). Этот крен в сторону социального психологизма был связан с интересом молодого Франка к психологическому направлению в теории

ценности — к так называемой австрийской школе. При этом, однако, этот интерес не был апологетическим — признавая методологическую верность постановки задачи объяснения меновой ценности, Франк одновременно усматривал слабость этой школы как раз в том, что ее представители оставались на уровне объяснения индивидуальных оценок товаров, и не смогли адекватно описать «механизм столкновения этих оценок» и формирования так называемых «коллективных оценок», которые, хотя и базируются исключительно на оценках индивидуальных, все же представляют собой новое качество «социального» (Франк 2018, 297, 307–308).

К началу 1902 г. у Франка складывается план целой системы «социального психологизма», как он ее называет в своем Дневнике (Франк 2006, 3, 48). Достаточно полное представление о намеченном проекте дает сохранившийся в Бахметевском архиве «Конспект системы» (Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. S. L. Frank Papers. Box 13. Course Outlines. Там же хранятся упоминаемые далее конспекты лекций С. Л. Франка). Франк здесь еще не обращается к собственно социально-психологическим теориям, интенсивно возникавшим в конце XIX — начале XX в. (Г. Тард, Г. Лебон, В. Вундт; лишь о знакомстве с работами Л. Уорда свидетельствуют пара примечаний к «Теории ценности Маркса»). Основным источником для него в этот период является социальная (и моральная — отсюда явный этический окрас намеченной системы, прежде всего — в понимании идеи прогресса) теория Г. Зиммеля. Характерным для Франка (и в его зрелый период) методологическим приемом является вычленение двух крайностей в постановке и решении задачи — в данном случае индивидуализма и социологизма в общественной науке, — при этом указание на ограниченность и ошибочность этих крайностей сочетается с выявлением их позитивных аспектов.

Основным вопросом, намеченным к решению в конспекте системы начала 1902 г., является, опять-таки, вопрос о природе социального. Понимая социальное как психическое взаимодействие, сводящееся, в конечном счете, к индивидуальным психическим состояниям, Франк при этом более конкретно пытается объяснить процесс их объективации. Объективация психического отношения между людьми в виде права, нравов, власти и других общественных институтов характеризуется как фетишизм, однако вполне оправданный и допустимый — «при ясном представлении о его источнике». Индивидуальное психическое состояние при объективации превращается во внешний «духовный факт» — «объективно-духовное». При всем психологизме и невосприимчивости метафизики ранним Франком («объективно-духовное» пока существует

лишь в восприятии участников психического взаимодействия), здесь можно усмотреть трамплин к понятию «духовного бытия общества», которое стало основой его социальной философии 1920–30-х гг.

Одним из ключевых вопросов становится для Франка вопрос о природе нормы, как основы права, нравственности, обычая, т. е. — вообще социальной жизни. Опираясь на Н. М. Коркунова, Франк трактует норму как «веление», усматривая в этом первичный элементарный факт социальной психологии и основу любой власти — «психическое принуждение». Объективация этого психического принуждения приводит к формированию различных социальных норм — религиозных, нравственных, правовых (интересно, что природа внутреннего веления — от «совести» — остается при этом «загадочной»). В конечном счете, только эта часть социально-психологического проекта Франка оказалась доведенной до публикации — в виде статьи «Проблема власти» (1905).

В своих воспоминаниях Франк писал, что собирался написать книгу «Социальная психология» в 1905 г. (Франк 2001, 423). Действительно летом этого года он интенсивно работал в библиотеке Гейдельберга (с особым вниманием конспектируя работы В. Вундта, Г. Гарда, М. Мюллера, Дж. Болдуина, Р. Иеринга). Именно теперь намеченный в 1902 г. план «грандиозной системы» социального психологизма, имевшей целью объяснить не только природу социальных отношений, но и смысл социального прогресса, превращается в более приземленную схему предмета «социальная психология». Книгу, правда, Франк так и не написал, но представление о ее структуре и содержании дают его конспекты лекций 1906 и 1910–1913 гг. Ключевым понятием социальной психологии — в отличие от социологии или социальной философии — Франк считает понятие общения, как «взаимодействия сознаний». Поэтому основная проблематика курса сводилась к классификации форм общения, рассмотрению проблемы общения как проблемы чужого «я», изучению техники общения (мимика, язык) и особенностей общения на расстоянии, учению о толпе и организованном коллективном общении, учению о социальной группе.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Франк С. Л. (2001) «Воспоминания о П. Б. Струве». Франк С. Л. *Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания*. М.: Моск. школа полит. исследований. С. 394–582.

Франк С. Л. (2006) «Дневник». Франк С. Л. *Саратовский текст*. Саратов: Изд-во Сарат. ун-та. С. 31–111.

Франк С. Л. (2018) «Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд». Франк С. Л. *Полн. собр. соч.* Т. 1: 1896–1902. М.: Изд-во ПСТГУ. С. 163–428.

**НАТАЛЬЯ ГРИГОРЬЕВНА БАРАНЕЦ / Natalia Baranetz**

Доктор философских наук, доцент  
Ульяновский государственный университет /  
Ulyanovsk State University  
n\_baranetz@mail.ru

**АНДРЕЙ БОРИСОВИЧ ВЕРЕВКИН / Andrey Verevkin**

Кандидат физико-математических наук, доцент  
Ульяновский государственный университет /  
Ulyanovsk State University  
a\_verevkin@mail.ru

## **ИСТОРИОЛОГИЯ Н. А. МОРОЗОВА И ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ИСТОРИИ**

### **N. A. Morozov's historyology and epistemology of history**

*Keywords:* epistemology of history, historiology, historical community, argumentation structure, model of explanation.

*Abstract:* The topic of identifying the status of historical knowledge, historical method and objectivity of historical research is relevant in the epistemology of history. Positivist-based research program of N. A. Morozov, focused on the natural scientific epistemological ideal, is a rare example of a consciously formed theory of historical knowledge and a system of methods developed for it. The study of the concepts and arguments of supporters and opponents of Morozov's historiology makes it possible to identify the peculiarities and differences in the ways of thinking of natural scientists and historians.

*Ключевые слова:* эпистемология истории, историология, историческое сообщество, аргументационная конструкция, модель объяснения.

В отечественной истории исторической науки существует тема, которая пунктуально избегается в историографических очерках и не рассматривается эпистемологами исторического знания. Это историологический проект Николая Александровича Морозова — революционера и ученого-естествоиспытателя. Кроме нескольких взвешенно-аналитических статей (Малинов 2015, 355–377), отзывы историков об этом направлении исследований Морозова традиционно бывают негативными и не излагающими суть его работы.

Между тем историология Морозова — это уникальная исследовательская программа, интересная для эпистемологии истории уже потому, что является примером последовательно реализованной исторической теории, выстроенной на основе выбранной философско-

методологической концепции — позитивизма. Кроме того, анализ конструктивно-доктринальной критики работ Морозова, выполненный историками, позволяет выявить их образ исторической науки, понимание специфики работы историка и одобряемые методологические приемы исторического исследования. На этом примере можно изучить различие образцов аргументации и объяснительных схем, применяемых в историческом и естественнонаучном сообществах.

В основании исторического проекта Н. А. Морозова лежит философская установка позитивистской философии истории Г. Бокля и стремление выстроить историю как полноценную научную дисциплину. Переосмыслению традиционной исторической науки способствовали два убеждения Морозова, сложившиеся у него вследствие личного опыта. Во-первых, он предположил, что в библейских текстах и документах допечатного периода многие вычурные аллегории могут иметь астрономический смысл. Во-вторых, при анализе истории химии, Морозов осознал легендарность патриархов «герметического искусства» — алхимии. Морозов указал базовые положения историологии: законы эволюционного развития общества действуют и в Новой и Древней истории; существует непрерывная преемственность в эволюции человеческой культуры; общий уровень культуры народа не снижается, если не ухудшаются геофизические условия его места проживания, но инициатива дальнейшего прогресса может переходить к иным народам; всякая цивилизация распространяется из богато одаренных природою областей в менее одаренные. Морозов полагал, что постижение исторической реальности зависит не столько от непосредственно наблюдаемого, сколько от познавательных стереотипов, полученных при усвоении исторической традиции. «Историю Древнего мира» он строил как гипотетико-дедуктивную теорию.

Замечаются три периода прижизненной критики Н. А. Морозова, обусловленных публикацией его новых работ. В 1907–1914 гг. доминировала доктринальная критика, в 1924–1928 гг. — критика научная, а в 1930–1932 гг. — идеологическая. Наиболее поучителен критический анализ историка Н. В. Брюлловой (Брюллова 1908). Она сумела указать важную причину неприятия профессиональными историками предсториологических идей Морозова на примере его интерпретации Откровения Иоанна Богослова. Морозова упрекают в самостоятельности, в рациональном толковании мифологических образов как наблюдаемых метеорологических и астрономических явлений, в приращении дедуктивных рассуждений и в игнорировании традиционной критики текста авторитетными учеными прошлого, представлявших символы Апокалипсиса исключительно аллегорическими фантазиями евангелиста.

У Н. М. Никольского (Никольский 1925) и П. Ф. Преображенского (Преображенский 1928) в критике Морозова проявился общепринятый в исторической науке способ системной аргументации, индуктивного объяснения и когерентной концепции истины. Респектабельные историки отвергают гипотетико-дедуктивные выводы, присущие теоретическому естествознанию и приоритет методологической аргументации.

Причина неприятия историологии Н. А. Морозова кроется в психолого-эпистемологическом затруднении, отмеченном еще Л. Витгенштейном. Невозможно переубедить оппонента исключительно рациональными доводами. Люди формируют свои суждения на основании явных и неявных предпосылок, которые не учитывает противная сторона. С изменением системы воззрений содержательно меняются сами понятия и значения всех терминов. Препятствие к расширению знания состоит в том, что подтверждение следствий обосновываемого утверждения только повышает его правдоподобие, но не делает его окончательно достоверным. Попытка пересмотра исторической периодизации, предложенная Морозовым, историками воспринимается очень неприязненно. Периодизация истории выполняет функцию теоретического знания. Она задает определенную классификацию и типологию, особым образом систематизирует материал, формирует интуицию о причинах и следствиях, фиксирует внимание исследователей на конкретных событиях и задает ракурс исследовательского взгляда. Принятая глобальная периодизация — это сконструированное пространственно-временное поле, задающее границы исторической реальности и вырабатывающее отношение к источникам и подчиненным ей гипотезам.

В связи с отсутствием системы достоверной проверки гипотез и большим влиянием субъективности, в гуманитарных науках познавательные конфликты затягиваются на длительное время и приобретают идеологическую окраску.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Брюллова Н. В. (1908) «К вопросу о датировке Апокалипсиса». *Журнал министерства народного просвещения*. 1908. Июнь. С. 415–432.

Малинов А. В. (2015) *Философия и методология истории в России*. СПб.: Интерсоцис.

Никольский Н. М. (1925) «Астрономический переворот в исторической науке. (По поводу книги Н. А. Морозова “Христос”, Ленинград, 1924)». *Новый мир*. № 1. С. 156–175

Преображенский П. (1928) «В защиту исторической науки от «реализма»». *Правда*. 13 мая 1928 г.

**АЛЕКСАНДРА ЮРЬЕВНА БЕРДНИКОВА / Alexandra Berdnikova**

Кандидат философских наук

Институт философии РАН (Москва) /

Institute of Philosophy, Russian Academy of Science (Moscow, Russia)

alexser015@yandex.ru

## **ПОЛЕМИКА ВОКРУГ ПРОЕКТА «ВСЕМИРНОЙ ТЕОКРАТИИ»: В. С. СОЛОВЬЕВ И ФРАНЦУЗСКИЕ ЖУРНАЛЫ В 1880-е ГГ.**

### **Vladimir Solovyov and french magazines in the 1880s: Controversy around the project of theocracy**

*Keywords:* theocracy, Vladimir Solovyov, Universal Church, Christianity, Ecumenism.

*Abstract:* The main points of the controversy of V. S. Solov'ev and Western theologians which took its place in the 1880s on the pages of the magazines "Revue d'Eglise Grecque-Unie", "L'Union Chrétienne" and "L'Univers" are analysed. This controversy may reveal the ideological context of the main Solovyov's writings of this period ("The Great Controversy and Christian Policy", 1883; "The History and Future of Theocracy", 1887; "Russia and the Universal Church", 1889, etc.).

*Ключевые слова:* теократия, В. С. Соловьев, Вселенская церковь, христианство, экуменизм.

1880-е гг. в среде исследователей творчество В. С. Соловьева (Д. Н. Стремоухов, Н. О. Лосский, Е. Н. Трубецкой, А. А. Никольский) принято характеризовать как «теократический» или «публицистический» период, «период борьбы, пропаганды и проповеди» (Мочульский 1936, 131).

Одним из ранних произведений Соловьева, относящихся к этому периоду, явился его труд «Великий спор и христианская политика», вышедший по частям в 1883 г. в газете И. С. Аксакова «Русь». Уже в нем мыслителем были высказаны основные идеи его проекта «всемирной теократии» и объединения православной и католической церкви, получившие свое наиболее полное развитие в его работах «История и будущность теократии» (1887) и «Россия и Вселенская Церковь» (1889).

По мере выхода в «Руси» отдельных частей «Вселенского спора» с Соловьевым вступали в полемику наиболее видные представители как консервативных, славянофильских кругов, так и деятели из либерального крыла российской интеллигенции конца XIX в. В число идейных оппонентов Соловьева, критиковавших его концепцию (либо те или иные ее положения) входили: К. П. Победоносцев, М. Н. Катков, сам редактор «Руси» И. С. Аксаков, генерал А. А. Киреев, К. Н. Бестужев-Рюмин и др.



Особое место в этой полемике занимал спор Соловьева с его «достоуважаемым учителем» (Соловьев 1883, 38) А. М. Иванцовым-Платоновым. Бывший наставник и единомышленник Соловьева впервые выступил с критическими замечаниями в адрес его концепции в восемнадцатом номере «Руси» за 1883 г. (от 15 сентября), сопроводив ими оригинальный текст (правда, по признанию самого Соловьева, сильно подвергшийся редакционной цензуре и купюрам) шестой главы «Великого спора», посвященной различию понятий «папство» и «папизм», которая вышла в том же номере газеты. В ответной статье на критические «Примечания» Иванцова-Платонова Соловьев сформулировал в адрес своего учителя девять вопросов, в которых затрагивал наиболее острые и полемические моменты раскола между православием и католичеством: догматы Filioque и папской непогрешимости, вопрос о схизме и т. д. Выводом, к которому приходит Соловьев в конце своих рассуждений, является вопрос о том, нельзя ли все расхождения между Восточной и Западной церквями считать лишь политическим делом, не имеющим никакого отношения к сути христианского учения.

Параллельно с описываемыми событиями к полемике против Соловьева подключились харьковские богословы К. Е. Истомин (часто выступавший под псевдонимом «Т. Стоянов») и А. П. Шостьин на страницах журнала «Вера и разум». Их острой критике подвергались практически все публикации «теократического» периода творчества мыслителя, в том числе выходившие в журнале «Православное обозрение» в 1885–1886 гг. отдельные главы его труда «История и будущность теократии». Ближе к концу 1880-х гг. в эту полемику на страницах «Веры и разума» вступил о. Владимир Гетте (1816–1892), — французский священник, перешедший из католичества в православие. Поводом для его включения в полемику стала публикация французского перевода девяти вопросов Соловьева Иванцову-Платонову, вышедшая в шестом номере прокатолического журнала “Revue d’Eglise Grecque-Unie” за 1886 г. В декабрьском номере своего журнала “L’Union Chrétienne” за тот же год о. Владимир Гетте публикует свои достаточно развернутые ответы на каждый вопрос Соловьева, вышедшие позже в переводе на русский язык на страницах «Веры и разума». Все эти события послужили началом достаточно бурной и на данный момент еще малоисследованной реакции западных богословских кругов (как католических, так и православных) на теократический проект Соловьева. Вслед за журналами “L’Union Chrétienne” и “Revue d’Eglise Grecque-Unie” в нее также достаточно активно были включены авторы журнала “L’Univers”. В плане же качественных оценок вопросы Соловьева признавались «провокационными» и «прокатолическими» не только в заинтересованных кругах его современников; такого же мнения, к примеру, придерживался

А. Ф. Лосев в своем исследовании творчества русского философа (Лосев 1990, 314).

Таким образом, резюмируя все вышесказанное, можно констатировать, что, начав в 1880-х гг. активно разрабатывать и продвигать свою идею вселенской теократии, «возвращения к вере праотцев» и возрождения христианства в его первоначальном виде, до разделения единой церкви на Восточную и Западную, В. С. Соловьев словно оказался между молотом и наковальней: и в среде западных богословов, и среди лидеров консервативно настроенных православных кругов русской интеллигенции его идеи были проинтерпретированы как «прокатолические», на долгие годы закрепив за ним славу «русского Ньюмена».

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Лосев А. Ф. (1990) *Владимир Соловьев и его время*. М: Прогресс.  
Мочульский К. В. (1936) *Владимир Соловьев: жизнь и учение*. Париж: YMCA Press.  
Соловьев В. С. (1883) «Соловьёв В. С. Несколько объяснительных слов по поводу “Великого спора”, в ответ на примечания о. прот. А. М. Иванцова-Платонова». *Русь*. № 19. С. 38–42.

#### **ВЛАДИМИР АНАТОЛЬЕВИЧ БОЙКО / Vladimir Boyko**

Кандидат культурологии, доцент  
Институт философии и права Сибирского отделения РАН (Новосибирск) /  
Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of Russian Academy  
of Science (Novosibirsk)  
vboyko100@gmail.com

#### **ДУХОВНАЯ АРИСТОКРАТИЯ КАК ДВИЖУЩАЯ СИЛА РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ: ПУБЛИЦИСТИКА Н. А. БЕРДЯЕВА 1917 ГОДА**

#### **Spiritual aristocracy as the motive power of the Russian revolution: N. A. Berdyaev's publicism of 1917**

*Keywords:* revolution, hierarchy, creativity, person, aristocracy, the people.

*Abstract:* In N. A. Berdyaev's publicism of 1917 one can trace the development of his idea of the great historical mission of Russia. This idea was formed in the context of his comprehension of the First Russian revolution events and his hierarchical understanding of reality. The thinker welcomes the revolutionary changes, believes that the democratic transformations will lead to the liberation of spiritual forces of

the Russian people, and generate the national aristocracy of the spirit. However, the dynamics of the revolution confirmed Berdyaev's worst fears: the Russian people had not stood the tests, Russia's world-historical mission had failed.

*Ключевые слова:* революция, иерархия, творчество, личность, аристократия, народ.

Важнейшей чертой мировоззрения Н. А. Бердяева является христианский дуализм духовного и мирского, сакрального и профанного. Он отвергает систему ценностей «современного мира», постоянно указывает на различные проявления деградации «современной культуры», где временно, как надеется мыслитель, восторжествовали ценности обывателя. Произведения Бердяева — это борьба за личность, ибо реальность Духа, духовное общество есть реальность, сращенная с личностями. Философ погружен в пространство российской социально-политической жизни и настойчиво ищет в ней ростки грядущего освобождения «личного духа» — единственного пути, ведущего к осуществлению трансцендентных целей. Не случайно, что именно в контексте осмысления Первой русской революции у Бердяева рождается идея великой миссии России — стать мостом между Востоком и Западом, связать в единое целое два потока мировой истории. Он разделяет веру славянофилов в особый склад русской души, враждебной мещанству. Но одновременно Бердяев осознает, что «вселенская миссия» России находится под угрозой. Препятствием на пути ее осуществления служат эмпирические черты современной ему России — отсутствие чувства ответственности личности за свою судьбу и судьбу своей страны, общественная дикость, склонность русского человека к произволу, неспособность к творчеству и внутреннее рабство. «Русский дух несет в себе семя новой и великой жизни, но, представленный себе, взятый отвлеченно, оторванный от культуры вселенской, он фатально превращается в дух самосожигания и самоистребления» (Бердяев 1998, 17). Ключевая тема его публицистики 1907–1918 гг. — отражение в революционных событиях, как высших сторон «русского духа», так и низменных сторон привязавшейся к «царству кесаря» русской души.

В 1917–1918 гг. над размышлениями Бердяева довлеет идея иерархического строения всякой реальности. «Космическая жизнь — иерархична. Иерархична и жизнь общественная, поскольку есть в ней космический лад и не разорвана органическая связь с космосом» (Бердяев 2004, 512). Неравенство оправдывает существование человеческой личности, является источником всякого творческого движения в мире. Бытие свободной личности тесно связано с космической иерархией, оно «предполагает различия и дистанции, формы и границы», личность «раскрывается в космосе и гибнет в хаосе», личностное начало есть

«неповторимое качество, не допускающее количественных смещений», личность «не терпит хаотического смешения, плебейского стирания всех границ и различий» (Там же, 514–515). Творчество и социальное равенство не совместимы, творчество «требует неравенства, возвышения», природа творчества, равно как и сущность личности, аристократичны, творчество «есть дело лучших, оно не терпит власти худших, господства толпы» (Там же, 485).

Русский мыслитель приветствует свержение самодержавия, подчеркивает исключительную важность и значительность этого события для всемирной истории. Отличие свершившейся революции от «обычных» революций он видит в том, что «это был какой-то всенародный порыв, общенациональный сдвиг», это «самая национальная, самая патриотическая, самая всенародная из всех революций, наименее классовая по своему характеру, не “буржуазная” и не “пролетарская”» (Бердяев 2007, 501). Он защищает рождающуюся русскую демократию, с воодушевлением возвращается к высказанной им в начале века «парадоксальной лишь по внешности формуле», согласно которой внутренний, скрытый смысл демократических преобразований заключается «в установлении условий, благоприятных для выявления качеств, для отбора истинной аристократии» (Там же, 505). Правду демократии, заключающуюся в оценке личности и определении ее места в общественной жизни в соответствие с присущими ей качествами и талантами, Бердяев противопоставляет идее механического уравнивания. Процесс демократизации жизни он уподобляет машинизации, замене органической связи духа и плоти, ведущей к «расчленению старой органической плоти» и освобождающей дух. Аристократия духа формируется в ситуации, когда на смену священному царству приходит секулярное государство, «механичная, бездушная, холодная, некрасивая, бесстильная» демократия. Для творческого человека грядущая демократия, торжество разлагающейся плоти мира невыносимы. Личность жаждет свободы и обретает ее в религиозном акте самосознания, непосредственном ощущении иного, духовного, измерения бытия.

Одной из поработающих русских людей иллюзий была идея священного царства. Согласно Бердяеву, эта идея есть проекция «бабьей» души русского народа, народной пассивности и подавленности, слабой проявленности в русской культуре личностного начала. Бердяев с наслаждением дышит воздухом революции, он верит, что «долгий, давящий кошмар» самодержавия рассеялся и русский народ «вышел из заколдованного мрачного царства в светлое царство свободы». Он приветствует секуляризацию государственно власти и общественной жизни в России, видит в народовласти первый шаг на пути освобождения духа от поработающих теократических иллюзий, «великий шаг на пути врастания избранной части человечества в высший план бытия». Однако

победа демократии есть лишь внешнее условие становления аристократии духа, чьи помыслы направлены за пределы эмпирического мира, царства необходимости и принуждения. Русский философ надеется, что демократическая революция освободит духовные силы народа, восходящее творческое движение которого будет сопровождаться формированием национальной аристократии духа.

Беспокойство русского мыслителя за судьбу русского народа, судьбу его «женственной, подагливой и хрупкой, не прошедшей суровой школы самодисциплины и самоуправления» души (Там же, 549) составляют основной пафос его статей, написанных летом 1917 г. Бердяев отказывается верить в эмпирический народ, в количественную массу, поклонение народным массам он рассматривает как форму идолопоклонства, «измену живому Богу». Реализации интересов России препятствуют социальные идеологии, пропитанные ядом лести народным массам. В основе этих идеологий, в основе всякой классовой психологии, согласно Бердяеву, лежит антирелигиозный буржуазный дух, предпочитающий эмпирический мир миру трансцендентному. Буржуазные по духу своему социалистическая и коммунистическая утопии восторженно принимаются русскими людьми, нравственно искалеченными долгим рабством, привычкой все возлагать на правящих и господствующих, и «зловещая тень прошлого ложится на наше настоящее и будущее». Победу над буржуазным духом может одержать лишь религиозный внутренне свободный дух, дух аристократический.

Восторженное отношение Бердяева к свержению самодержавия в России остается в прошлом к июлю 1917 г. Он ощущает, что Россия приносится в жертву революционной стихии: «Силы разрушительные взяли верх над силами творческими. Болезнь оказалась слишком застарелой, последствия ее перешли в новую Россию и действуют, как внутренний яд» (Там же, 573). Революция — лишь вскрытие гнойного нарыва на теле России, и нет никаких оснований, утверждает Бердяев, для поклонения стихии революции: нелепо считать лопнувший гнойник на теле человека «самым светлым и божественным в человеке, подменить самого человека этим моментом развития болезненного в нем процесса» (Там же, 575). Русский народ не подготовлен своей историей к осуществлению демократических преобразований, он нуждается в просвещении, росте сознания и культуры.

Динамика русской революции, победа большевиков в борьбе за власть подтвердила самые худшие опасения Бердяева. «*Пафоса свободы человека нет в стихии русской революции*. Есть большие основания думать, что русские не любят свободы и не дорожат свободой» (Там же, 624), — пишет он в октябре 1917 г. В русской революции философ обличает демоническую одержимость, пафос тотального отрицания иерархического принципа устройства мироздания. Согласно Бердяеву, победа

большевиков, сторонников диктатуры пролетариата, угрожает существованию русского государства и культуры, подрывает объективные основания социальной жизни. Концепция государства как орудия реализации интересов определенного класса не соответствует действительности; бытие государства не может быть редуцировано к какому-либо субъективному интересу, оно не зависит от конкретной формы правления, основы бытия государства космические, и более того, божественные. Равным образом возвышаются над субъективными интересами и человеческим произволом ценности культуры. В разговорах о «буржуазной» и «пролетарской» культуре русский мыслитель видит отказ от ценностей культуры, потворство звериному началу в человеке. Соответственно, общественная жизнь, где окончательно теряется связь с мировым целым, будет «звериной общественностью». «Победой большевизма в России, — убежден Бердяев, — и создастся звериная жизнь» (Там же, 640).

Чувство глубокого разочарования русского мыслителя в событиях 1917 г. легло в основу его статьи «Была ли в России революция?», опубликованной 19 ноября. На поставленный заглавием статьи вопрос ее автор дает четкий ответ: «*В России никакой революции не было*». Бердяев стремится сорвать с этой «революции» маски, развеять иллюзии, утвердить подлинную перспективу имевших место событий. «Русская революция есть чистейший призрак. <...> Старая власть, старая монархия не была у нас свергнута революцией, она сгнила, разложила и бесславно пала, как падает гнилое яблоко с дерева. Но яд от гниения старой России остался внутри народного организма и продолжает разлагать жизнь русского народа. Вот эти процессы гниения старой России и принимают у нас за “развитие и углубление революции”» (Там же, 650). На смену силам разложения так и не пришли силы созидания, творческие силы. Захват власти большевиками является, согласно Бердяеву, лишь продолжением бесовского маскарада, одной из личин «революции», под которыми все время слышится звериное хрюканье. В торжестве «большевизма» мыслитель не видит чего-либо нового и утверждает, что он господствовал в русской «революции» изначально. «*Большевицкая революция — есть один из моментов разложения и гниения старой России, одна из трансформаций старой русской тьмы*. Во всем этом нет ничего похожего на революцию, на демократию, на социализм, на сколько-нибудь глубокое изменение в обществе и народе. Все это — жуткий и зловещий маскарад. Начала самовластия и деспотизма продолжают свое торжество и чинят оргию» (Там же, 652). «*Вся русская “революция” есть тяжелейший кошмар, приснившийся русскому народу от его бессилия и болезни, есть призрак, созданный расстроеным воображением на-*

*рода слабого и потерявшего духовный центр.* Кошмары и призраки дома умалишенных выпущены на свободу и гуляют по земле русской» (Там же). Они отравляют и мучают русских людей, делают невыносимой их личную жизнь.

Бурные «революционные» процессы, указывает Бердяев, носят поверхностный характер, продолжается «тление ветхих одежд России невозрожденной», больное русское общество по-прежнему страдает от своих наследственных болезней. Русская «революция» ведет лишь к хаотическому крушению, смерти государства, нации, культуры. «Чудовищный нигилизм, торжествующий в этих процессах разложения, есть явление старой России, а не творчество новой России» (Там же, 650). Смысл происходящего, «постыдный и горестный» смысл, мыслитель видит в том, что русский народ не выдержал великого испытания войны. Катастрофа, происходящая с Россией, имеет всемирно-историческое значение. Победа большевиков означает невозможность реализации великой миссии России, отступление славянского мира перед миром германским. Соответственно, приход к власти большевиков — адептов идеологии интернационализма — «лишь момент в процессе победоносной германизации России, окончательный крах русской воли и затмение русского сознания» (Там же, 564). Но ответственность за крушение всемирно-исторической миссии России Бердяев возлагает на русский народ, который «принял германский яд совершенно бессознательно и пассивно, в глубокой темноте, не ведая, что творит», «в темной глубине своей свободной воли загубил себя и свое дело в мире, ... поддался дьявольским соблазнам, ... позволил злым силам изнасиловать себя, поддался обманным обещаниям, лстящим корыстным инстинктам сегодняшнего дня. И Россия выходит из войны обесцеленной, ослабленной, несчастной и зависимой. <...> Россия распалась на атомы и каждый атом прознал себя богом» (Там же, 664, 665).

Таким образом, устремленная в будущее мысль Н. А. Бердяева оказывается несовместимой с динамикой революционных событий в России 1917 г. Если рассматривать Бердяева как представителя русского модерна, то рождение «советской эпохи» следует интерпретировать как социальную деградацию, торжество примитивных и жутких аспектов российской действительности.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бердяев Н. А. (1998) *Духовный кризис интеллигенции*. М.: Канон+.  
Бердяев Н. А. (2007) *Падение священного русского царства: Публицистика 1914–1922*. М.: Астрель.  
Бердяев Н. А. (2004) «Философия неравенства». Бердяев Н. А. *Судьба России*. М.: Эксмо; Харьков: Фолио. С. 477–730.

**СЕРГЕЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ ГАШКОВ / Sergey Gashkov**

Кандидат философских наук, доцент

Балтийский государственный технический университет «Военмех» им.

Д. Ф. Устинова (Санкт-Петербург) / Baltic State Technical University named after

D. Ustinov, "Voenmekh" (Saint Petersburg)

sgachkov@hotmail.com

**герменевтика и когнитология «русской революции»:  
границы «русского модерна»  
сквозь взгляд французов-очевидцев  
октябрьской революции**

**Hermeneutical and cognitive research  
about the "Russian revolution":  
boundaries of the "Russian modern" through the glance  
of french eyewitnesses of the October Revolution**

*Keywords:* The October Revolution, Pierre Pascal, Jacques Sadoul, Boris Souvarine, Victor Serge, hermeneutical and cognitive approach.

*Abstract:* The October Revolution in Russia is one of the most important, influencing and controversial events in the Russian history. It is certain that the Russian Revolution symbolizes some boundaries: between the Tsarist and Soviet Russia, but also between an ideal and its realization. Our main purpose is not only to investigate the phenomena of the "désenchantement" (disappointment) of the French revolutionary intellectuals — eyewitnesses and participants of the Russian Revolution (Victor Serge, Pierre Pascal, Jacques Sadoul, Boris Souvarine), but also to apply some hermeneutical and cognitive methods to their texts. Thanks to the cognitive methods (due partly to linguists G. Lakoff, G. Fauconnier and M. Turner) we discover four mental levels of comprehension: source, target, generic and blended ones. We are interested in the comprehension of the historical reality through the philosophical analysis of texts. The key notions on which we focus our attention are Revolutionary or Socialist Culture, French or Russian Identity, Historical and Political Event, Understanding and Cognitive Metaphor.

*Ключевые слова:* Октябрьская революция, Пьер Паскаль, Жак Садуль, Борис Суварин, Виктор Серж, герменевтический и когнитивный подход.

Октябрьская революция в России, как и любое другое значимое историческое событие, вызывает множество споров, дебатов, совершенно противоречивых оценок. Очевидно, что это событие носит политический характер, оно на долгое время разобщило практически целый мир на два идеологических лагеря, противостояние которых имело весьма ощутимые последствия. Общим местом стало признание волюнтаристского характера революции, рассматриваемой, преимущественно, как действие большевиков, неподготовленность страны к подобным потрясениям,



а также то, что в качестве основной идейной базы революции был выбран марксизм в его ленинском толковании. При этом, нельзя упускать из внимания тот факт, что русская революция нашла достаточно горячий отклик у многих революционеров за рубежом, в частности, во Франции.

Наше исследование не носит ни политологический, ни исторический характер. Тексты французских революционеров — «очевидцев» русской революции достаточно хорошо известны историкам, и мы не можем надеяться внести сюда ничего нового. В то же время, когнитивное значение этих свидетельств не может быть недооценено. Необходимость философского анализа этого феномена, как нам кажется, диктуется его значением в качестве границы ментального пространства русского модерна. И речь не только о «внешних» границах между Россией «старой» и «новой», «европейской» и «азиатской», «царской» и «советской», «феодально-капиталистической» и «социалистической», но и «внутренней» границы «идеальной» и «реальной», «видимой» и «сокрытой», «понятной» и «непонятной». Так, внимательность иностранца, глядящего на процессы «со стороны» может оказаться не менее пронизательной, чем взгляд иного внутреннего наблюдателя.

Для философского понимания проблемы «русской революции» через труды французско-очевидцев мы можем опереться на герменевтические и когнитивные методы. Герменевтика, развиваемая в трудах Хайдеггера, Гадамера и Рикера позволяет нам понимать текстуальное целое, исходя из его интеллектуальных «набросков». Классическая когнитивная теория Дж. Лакоффа, предполагающая существование двух пространств метафоры («цель»-«источник») может быть дополнена введенными Ж. Фоконье и М. Тернером родовым и смешанным пространством. В этом смысле мы можем обнаруживать в текстах французско-очевидцев четыре слоя понимания: источниковый (source), целевой (target), родовой (generic) и смешанный (blended).

В качестве анализируемых текстов мы опираемся на свидетельства Пьера Паскаля (Pascal 1975), Бориса Суварина (Souvarine 2001), Жака Садуля (Sadoul 1919) и Виктора Сержа (Serge 1997), запечатленные ими в литературной форме. Мы можем определить, в частности, что в их текстах происходит из их революционной, марксистской, социалистической культуры, что от культуры французской и католической, что является продуктом «идеальных» ожиданий и что характеризуется как «наследие прошлого», что является, наконец «смешением» и «наложением», воспринимающимся читателем как смена революционного энтузиазма на *désenchantement* (разочарование) (Panné 1993, Gachkov 2017).

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Gachkov S. (2017) *La politique et l'histoire dans la pensée française dans l'après-guerre...* Paris: L'Harmattan.

Panné J.-L. (1993) *Boris Souvarine, le premier désenchanté du communisme*, Paris: Robert Laffont.

Pascal P. (1975) *Mon Journal de Russie, 1916–1918, A la mission militaire française*. L'Âge d'Homme.

Sadoul J. (1919) *Notes sur la Révolution bolchévique (octobre 1917 — janvier 1919)*. Paris: Editions de la Syrène.

Serge V. (1997) *L'An I de la Révolution Russe*, Librairie de travail, Paris.

Souvarine B. (2001) *Cauchemar en URSS*, Paris, Agone.

**СВЕТЛАНА ГЕОРГИЕВНА ГУТОВА / Svetlana Gutova**

Кандидат философских наук, доцент

Нижевартовский государственный университет / Nizhnevartovsk State University

svetguts.07@mail.ru

**НАЦИОНАЛИЗМ И РУССКАЯ ИДЕЯ  
В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ  
КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX ВВ.**

**Nationalism and the russian idea in domestic religious  
philosophy of the late XIX — early XX centuries**

*Keywords:* patriotism, nationalism, national Russian idea, world history, cosmopolitanism, Pan-Slavism, nation.

*Abstract:* The article analyzes the position of the Russian religious philosophers in relation to the essence of such concepts as nationalism and patriotism. The relationship between the Russian idea and the issues of cultural self-determination of Russia is revealed. It emphasizes the relevance of the solution in the modern world of the problems associated with national identity and the formation of a single global space.

*Ключевые слова:* патриотизм, национализм, национальная русская идея, космополитизм, нация.

Размышляя о будущем человечества, классики отечественной религиозной философии пытались увидеть некий всеобщий смысл мировой истории, где есть место каждой национальной культуре, но при этом одновременно будет присутствовать единое культурное пространство, не сводимое только к фактической материальной истории. Такое единство должно включать в себя нравственное и религиозное содержание, следовательно, исторический прогресс с необходимостью должен сопровождаться созданием и распространением всеобщих культурных ценностей. Не случайно на протяжении нескольких десятилетий отечественные мыслители очень остро и настойчиво поднимали целый ряд

вопросов, связанных с такими понятиями, как национализм, русская идея, патриотизм, национальная самоидентификация.

В первую очередь, беспокойство и неподдельную тревогу у русских философов вызывали проблемы сохранения национального культурного наследия, утверждения национальных корней государственности и, как следствие, возможности выбора собственного пути развития, без прямого подражания, заимствования и тем более поглощения чуждой культурой.

Тема национального самоопределения для России всегда была актуальной, но в связи с усиливающимися тенденциями глобализации современная ситуация еще более обнажила и обострила многие проблемы, связанные с сохранением собственного национального культурного наследия. Россия в начале XXI в. встала на путь серьезных преобразований, которые политики формально во всех сферах обозначили как модернизацию. Но не стоит забывать о том, что ускоренная и непродуманная модернизация общества может быть связана с забвением традиций и даже стремлением освободиться от своих национальных культурных корней, что в итоге влечет за собой исчезновение фундаментальных основ жизни целого народа, его силы духа и независимости.

По мнению русских мыслителей, культурная ассимиляция особенно может быть опасна, когда она сопровождается социальным, политическим и экономическим кризисом. Ослабленное общество лишается главной опоры — единого духовного пространства, где нравственные ценности уже не носят всеобщий характер, они неизбежно растворяются в человеческом индивидуализме, основанном на эгоизме и отказе от культурного единения.

Именно в русской философии нашли своё отражение искания не только русской интеллигенции, но и русского народа. Оригинальность такого поиска состояла в его не просто философском теоретизировании, но и глубокой мистической и религиозной форме. Пророческие идеи русских философов еще на рубеже XIX–XX вв. во многом подтвердились, их опасения оказались оправданными, а советы не услышанными. В этот переломный для русской истории период многие выдающиеся отечественные мыслители проявили интерес к национальному вопросу в России. Это представители самых разных школ и направлений, среди которых встречаются и славянофилы, и западники, и евразийцы. П. Чадаев, А. Хомяков, И. Киреевский, В. Соловьев, Н. Бердяев, кн. Трубецкие, К. Леонтьев, И. Ильин, С. Булгаков и другие.

Вопрос о роли и месте России во всемирной истории включает, в первую очередь, вопрос о самобытности и уникальности русской нации. Но для отечественных философов, говорить об особой роли русского народа, значит, замыкаться только на своих собственных внутрен-

них проблемах, оставляя в стороне главный вопрос, который виделся мыслителям как участие русского народа в судьбе всего человечества. Владимир Соловьев утверждал, что у русского народа есть определенная миссия, но выполнить ее он сможет, только сохранив свои русские национальные и культурные особенности (Соловьев 1994, 146). Как и большинство религиозных мыслителей, он считал, что вопрос о нации носит религиозный, а значит и нравственный характер. Продолжая мысль В. Соловьева, И. Ильин усматривает в национальной идее иррациональную основу, глубокое чувство патриотизма, вырастающее на основе любви (Ильин 1993). Это чувство и вера не могут быть обезличенными, они с необходимостью выражают особенность того или иного народа.

В трудах отечественных религиозных мыслителей, народ — это божественное творение и поэтому наделяется не только социальными, но нравственными, жизненными качествами. Истинная национальная идея, по Соловьеву, обладает органической функцией, предустановленной божественным промыслом и является частью вселенской жизни. Сама идея нации хоть и не постижима, но может служить идеалом, моральным образом для нации, который постигается через духовные откровения. Нация, таким образом, в христианских историософских учениях является производной от божественной идеи, что задаёт ей смысл, целостность и нравственную ценность. Но она еще и органическая живая сущность, которая одновременно является сущностью богочеловечества и потому в ней примиряются противоположности телесного и трансцендентного, человеческого и божественного, социального и сакрального.

Для представителей русской религиозной философии, очевидно, что любое противопоставление между национальным и общечеловеческим является глубоко ошибочным. Можно и сегодня согласиться с Булгаковым, что остается надежда на то, что в образованном обществе обязательно должно пробудиться национальное самосознание нашего народа, которое со временем преодолет и крайности космополитизма, и западнические предрассудки, в конечном итоге выстоит и сохранит свои богатые культурные традиции (Булгаков 1993).

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Булгаков С. Н. (1993) *Нация и человечество*. Булгаков С. Н. *Соч. в 2 т.* Т. 2. М.: Наука. С. 435–457.
- Ильин И. А. (1993) «Путь духовного обновления». Ильин И. А. *Собр. соч. в 10 т.* Т. 1. М.: Русская книга.
- Соловьев В. С. (1994) *Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трех разговоров»: Краткая повесть об Антихристе*. СПб.: Худож. Лит.

**СВЕТЛАНА ВЛАДЛЕНОВНА КАРДИНСКАЯ / Svetlana Kardinskaya**

Доктор философских наук

Санкт-Петербургский государственный университет

промышленных технологий и дизайна /

Saint Petersburg State University of Industrial Technologies and Design

kard16@mail.ru

## **ПРОБЛЕМА САМООПРЕДЕЛЕНИЯ ЭТНОСА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**

### **The problem of ethnic self-determination in Russian Philosophy**

*Keywords:* ethnos, Russian philosophy, self-determination of subjectivity.

*Abstract:* In the article is considered the problem of self-determination of Russian ethnos. There were formed such concepts as “Russian national character”, “Russian soul”, “Russian national idea” in the borders of Russian philosophy. These concepts are either absolutized or neutralized in various philosophical systems. This analysis is aimed at identifying ways of self-determination of ethnicity at the point of rethinking of the personality (“I”).

*Ключевые слова:* этнос, русская философия, самоопределение субъективности.

Традиционно закрепленные черты «национального характера», определяющие существование мифа о «русской» идентичности, послужили основанием для формирования «национальной идеи» в пределах русской философской мысли. Так, Н. А. Бердяев подчеркивал «антиномичность» «русской души», предполагающую сочетание противоречивых качеств («тезиса и антитезиса»): дионисизм/аполлонизм, женственное/мужественное, неоформленность/форма и т. д.

Русские философы, размышляющие о «русской идее» (Н. А. Бердяев, И. А. Ильин, В. В. Розанов, В. А. Соловьев, С. Л. Франк), отмечают существование «разрыва» между состояниями «русской души». Этот «разрыв» может быть преодолен двумя способами. Первый способ обнаруживает актуализацию в пространстве «разрыва» третьей «силы», абсолютного субъекта, «запредельного», трансцендентального России, обеспечивающего становление идеи упорядочивания России иноземцами, организации порядка в «русской» стихийной жизни. Актуализация трансцендентального субъекта в «разрыве» между элементами «русской души» определяет подчинение последней «другому», потерю собственной сущности, полное ее опустошение и обесмысливание.

Второй способ преодоления «разрыва» связан с формированием «русской» национальной идеи, определяющей цели России и пути их осуществления. Этот путь предьявления «русской души» предполагает

ет становление национальной идеологии. В качестве носителя идеи рассматривается, как правило, интеллигенция. Однако, по мнению Н. А. Бердяева, для русской интеллигенции характерна не «духовность», а «душевность», то есть идея спасения себя, народа, мира, для которого не является обязательным отвлеченное мышление, восхождение к абсолютному духу, а оказывается достаточным обнаружение «правильной» схемы переустройства мира — «катехизиса». Идеи воспринимаются интеллигенцией как полезные, указывающие на то, каким должно быть существование. Стремление к спасению мира обобщается предписанием «должного» существования, созданием идеологической схемы, организующей действительность. Как правило, основаниями для создания такой схемы служат западные идеи — марксизм, утилитаризм, парламентаризм и т. п. Эти идеи являются лишь «катехизисами», так как истинная идея, по мнению Н. А. Бердяева, может возникнуть только в результате самостоятельного мышления.

С позиции Н. А. Бердяева, преодоление «разрыва» между «дионизизмом» и «аполлонизмом», между противоречивыми состояниями этноса возможно лишь в результате их осмысления. В процессе осмысления и происходит становление национального самосознания. «Разрыв» между аспектами национального бытия манифестирует их «опустошение», лишенность смысла. Осмысление этнического существования происходит посредством постановки вопроса об этничности. Индивид («Я») пребывает в этническом пространстве, идентифицирует себя с определенным этносом, занимает место в этнической реальности. Вопрос о том, что есть этнос, подвергает сомнению определенность этноса. «Я» обнаруживает неопределенность, отсутствие границ, неразличенность «этноса» и «не-этноса». Такое состояние неразличности оказывается выходом на предел этничности. Вопрос предполагает наличие спрашивающего — субъекта — находящегося на пределе этничности. В точке спрашивающего имеет место существование субъекта, являющееся границей этничности и определяющее бытие этноса, и его сущность. Это есть субъективность, чистое мышление, в традициях русской философии обозначаемое как «дух».

Таким образом, этнос формируется в результате самоопределения «духа», обнаруживая личностное основание этничности. Актуализация этнической идентичности осуществляется посредством преодоления неразличного существования «Я» в процессе самоопределения. Следовательно, «душа России», или «национальный характер» выявляются в ситуации самоопределения личности, предполагающего восхождение к сущностному началу человеческого бытия — «всечеловеку». Самоопределение этноса является раскрытием всечеловеческой сущности, духовной целостности.

**АНДРЕЙ ЮРЬЕВИЧ КОРОБОВ-ЛАТЫНЦЕВ / Andrey Korobov-Latyntsev**

Кандидат философских наук, доцент

Донецкое Высшее общевоинское командное училище

(Донецкая народная республика, Украина) / Donetsk Higher Combined Arms

Command School (Donetsk People's Republic, Ukraine)

a.k-l@mail.ru

## **НЕПЕРЕЙДЕННАЯ ГРАНИЦА: ОПЫТ МИРОВОЙ ВОЙНЫ У РУССКИХ ФИЛОСОФОВ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

### **Uncrossed Border: the Experience of the World War in Russian Philosophers and the Modern Times**

*Keywords:* First World war, existential, philosophical experience, history of philosophy, world.

*Abstract:* the article deals with the experience of the First world war among Russian philosophers. For Russian philosophers it was an experience of understanding the world and themselves.

*Ключевые слова:* Первая мировая война, экзистенциал, философский опыт, история философии, мир.

Опыт Первой мировой войны для русских философов стал опытом философским и пограничным. Граница понимания современности для них проходила по линии фронта. О реакции русских философов на событие мировой войны написано множество статей и диссертацией, однако сам опыт войны у русских философов до сих пор так и не от-рефлексирован; современные отечественные философы не делают выводов из этого опыта для себя, рассматривают его как внешние исследователи, как посторонние наблюдатели, что отнюдь не свойственно русской философии.

Первая мировая война в умах и сердцах философов (прежде всего германских и русских) стала войной философской. Философы открыли «второй фронт» на этой войне. При этом многие из них побывали на «первом»: Ф. А. Степун воевал на австрийском фронте; Павел Флоренский побывал на фронте в качестве санитаря; Эрнст и Фридрих Юнгеры др. Однако случаи, чтобы философ непосредственно принимал участие в войне, хотя и характерные, но все-таки редкие. По большей части мыслители отзывались на событие войны в своей философской публицистике. Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, И. А. Ильин, В. В. Розанов, Е. Н. Трубецкой, С. Л. Франк, В. Ф. Эрн и др. русские философы посвятили войне десятки своих статей, позже нередко объединенных в целые сборники. Война для русских философов «великая проявитель-

ница» (Бердяев 2012, 240), «великое воспитание» (Розанов 1915, 192), «большой экзамен» (Эрн 1991, 392) и т. д. С войной связан духовный подъем, духовное возрождение, война должна быть воспринята творчески-духовно, даже «само восприятие войны есть делание, активность духа» (Бердяев 2004, 159).

Война для русских философов — экзистенциал, т. е. не чисто теоретическая тема, которую можно проигнорировать из-за отсутствия к ней интереса, но вещь жизненно важная, пройти мимо которой недопустимо для философа, поскольку она поменяла все в мире. Переживание войны — не только личный нравственно-философский опыт, но и опыт понимания своей современности, граница и водораздел. Перейти этот водораздел — значит пройти экзистенциальный экзамен на профпригодность к философской деятельности.

Эта граница для современных отечественных философов остается не перейденной, что наглядно показала война в Донбассе.

С. С. Неретина в своей статье 2015 года «Агон войны» пишет: «Последние два десятилетия мы живем в состоянии войны, размышлений о войне. Ибо что такое был 2014 год? 100-летие со дня Первой мировой, поменявшей все предыдущие представления о войне, заставившей обратиться сейчас к основаниям того, что такое война, и начало войны на Украине — гражданской ли, гибридной, в любом случае нравственно тяжелой» (Неретина 2015, 32). Неретина обращает внимание на нравственное переживание войны, как это свойственно русским философам конца XIX — первой половины XX вв.

Однако из современных отечественных философов на это событие откликнулись единицы, для подавляющего же большинства война идет в каком-то параллельном, якобы нефилософском, мире, в котором невозможно получить подлинно философский опыт понимания современности. Философская работа заменяется «легитимацией того, что мы уже знаем» (Гиренок 2018, 3), исследованием в области истории философии. Мир для историков философии перестает быть философским, «прекрасным и яростным» (Андрей Платонов), философской теперь является только лишь история философии. Парадокс и ирония состоят в том, что для философов, которые изучаются историками философии, философски наполненным был именно мир / современность, а не только лишь история философии. Потому что они решались на действие в мире. Потому что в философском мире «жизнь организована таким образом, что в ней главным действующим лицом является не просто человек, но человек философствующий» (Варава 2014, 20).

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бердяев Н. А. (2012) *Философия неравенства*. Сост. и отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации.



- Варава В. В. (2014) *Адвокат философии*. М.: Этерма.
- Гиренок Ф. И. (2018) *Удовольствие мыслить иначе*. М.: Проспект.
- Розанов В. В. (1915) *Война 1914 года и русское возрождение*. Петроград.
- Эрн В. Ф. (1991) «Время славянофильствует. Лекция вторая». Эрн В. Ф. *Социология*. М.: Издательство «Правда».
- Неретина С. С. (2015) «Агон войны». *Вех. Философский журнал*. № 18. С. 32–44.

**ЕЛЕНА КОНСТАНТИНОВНА КРАСНУХИНА / Elena Krasnukhina**

Кандидат философских наук, доцент

Санкт-Петербургский государственный университет / St. Petersburg State University  
lenakras@yandex.ru

## **МОДЕРНАЯ И ДОМОДЕРНАЯ ИДЕЯ НАЦИИ<sup>1</sup>**

### **Modern and pre-modern idea of a nation**

*Keywords:* modern, nation, ethnos, people, sovereignty.

*Abstract:* The modern era is shaped by the principles of rationality, emancipation, self-justification, innovation and anti-traditionalism. One of the most important creations of modernity is the political idea of a civil nation. In the Russian philosophy of the Silver Age, we find not a civil-political, but a premodern spiritual-ethnical-cultural definition of a nation that belongs to the context of the “sciences of the spirit” or historiography, and not to the legal philosophy context of a nation understood as a sovereign and solidary citizenship.

*Ключевые слова:* модерн, нация, этнос, народ, суверенитет.

Россия не прошла в своей истории через эксплицитно выраженные эпохи Ренессанса, Просвещения, Реформации, а лишь испытала некоторое их влияние, поэтому можно усомниться и в том, что Серебряный век русской культуры был нашим модерном не в художественном смысле этого термина, а в социально-философском. Философским основанием европейского модерна был принцип субъективности, «когда Гегель характеризует физиономию *нового* времени (или мира модерна), он объясняет “субъективность” через “свободу” и “рефлексию”» (Хабермас 2003, 17). Рационализация века модерна как раз и представляет собой рефлексивность как самоотнесенность, самообоснование, черпание нормативности из самого себя, а не из иных прошлых эпох, т. е. радикальный антитрадиционализм. В оппозиционности к прошлому проявляется та форма свободы разума, которая утверждает его суверенность

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 18-011-00798.

или независимость от образцов прошлого, традиций, верований, авторитетов. Свободный разум становится орудием социальной эмансипации, кантовская критика разума пролонгируется критикой общества секуляризованным разумом. Век модерна — это век универсализации законов разума и исторического развития, генерализации ценностей и гражданских статусов, забвение сингулярного и уникального. Дух модерна — это дух инноваций, ориентация не на вечное или прошлое, а на транзитивное, на устремленность в будущий новый бравый мир. И, может быть, именно в этом революционном моменте наблюдается максимальное родство европейского и русского модерна, главным художественным выражением которого следует считать не биоморфность югендстиля, а искусство авангарда.

Одним из важнейших творений модерна была нация, взятая и как концепт, и как реальность. Этническому и культурному понятию нации или национальности эпоха модерна противопоставляет гражданско-политическую идею нации. Нация-демос, а не нация-этнос, есть проект буржуазный, но не капиталистический или антикапиталистический. Она есть продукт победы Великой французской буржуазной революции, а не российской Великой Октябрьской социалистической. Понятие народа так же полисеманлично, как и понятие нации. Классово понятый народ требует в революции своего освобождения от гнета, а народ демос рождается в революции в качестве суверена, свободным и самовластным. И юридический смысл свободы приоритетен здесь по отношению к экономическому.

Обращаясь к народничеству с критикой, Бердяев писал: «Ваш народ не есть нация. К народу применяете вы категорию количества и категорию социально-классовую. Ваш народ есть лишь масса простонародья, крестьян и рабочих, лишь физически трудящиеся классы. Слишком многие исключены из вашего народа, и интеллигенция, и дворянство, и бюрократия, и купечество, и промышленники» (Бердяев 1991, 83). Согласно Бердяеву, истинно понятый народ, взятый как нация, есть нечто характеризующееся через свой дух. Нация в противоположность простонародью есть понятие универсальное, она представляет собой «великое органическое целое, объемлющее все классы и все поколения», «мистический организм», в который «входят не только человеческие поколения, но также камни церквей, дворцов и усадеб, могильные плиты, старые рукописи и книги» (Бердяев 1991, 83, 84). Дух, конечно, дышит, где хочет, не только в людях, но и в камнях и в книгах, в любых творениях национальной культуры. Однако в русской философии Серебряного века мы с очевидностью обнаруживаем не гражданско-политическое, а домодерное духовно-этнически-культурное определение нации. Если национальность не интерпретируется на французский манер как свободная гражданственность, то нация может состоять и из камней,

а не только людей. Нация исторична по-разному. Как творец культуры и субъект духа она продукт исторического нарратива, кумуляции, традиции. Как новый вид суверенитета она есть некий разрыв истории в фиктеанском коллективном акте самополагания и самоопределения.

Дефиниция «нация есть дух, Божий замысел, который эмпирический народ может осуществить или загубить» (Бердяев 1991, 85), не может дать операционального понятия нации современной российской национальной политике и лечь в основу формирования гражданского общества. Это обстоятельство реанимирует традиционный для России диалог славянофилов и западников, проблематизируя источник — отечественный или европейский — ценностных ориентаций политических стратегий. Определение нации как состоящей, в том числе, и из камней вполне правомерно, но оно уместно в контексте «наук о духе», философии культуры или историософии. В современной политической философии речь идет не о культурной нации, а о нации как суверенном и солидарном согражданстве.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бердяев Н. А. (1991) «Философия неравенства». Бердяев Н. А. *Русское зарубежье: Из истории социальной и правовой мысли*. Л.: Лениздат. С. 7–242.  
Хабермас Ю. (2003) *Философский дискурс о модерне*. М.: Весь мир.

#### **ВИКТОР АЛЕКСАНДРОВИЧ КУПРИЯНОВ / Victor Kupriyanov**

Кандидат философских наук

Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова РАН / St. Petersburg branch of S. I. Vavilov Institute for the History of Science and Technology, Russian Academy of Sciences  
nonignarus-artis@mail.ru

### **РЕЦЕПЦИЯ ИДЕИ ПРЕДСТАВИТЕЛЬНОГО ПРАВЛЕНИЯ В РУССКОМ КОНСЕРВАТИВНОМ ЛИБЕРАЛИЗМЕ КОНЦА XIX в.<sup>1</sup>**

#### **The reception of the idea of the representative government in Russian conservative liberalism of the end of the 19th century**

*Keywords:* Russian liberalism, liberalism, Chicherin, Kareev, Russian revolution.

*Abstract:* The paper is devoted to the analysis of the idea of representative government developed by Russian conservative liberalism of the end of the 19<sup>th</sup> century (A. D. Gra-

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 18-311-00072 «Телеологическое понимание общества и государства в русском либерализме второй половины XIX — начала XX вв.».

dovsky, B. N. Chicherin and N. I. Kareev). The key theoretical suggestion of the papers concerns the fact that Russian liberals adopted corresponding West-European political conception, rooted in classical liberalism by J. Locke, I. Kant, W. Humboldt, J. S. Mill, with regard to problem of reforming of Russian tsarist regime. This transformation was aimed at avoiding of revolutionary perspectives of development of Russian state.

*Ключевые слова:* русский либерализм, либерализм, Чичерин, Кареев, Русская революция.

Во второй половине XVI в. в период идеологического обоснования французской абсолютной монархии известный французский юрист Этьен Паскье (1529–1615) в своих «Исследованиях о Франции» (“Des recherches de la France”), доказывая мысль о том, что каждое решение короля должно проходить публичное подтверждение и, следовательно, согласование с Генеральными штатами, писал о том, что парламент является «главным нервом нашей монархии» и «краеугольным камнем в деле сохранения нашего государства» (Скиннер 2018, 404). В тот же период — эпоху гугенотских войн во Франции — в рамках кальвинистской политической философии была выработана доктрина элективности монархов, которая впоследствии в трансформированном виде была принята классической новоевропейской республиканской теорией. Дж. Локк во втором «Трактате о правлении», хотя и допускает монархию как приемлемую форму правления, тем не менее предполагает, что фундаментальным основанием любого государственного целого является *согласие* его граждан и их доверие на осуществление политики в их интересах, главным из которых является обеспечение безопасности собственности. С этой концепцией Локк связывает и понятие политической власти, которое означает, что «власть проистекает лишь из договора и соглашения и из взаимного согласия тех, кто составляет сообщество» (Локк 1988, 363). Само собой, такая трактовка понятий государства и политической власти предполагает право граждан избирать своих представителей и менять их по своему усмотрению, поскольку наделение властью оказывается в данном случае лишь актом доверия, полноправным источником которого всегда остается сам доверитель (о связи теории общественного договора и избирательного права см: Градовский 2001, 31–41).

Эта теория была затем развита в развернутую либеральную концепцию народного представительства и избирательного права. Главными работами, оказавшими определяющее влияние на современную политическую теорию либерализма, стали работы В. Гумбольдта («О пределах государственной деятельности»), И. Бенгтама («Тактика законодательных собраний») и Дж.С. Милля («Рассуждения о представительном правлении»). Эти работы в XIX в. претерпели множество переизданий и были хорошо известны в России, также как и в целом либеральная европейская философия, представленная именами Дж. Локка, Ш. Мон-

теске, С. Пуфендорфа и др. (Осипов 1996). Философия русского консервативного либерализма испытала влияние этой западно-европейской политической традиции и в трансформированном виде использовала ее аргументацию в широко развернувшихся во второй половине XIX в. дискуссиях о пути преобразований российской государственности. Главным мотивом теоретической разработки либеральной теории народного представительства послужила необходимость предложить некую позитивную программу неревolutionного преобразования России, которая бы обеспечила запрос общества на участие в политической жизни и тем самым купировала бы радикальные движения (прежде всего, социалистические) с их пропагандой фундаментального переустройства русской государственности.

А. Д. Градовский, видный либеральный публицист и правовед эпохи Великих реформ Александра II, еще в своей речи 1873 г. указывал, что главным средством политического воспитания, которое он рассматривал в качестве основного пути предотвращения развития «идеологии разрушения» (социализма и радикального либерализма), является обеспечение участия общества в жизни государства: «Для того, чтобы нация существовала и процветала <...> нужны две вещи — частные труды и публичные учреждения. *Вот современное основание для участия общества в отправлениях государственной жизни.* Последняя уже выработала три формы управления: управление через посредство чисто правительственных установлений, управление через выборные установления, <...> и через вольные союзы частных лиц <...>» (Градовский 2001, 27). Однако главным сочинением этого периода, предлагающим в большей степени историческое обоснование теории народного представительства, стала опубликованная в 1866 г. книга Б. Н. Чичерина «О народном представительстве». Чичерин был резким критиком того, что он называл «оппозиционным либерализмом», который он рассматривал в качестве своего рода детской игры чувств и эмоций. В ответ на разрушительность и бескомпромиссность либеральной оппозиции Чичерин выдвинул программу преобразования России в конституционную монархию, близкую к английской модели государственности. Труд «О народном представительстве» посвящен сравнительно-историческому исследованию представительских учреждений ведущих западноевропейских стран. Чичерин делает вывод о том, что в чистом виде в силу разности истории народное представительство в России невозможно, однако парламент допустим в качестве сдерживающего фактора правления, который бы обеспечивал баланс при принятии важных политических решений и служил институтом согласования государственной политики монарха. Главный же посыл теории Чичерина заключается в отказе от самодержавной государственности и постепенное преобразование России в сторону народной демократии. Введение парламен-

та рассматривается в качестве *conditio sine qua non* на пути построения в России правового государства. В дальнейшем этот подход был принят и Н. И. Кареевым, которые в своих исторических трудах обосновывал необходимость преобразования России в демократически устроенное государство с парламентской формой правления. Этот тип правления русский ученый рассматривал в качестве современного типа европейской государственности, в силу чего движение к нему оказывалось для него главным аспектом модернизации России.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Градовский А. Д. (2001) «О современном направлении государственных наук. Градовский А. Д. *Сочинения*. СПб.: Наука. С. 17–30.

Градовский А. Д. (2001) «Общество и государство (теоретические очерки)». Градовский А. Д. *Сочинения*. СПб.: Наука. С. 31–55.

Локк Дж. (1988) Два трактата о правлении. Локк Дж. *Сочинения*: в 3 т. Т. 3. М.: Мысль. С. 135–405.

Осипов И. Д. (1996) *Философия русского либерализма*. СПб.: Изд-во СПбГУ.

Скиннер К. (2018) *Истоки современной политической мысли*. Т. 2. *Эпоха Реформации*. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС.

#### **ИГОРЬ ВАЛЕНТИНОВИЧ ЛИХОМАНОВ / Igor' Likhomanov**

Кандидат философских наук

Новосибирское высшее военное командное училище / Novosibirsk Higher Military Command School

graingar@yzndex.ru

## **НЕОЕВРАЗИЙСТВО — ИДЕОЛОГИЯ ПРАВОКОНСЕРВАТИВНОЙ РЕАКЦИИ**

### **Neo-urasianism — ideology of right-conservative reaction**

*Keywords:* eurasianism, fascism, totalitarianism, ideology, political regime, civilization.

*Abstract:* The political regime in Russia is looking for a convenient ideological form. One of such convenient ideological forms is neo-Eurasianism. According to one of the definition, Eurasianism is the Union of Orthodoxy and Islam on the basis of opposition to the West. Eurasianism emerged in the 20s of the last century as an ideology of the fascist type. This ideology was revived in Russia in the 90s of the twentieth century after the collapse of the Soviet Union. The ideal of neo-Eurasianism is an authoritarian state based on ideology, on the Church, on the legal system that legitimizes this state and on organized violence. The specificity of neo-conservatism is that this ideology considers Russia as a single and self-sufficient Eurasian civilization based on the cultural synthesis of Muslims and Orthodox Christians.

*Ключевые слова:* евразийство, фашизм, тоталитаризм, идеология, политический режим, цивилизация.

Политический режим, который реально сложился в нашей стране к началу 2010-х гг. в лице ряда представителей государственной элиты уже давно и упорно ищет новую идеологическую форму для себя. В настоящее время ближе всего к потребностям сложившегося политического режима подходит идеология неоевразийства. Фактически, не декларируя это официально, политический режим современной России уже частично опирается на эту идеологию (особенно, в реализации внешней политики государства). Почему частично? Потому что, исходя из тактических соображений, он оставляет пространство для маневра. Для одних надобностей используется неоевразийский комплекс идей, для других надобностей — по-прежнему, либерально-демократический. Сам же по себе режим индифферентен к любой идеологии, так как озабочен, прежде всего, выживанием.

Что же такое неоевразийство или, беря шире, евразийство? Есть чеканная формула, которая принадлежит бывшему боевику и активисту неоевразийского движения Хож-Ахмет Нухаеву: «Евразийство означает союз между православием и исламом на почве противостояния Западу» (Кловвер 2017, 376). На мой взгляд, эта формула схватывает самую суть правоконсервативной неоевразийской идеологии. Есть, впрочем, и другое определение, данное французской исследовательницей Ларюэль Марлен: «Евразийство стремится узаконить империю, ее масштабы ... разработать политическую идеологию, близкую к тоталитарной» (Марлен 2004, 8). Марлен считает евразийство и неоевразийство идеологией *русского* имперства, главная политическая цель которой — сохранение или восстановление политического единства территории, примерно охватывающей территорию бывшего СССР.

Евразийство как идеология и политическое движение возникло в 20-е гг. прошлого века и являлось формой *политического реваншизма*, рожденного крахом белого движения в годы Гражданской войны. Евразийство относилось к идеологиям *фашистского* типа, характерным для некоторых европейских стран в период между двумя мировыми войнами. Но движение не получило развития ввиду того, что было оторвано от российской «почвы» и к концу 1930-х гг. «задохнулось» в эмигрантской среде. Никто не мог тогда и предположить, что эта маргинальная идеология когда-нибудь возродится в России. Тем не менее, это чудо произошло в 1990-е гг. Евразийство не только возродилось, но стало одним из наиболее распространённых правоконсервативных идеологических течений, достигших пика своего влияния на государственную власть в период 2008–2017 гг.

Для этого имелись объективные причины. Россия в 1990-е гг. напоминала Германию после Первой мировой войны. Развал СССР и на-

чавшийся развал России нанесли мощный удар по национальному самосознанию. Что бы ни говорили политики, все это выглядело как страшное поражение в «холодной войне». Россия как будто вернулась в XVI в., съезжившись до размеров Московского царства Ивана Грозного. Либеральные экономические реформы привели к массовому обнищанию и маргинализации десятков миллионов граждан. На этой почве развились массовые фобии: страх перед окончательным развалом и гибелью государства; страх перед врагами, которые нас окружают, якобы, со всех сторон; ненависть к либералам и либерал-демократам, которые «развалили страну» и ввергли народ в нищету; ненависть к нуворишам, разбогатевшим на эксплуатации природных ресурсов.

На базе этих массовых фобий вызревали настроения и ожидания, которые предопределили возрождение ультраправых и правых идеологий. В первую очередь, я говорю о политическом реваншизме, т. е. о стремлении «встать с колен», вернуть, хотя бы частично, утраченные территории, возродить былое геополитическое могущество. С другой стороны, мы видели рост патерналистских и этатистских настроений в обществе — ожидания «сильной руки», которая «наведет порядок» и восстановит социальную справедливость. Массовые фобии привели к росту числа верующих (православных и мусульман). Сложив все это вместе — реваншизм, этатизм, союз церкви и государства — мы получаем правоконсервативную идеологию неоевразийства.

Союз церкви и государства мог возникнуть только на основе *правого консенсуса*, т. е. на основе ценностей традиционного (домодерного) общества. Для того, чтобы поддерживать такой союз и такие ценности, государство должно обладать правом и силой принуждения, которые далеко выходят за рамки либерально-демократической модели государственного устройства. Неоевразийский идеал — это авторитарное государство, опирающееся на государственную идеологию, на церковь, на правовую систему, которая легитимирует это государство и на силу принуждения. Но это уже не авторитаризм, а скорее тоталитаризм фашистского типа, хотя и впитавший в себя философские и культурные тенденции постмодерна. Специфика евразийской идеологии, выгодно отличающей ее от иных правоконсервативных и ультраправых идеологий в том, что она дает ответ на главный вопрос: почему разные народы, с разной культурой и религией, могут и должны жить в одном государстве? Ответ простой: потому что нет разных народов, а есть единая, уникальная и самодостаточная *евразийская цивилизация*, основанная на этнокультурном синтезе и религиозном союзе мусульман и православных.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Кловвер Ч. (2017) *Черный ветер, белый снег. Новый расцвет национальной идеи*. Пер. с англ. Л. Сумм. М.: Фантом Пресс.



Марлен Л. (2004) *Идеология русского евразийства, или Мысли о величии империи*. Пер. с фр. Т. Н. Григорьевой. М.: Наталис.

**ВЛАДИМИР НИКОЛАЕВИЧ ЛУКИН / Lukin Vladimir**

Доктор политических наук, профессор

Санкт-Петербургский университет государственной противопожарной службы  
МЧС России / St. Petersburg University of the State Fire Service of EMERCOM of Russia

Ассоциированный научный сотрудник

Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского  
социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург) /

Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology,  
Russian Academy of Sciences (St. Petersburg)

lvn5555@mail.ru

**«МИРОВАЯ ВОЙНА»  
В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ СТРАТЕГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ**

**“World War” in the Context of Modern Strategic Culture**

*Keywords:* global security, hybrid war, pre-emptive, just war, strategic culture, violent and non-violent methods, strategy, values, identity, re-identification.

*Abstract:* The article presents a political analysis of the current state of global security, the use of strategic culture as a tool to ensure the national interests of leading political actors, threats and risks of new forms of world war.

*Ключевые слова:* глобальная безопасность, гибридная война, преемтивная, справедливая война, стратегическая культура, насильственные и ненасильственные методы, стратегия, ценности, идентичность, переидентификация.

Проблемы войны и мира были актуальны во все времена. Современное состояние миропорядка характеризуется тем, что даже при наличии Организации Объединенных Наций, международных договоренностей войны не прекращаются, нарушаются договоры по глобальной безопасности, совершенствуются методы ведения войны, допускается использование ядерного оружия малой мощности и этому обучаются военнослужащие армий неядерных стран. Ядерной доктриной США 2018 года среди «важнейших» функций ядерных сил обозначены: предотвращение нападения с применением и без применения ядерного оружия; гарантия безопасности союзников и партнеров; достижение целей государственной политики США в случае невозможности сдерживания; и способность реагировать на непредвиденные ситуации в будущем (Обзор 2018).

Две последние дают основания полагать о готовности США применить ядерное оружие в иных, чем сдерживание, целях.

По данным ООН за 1946–2006 годы произошло более 50 войн; в ходе различных конфликтов с применением оружия только в 1990-е годы и только детей погибло два миллиона, а шесть миллионов получили тяжелые ранения. Из-за военных конфликтов более 65 миллионов человек были вынуждены покинуть свои дома (Послание 2017). При этом, бюджет операций по поддержанию мира на 2016–2017 годы составлял около восьми миллиардов долларов США (ООН 2019).

Изучая возможности по преодолению войн, Гуго Гроций еще в первой четверти XVII века предпринял попытку обосновать идею единого международного правопорядка, основанного на рационально-правовых принципах равенства, сотрудничества и взаимности в отношениях между всеми людьми, народами и государствами. Вместе с тем, основоположник международного права считал, что война не противоречит естественному праву и, анализируя насильственные и ненасильственные методы разрешения международных противоречий, обозначил факторы, способствующие установлению мира.

Г. Гроций утверждал, что совесть, согласное суждение честных людей и благоволение Бога способствуют использованию ненасильственных методов разрешения конфликтов. Насильственные же методы он относил не к праву, а к тому, что должно способствовать реализации идеи справедливости в политической практике. Такой подход был положен Гроцием в основу разделения войн на справедливые и несправедливые (Гроций 1994).

По мнению ряда зарубежных аналитиков, стратегическая культура в теории международных отношений в настоящее время предстает одним из важнейших понятий, в котором в противовес реализму основное внимание уделяется влиянию внутренних факторов на внешнюю политику, таких как исторический опыт, национальная идентичность, нравственность и восприятие дипломатии политическими элитами. Благодаря этому концепция стратегической культуры позволяет найти ответ на многие вопросы, на которые исследователи не в состоянии ответить, основываясь исключительно на теории политического реализма. К таким проблемам относятся: восприятие правительствами различных государств угроз национальной безопасности, национальный способ ведения войны, социально приемлемый уровень жертв, отношение вооруженных сил к использованию новых технологий или доверие к союзникам (Wójciewicz 2018, 103).

Концепция стратегической культуры является аналитическим инструментом, с помощью которого возможно выявить закономерности, лежащие в основе международных кризисов, а также мотивы действий государств. Нередко они связаны с исторически сохраняющейся тенденцией государств придерживаться политики сохранения традиционных сфер влияния. Стратегическая культура может оставаться стабильным

фактором, оказывающим влияние на стратегическое миропонимание государств на десятилетия. Стратегическая культура — это, по сути, попытка интегрировать культурные стереотипы и кумулятивную историческую память в рамках анализа политики обеспечения безопасности государств и международных отношений (Nayef Al-Rodhan).

В XXI веке этим инструментом стали активно пользоваться с целью интегрирования культурных стереотипов в «кумулятивную историческую память» народов других стран. Это позволило, используя ненасильственные методы борьбы, менять неудобные политические режимы в странах, ограничивать или вовсе лишать субъектности до этого суверенные государства. Примером могут служить страны Восточной Европы, Украина (Лукин, Мусиенко 2014, 68–77; Мусиенко 2014, 331–334).

М. Стефан (Stephan M. J.) и Э. Ченоуэт (Chenoweth E.) проанализировали данные с 1900 по 2006 годы о 323 внутривнутриполитических кампаниях в разных странах мира. Кампания считалась успешной, если в ней регулярно участвовало не менее одной тысячи человек и цель была достигнута в течение одного года.

Очевидно, что в большинстве случаев эти кампании или организуются, или поддерживаются извне (СССР, социалистический лагерь в целом, Венесуэла), поскольку приводят к победе демократии в англосаксонском понимании.

Исследователи пришли к выводу, что ненасильственные кампании имели 53 процента успеха и до 20 процентов неудачи. Насильственные кампании были успешными только в 23 процентах случаев, неудачи — в 60 процентах; частичные успехи ненасильственные кампании достигали в 20 процентах, насильственные кампании — примерно в 10 процентах случаев.

Это объясняется рядом обстоятельств: большим числом участников ненасильственных кампаний; опасные последствия для правительств в случае применения насильственных действий; проблема заставить стрелять полицию или армию по безоружным гражданским лицам; потеря в таком случае легитимности (Stephan, Chenoweth 2012).

По утверждению А. Стинчкомба (Stinchcombe A.), власть легитимна лишь в той мере, в которой она на основе сформулированных ею норм и правил легитимации может при необходимости апеллировать к имеющимся дополнительным центрам силы, способным оказать реальную поддержку (Stinchcombe 1987, 162).

Типология легитимности по Веберу, по мнению некоторых российских ученых, не соответствует современным исследовательским задачам. Так, Н. С. Розов представляет более современной типологию легитимности (Розов 2014, 26).

Д. Шарп (G. Sharp) в конструкции стратегической культуры и в рамках теории политической власти обосновал 198 методов ненасильствен-

ных действий, в том числе против власти, использующей жесткое насилие (Sharp 2005; Шарп 2006).

В сфере противодействия войне формируется космополитический подход в теории и практике безопасности, включающий в числе новых проблем глобальной безопасности идентичность, пол, гуманизм (Burke 2014). А это — предметные составляющие стратегической культуры.

Ключевые положения теории справедливых войн экстраполируются на военные действия в отношении негосударственных акторов, например, террористов (Dolnik 2013). Но и здесь ситуация на глобальном уровне, как показывает пример Сирийской Арабской Республики, остается противоречивой. Западная коалиция государств находясь в нарушении международного права на территории суверенного государства, не столько воюет с террористическими группировками, сколько противодействует законному правительству Б. Асада.

В 2016 году на саммите НАТО и их союзников в Варшаве было принято Заявление о принятых и принимаемых мерах по преодолению вызовов гибридной войны, сочетающей гражданские, военные, военизированные меры, весь комплекс сил и средств, в том числе и в киберпространстве (Заявление 2016, п. 72).

Граница с Российской Федерацией определена как «передовой район» возможных боевых действий. «Борьба за мир» (надо понимать как борьбу против войны) западными странами реализуется в рамках утвержденного в 2014 году на саммите НАТО (Уэльс) Плана действий по обеспечению готовности. Он в частности включает в себя: усиление группировки Сил реагирования НАТО (NRF), в составе сухопутного элемента численностью в дивизию, военно-воздушный, военно-морской компоненты, компонент сил специальных операций; формирование новой Объединенной оперативной группы повышенной готовности (VJTF), способной приступить к развертыванию в течение двух-трех дней; создание восьми многонациональных подразделений у границ с Россией; согласование развития инфраструктуры и повышенной гибкости при быстрых перебросках (перевозках) сил по территории государств к нашим границам; создание Штаба многонационального корпуса «Северо-Восток» (Польша) и Штаба многонациональной дивизии «Юго-Восток» в Румынии; наращивание темпов боевой подготовки в ходе учений (хотя в 2015 году их уже провели 300 (!); согласование совместной стратегии борьбы с методами гибридной войны в целях обеспечения способности к реагированию, как в военном, так и в политическом плане.

К 2019 году это уже все выполнено с обоснованием необходимости защиты американско-европейских ценностей от «российской агрессии» и использованием всего инструментария западной стратегической культуры.

По мнению ряда отечественных ученых, в XXI век США вошли с целью реализации внешнеполитического курса в рамках преземптивной войны, суть которой в смене политического режима, который не устраивает США; затем строительство «новой нации» и восстановление страны. В этих целях используются все средства американской стратегической культуры для переидентификации национальной идентичности (Ивашов 2015, 743–744). Результаты такой войны закрепляются навсегда (Комлева 2012, 20).

Таким образом, тема войны и мира актуализирована действиями последних лет США и его союзниками, допускающими и оправдывающими нарушения норм международного права защитой своих ценностей и интересов.

Мировая война, осуществляемая в контексте современной стратегической культуры представляет собой переидентификацию или перевоспитание национальных идентичностей в интересах победителя.

Переход к разновидностям современных войн имеет две основные тенденции: разворачивание классических военных локальных действий на региональном уровне и активизацию давления на культурно-цивилизационную сущность того или иного народа с использованием ненасильственных методов.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Гроций Г. (1994) *О праве войны и мира*. М.: Ладомир.
- Заявление (2016) *Заявление по итогам встречи на высшем уровне в Варшаве, обнародовано главами государств и правительствами в заседании Североатлантического совета в Варшаве 8–9 июля 2016*. [Сайт НАТО] URL: [https://www.nato.int/cps/ru/natohq/official\\_texts\\_133169.htm?selectedLocale=ru](https://www.nato.int/cps/ru/natohq/official_texts_133169.htm?selectedLocale=ru) (дата обращения: 02.06.2019).
- Ивашов Л. Г. (2015) *Геополитика Русской цивилизации*. Отв. ред. О. А. Платонов М.: Институт русской цивилизации.
- Лукин В. Н., Мусяченко Т. В. (2014) «Украина: из кризиса или к коллапсу идентичности». *Постояннодействующий круглый стол: История России и стран СНГ в научной литературе и СМИ: факты, события, интерпретации. Материалы III круглого стола: «Украинский кризис и пути его преодоления»*. Иванов К. Е. (отв. ред.) [и др.] СПб.: СПбГЭУ. С. 68–77.
- Мусяченко Т. В. (2014) «Украина: проблемы идентичности». *Право, держава та громадянське суспільство в умовах системних реформ на шляху до євроінтеграції: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції, м. Дніпропетровськ, 21–22 листопада 2014 р.* Дніпропетровськ: Дніпропетровський гуманітарний університет. С. 331–334.
- Обзор (2018) *Обзор ядерной политики. Февраль 2018 г.* [Сайт Министерства обороны США] URL: <https://media.defense.gov/2018/Feb/02/2001872876/-1/-1/1/executive-summary-translation-russian.pdf> (дата обращения: 03.06.2019)
- ООН (2019) *ООН на страже мира и безопасности во всем мире* [Сайт ООН] — URL: <https://www.un.org/ru/aboutun/booklet/peace.shtml> (дата обращения: 29.06.2019).

Послание (2017) *Послание по случаю всемирного дня гуманитарной помощи* [Сайт ООН] URL: <https://unrcca.unmissions.org/ru/послание> (дата обращения: 30.06.2019).

Розов Н. С. (2014) «Может ли революция быть легитимной?». *Вестн. Ново-сиб. гос. ун-та. Серия: Философия*. 2014. Т. 12. Вып. 3. С. 25–31.

Россия в XXI веке (2012) *Россия в XXI веке*. Материалы годового собрания Академии геополитических проблем. М. 2012. С. 17–29.

Шарп Д. (2005) *От диктатуры к демократии: Стратегия и тактика освобождения*. Пер. с англ. Н. Козловской М.: Новое издательство.

Burke A. (2014) *Ethics and Global Security: A Cosmopolitan Approach* / Anthony Burke, Katrina Lee-Koo, Matt McDonald. Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge.

Dolnik A. (ed.) (2013) *Conducting terrorism field research: a guide*. Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge.

Nayef Al-Rodhan. «Strategic Culture and Pragmatic National Interest». *Global Policy Journal*. 22 July 2015. <https://www.globalpolicyjournal.com/blog/22/07/2015/strategic-culture-and-pragmatic-national-interest> (дата обращения: 19.06.2019).

Sharp G. (2005) *Waging Nonviolent Struggle: 20th Century Practice and 21st Century Potential*. Porter Sargent Publishers.

Stephan M. J., Chenoweth E. (2012) *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*. New York: Columbia University Press.

Stinchcombe A. (1987) *Constructing Social Theories*. The University of Chicago Press. Chicago and London.

Wójtowicz T. (2018) «A comparison of the strategic culture of the United States and the People's Republic of China». *Polityka i Społeczeństwo*. № 1(16). P. 103–116.

#### **ОКСАНА ВИКТОРОВНА МАРКИНА / Oxana Markina**

Кандидат исторических наук, доцент

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Владимир) / Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Vladimir, Russia)  
irishoxana@rambler.ru

### **ГОСУДАРСТВЕННОЕ МОДЕЛИРОВАНИЕ В СТИЛЕ МОДЕРН: НАРОДНИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОГО УСТРОЙСТВА РОССИИ**

#### **State designing in the modern style: The populist ideal of social and political structure of Russia**

*Keywords:* modern, *narodnichestvo*, state democracy, social structure.

*Abstract:* The article is devoted to analysis of the ideas of socialist state construction in the context of principles of modernism.

*Ключевые слова:* модерн, народничество, государство, народовластие, общественное устройство.

Эпоха Модерна зародилась в недрах общества, претерпевающего значительные изменения. Технический прогресс вывел человечество на новую стадию развития, в которой могли оказаться не нужны старые ценности и традиции: искусство в своей созерцательной ипостаси; религия, как способ отрешиться от насущных проблем во имя грядущего вечного блаженства; история, сохраняющая архаичные модели поведения. Все это нашло отклик в различных сферах жизни общества, и общественно-политическая мысль не могла остаться в стороне. Художники и философы создавали культурные идентичности, призванные заменить устаревшие образцы и проектировали не только здания материальные, но и пространства для новых общественных отношений.

В России время формирования национальных концепций в стиле модерн совпало с эпохой «Великих реформ», которая, с одной стороны, принесла желанные изменения, но с другой, не удовлетворила все ожидания и потребности. Они копились столетиями и успели за это время переплестись в тугую клубок противоречий. Стали возникать и разрабатываться идеи о том, что само общественное устройство должно быть коренным образом изменено, при этом в фундамент изменений предлагалось заложить не умозрительные логические конструкции, а самую сущность духовного стержня русского народа.

Долгое время эти теории трактовались исключительно в русле классовой борьбы, которая с подачи апологетов марксизма считалась единственным двигателем прогресса. Тем самым, партия большевиков, захватившая власть в 1917 г., обеспечивала себе легитимность, основанную на тезисе о многовековой борьбе русского народа против существующего правящего режима, который, по их мнению, прогнил основательно, поэтому нуждался в полном уничтожении.

Принимая во внимание тот факт, что руководители различных течений идеологии народничества не относились к крестьянскому сословию, от лица которого они перекраивали политическую архитектуру России, а также их ориентированность на философские, этические и эстетические конструкции, мы предлагаем проанализировать их идеи как часть эпохи Модерна, которая требовала от творца сочетать утилитарные и художественные принципы для достижения гармоничного единства человека Нового времени и тех условий, в которых он может максимально раскрыть свой потенциал.

Само государство представляется народникам в виде здания, которое построено изначально неверно. П. Л. Лавров писал о договоре,

заключенном определенным кругом лиц, согласно которому установлены различные правила и ограничения: «Но договор заключают в действительности одни лица, а фикция его распространяется и на других. Заключение договора одним лицом от имени других, вовсе не имеющих понятия о заключаемом договоре, но тем не менее обязанных исполнять его, нарушает самые элементарные требования справедливости, следовательно, противоречит понятию о прогрессе» (Лавров 1965, 193)

По мнению М. А. Бакунина, всякая государственная власть стоит вне народа, над ним, и стремится подчинить его своим порядкам: «Государство именно и значит насилие» (Бакунин 1989, 314). Он характеризует славян, как далекий от завоевательных амбиций союз племен, которые строили свои отношения на принципах выборных начал и народовластия, обеспеченного совместным владением и использованием земель. Испытывая постоянную угрозу со стороны степных кочевников, они объединялись во временный оборонительный союз, который не имел постоянной основы в виде управленческого аппарата, и, следовательно, не нуждался в финансовом обеспечении.

Но со времен основания Московского царства ситуация переменялась, земля попала в собственность лиц, составивших привилегированное сословие, а значит далеких от труда на этой земле, а крестьяне оказались в их подчинении, платя налоги и пополняя армию, которая была необходима для защиты разросшегося бюрократического аппарата: «Русское государство по преимуществу и, можно сказать, исключительно — военное государство. В нем все подчинено единому интересу могущества всенасилующей власти <...>. В России все поглощается государством, которое, в свою очередь, становится кормильцем огромного государственного класса — военного, гражданского и духовного. Казенное повсеместное воровство, казнокрадство и народообирание есть самое верное выражение русской государственной цивилизации» (Бакунин 1989, 396).

В этих ярких образах чувствуется протест против архаичных форм общественных отношений, против потерявших актуальность признаков роскоши и раболепия, против отсутствия сбалансированности и гармонии в связке власть — подчиненные. Здесь мы наблюдаем тот самый поиск динамичных форм, пластики и функционализма, которые характеризуют эпоху Модерн. В этих словах эмоции художника, а не расчет революционера.

Отрицающие прежние государственные формы, народники в полном согласии с принципами Модерна предлагают новые. Их государство «с одной стороны, борется и уничтожает консервативные и реакционные элементы общества, упраздняет все те учреждения, которые препят-



ствуют установлению равенства и братства, с другой — вводит в жизнь учреждения, благоприятствующие их развитию» (Ткачев 1976, 96). В качестве образца новых общественных отношений предлагается крестьянская коммуна, в которой общий труд на общей земле осуществляется экспропрированными у частника орудиями труда. Общественные учреждения устраняют необходимость товарно-денежных отношений, создавая атмосферу равенства и взаимопомощи.

В то же время интеллектуальный поиск уводит архитекторов нового государственного здания в мир фантазий, не имеющих ничего общего с натурой человека. Их проекты воспитания человека в духе братской любви, устраняющей физическое, духовное и нравственное неравенство, отказ от любых форм контроля, включая брачно-семейные отношения, постулат о решении властных проблем за счет установления многовластия равного безвластию, — все это свидетельствует об отрыве от реальной действительности, переходе к творчеству ради творчества, к искусству ради внешней красоты и стройности логических конструкций.

Еще одним доказательством поэтичности идей народников в области государственного строительства является их неприятие законов, как принципов существования людей в рамках социума. П. Л. Лавров предлагал заменить государственную правовую систему основами социалистической нравственности, которая сама формирует в сознании человека правильные модели поведения: «Позорно праздное наслаждение. Преступно пользование социальными благами без соответствующего труда на пользу и на развитие общества. Преступно получение от общества хотя бы немногим более того, что ты заслужил твоим трудом на пользу его» (Лавров 1965, 191).

Тесную связь народнических идей с миром искусства отмечал даже В. И. Ленин, цитируя слова К. Каутского о эпохе, когда «каждый социалист был поэтом и каждый поэт — социалистом» (Ленин 1967, 271). Не буквальная суть, но творческий порыв и поиск оптимальных форм общественного устройства представляют собой основную ценность философских идей эпохи Модернизма.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бакунин М. А. (1989) *Философия социология политика*. М.: Правда.
- Лавров П. Л. (1965) *Философия и социология. Избранные произведения: в 2 т.* М.: Мысль. Т. 2.
- Ленин В. И. (1967) «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?». Ленин В. И. *Полн. собр. соч.* Изд. 5-е. М.: Издательство политической литературы. Т. 1. 662 с.
- Ткачев П. Н. (1976) *Сочинения: в 2 т.* М.: Мысль. Т. 2.

**ОЛЬГА ДМИТРИЕВНА МАСЛОБОВА / Olga Masloboeva**

Кандидат философских наук, доцент

Санкт-Петербургский государственный экономический университет /

St. Petersburg State Economy University

masloboeva.o@inbox.ru

## **ПРОЕКТИВНЫЙ РАСЦВЕТ НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ НА РУБЕЖЕ XIX–XX вв.**

### **Projective flourishing of national self-consciousness at the turn of XIX–XX centuries**

*Keywords:* projective creativity, Russian cosmism, organically cosmic worldview, moral self-consciousness and freedom.

*Abstract:* The fundamental basis of both Western European and Russian modernism is the industrialization of social practice. The direct inspiration of the modernists drew from the philosophical reflection of their era. For Russian modernism such a source is the projective creativity of Russian cosmism, which is based on the reflection of an organically cosmic world view and is aimed at creatively resolving an apocalyptic alternative between the self-destruction of humanity or its self-regeneration at the level of moral self-consciousness and freedom.

*Ключевые слова:* проективное творчество, русский космизм, органически космическое мировоззрение, нравственное самосознание и свобода.

Если исходить из понимания модерна и модернизма как принципиально нового, революционно творческого восприятия мира, фундаментально обусловленного достижениями конкретно научного познания XIX в., но при этом ярко себя выражающего с начала XX в. нетрадиционным языком искусства в разнообразных его формах, то это позволяет постичь всю глубину и историческую значимость русского модерна, сформировавшегося в соборном творчестве деятелей отечественной культуры рубежа XIX–XX вв. Как представляется, историческая молодость русской культуры по сравнению с дряхлыми Западом и Востоком придавала особую творческую энергетику проявлениям русского модерна не только в искусстве, но и в философской рефлексии модернистского творения будущего, что обостряло историческую потребность в развитии национального самосознания. Философская рефлексия в динамичных процессах модернизации культуры выступала связующим звеном между рационально-теоретическим проникновением в новые измерения мироздания и иррационально-творческим практическим воплощением дерзновенных целей человека, осознающего качественно иные горизонты смысла своей жизнедеятельности.

Признанный основоположник русского космизма — Н. Ф. Федоров, владеющий горизонтом науки конца XIX в. и постигший тайну синер-

гии рационального и иррационального видения мира, в преддверии модерна раскрывает сущность проективной активности человека, которая в принципе свойственна его природе, но актуализируется по мере нарастающего проявления последствий промышленного переворота рубежа XVIII–XIX вв. Н. Ф. Федоров снимает исходный кантовский дуализм, в котором выражалась прогностическая аналитика изменения места человека в связи с грядущей индустриализацией, закладывающей в культуре XIX в. своего рода «бомбу, замедленного действия», взорвавшуюся в модерне конца XIX — первой половины XX вв. Снятие кантовского переворота в философии и культуре в целом новым протомодернистским переворотом выражается Н. Ф. Федоровым следующим образом: «“Критика” не замечает, что *общее свойство всех категорий знания есть смертность, а общее свойство всех категорий действия — бессмертие* (или путь к нему). Вот почему разум получает значение не субъективное и не объективное, а *проективное*; и в этой своей проективной способности объединяются теоретический разум и практический» (Федоров 1982, 544). Постижение проективной природы человеческого разума позволяет Федорову разработать философско-антропологический проект разрешения апокалиптической альтернативы, приобретающей конкретные очертания в силу освоения человеком атомной энергии и конструктивистской глобализации его деятельности, что вполне осознавалось представителями русского модерна: «Только в тот момент, — пишет А. Белый, — когда мы выдвинем вопрос о жизни и смерти человечества... мы приблизимся к тому, что движет новым искусством... Людям срединных переживаний такое отношение к действительности кажется нереальным; они не ощущают, что вопрос о том, быть или не быть человечеству, реален» (Белый 1911, 242–243).

Подтверждением того, что проект Федорова был выражением национального самосознания, служит солидарность с его содержанием, выраженная Ф. М. Достоевским (Федоров 2004, 95) — этим «подлинным русским» (Шпенглер 2009, 255) и властителем дум многих деятелей русского модерна. Известно также, что русские символисты заново открывали и переосмысливали творчество Ф. Тютчева, сыгравшего роль «музы русского космизма» (см.: Франк 1996; Соловьев 1994) и тем самым повлиявшего на проективное творчество как представителей религиозно-философской, так и научной ветви космизма.

Философско-антропологический проект русского космизма, будучи заложен Н. Ф. Федоровым как «Супраморализм» «Общего дела», вариативен и представлен в концепции Всеединства-Богочеловечества В. С. Соловьева, которая в первой половине XX в. будет далее разрабатываться Н. А. Бердяевым, Н. О. Лосским, С. Л. Франком; а также в проектах космоизации хозяйственной деятельности С. Н. Булгакова и трансформации биосферы в ноосферу В. И. Вернадского. Инвариан-

том этой проектики выступает рефлексия органически космического мировоззрения с центральным концептом «правда жизни» и разработ-ка на этой основе алгоритма созидательного разрешения альтернативы между самоуничтожением человечества или его самовозрождением на уровне нравственного самосознания и свободы: «Мы переживаем критическое, роковое время: нам надо решать вопрос о свободе!» (Федоров 1995, 78). Как представляется, в философско-проективном творчестве космистов заключается импульс расцвета искусства русского модерна.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Белый А. (1911) *Арабески*. М.  
Н. Ф. Федоров: *pro et contra*: в 2 кн. (2004) Книга первая. СПб.: РХГИ.  
Соловьев В. С. (1994) «Поэзия Ф. И. Тютчева». Соловьев В. С. *Чтения о Богочеловечестве. Статьи. Из «Трех разговоров»*. *Краткая повесть об Антихристе*. СПб.: Худож. Лит. С. 357–374.  
Федоров Н. Ф. (1982) *Сочинения*. М.: Мысль.  
Федоров Н. Ф. (1995) *Соч. в 4 т. Т. 2*. М.  
Франк С. Л. (1996) «Космическое чувство в поэзии Тютчева».  
Франк С. Л. *Русское мировоззрение*. СПб.: Наука. С. 312–340.  
Шпенглер О. (2009) *Закат Западного мира: Очерки морфологии мировой истории: в 2 т. Пер. с нем. И. И. Маханькова*. М.: Академический Проект. Т. 2.

#### **ТАМАРА ВИКТОРОВНА МУСИЕНКО / Tamara Musienko**

Доктор политических наук, кандидат исторических наук, доцент  
Санкт-Петербургский университет государственной  
противопожарной службы МЧС России /  
St. Petersburg University of the State Fire Service of EMERCOM of Russia  
Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского  
социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург) /  
Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology,  
Russian Academy of Sciences (St. Petersburg)  
tvm77777@mail.ru

#### **СТРАТЕГИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА: СООТНОШЕНИЕ ТРАДИЦИЙ И «НОВОГО» В МЫШЛЕНИИ**

#### **Strategic culture: The relationship between tradition and “new” thinking**

*Keywords:* strategic culture; political thinking; political culture; strategy; values; identity; civil-democratic course, Serbia.

*Abstract:* The article presents an express-analysis of the classical understanding of strategic culture and new approaches to understanding its role in the formation of political thinking.

*Ключевые слова:* стратегическая культура; политическое мышление; политическая культура; стратегия; ценности; идентичность; гражданско-демократическое течение, Сербия

Стратегическая культура исследуется с позиции ее значения и влияния на геополитические процессы на глобальном, региональном и национальном уровнях. Резкое обострение вызовов, угроз и рисков безопасности на всех этих уровнях актуализирует проблему соотношения традиций и «нового» в современном политическом мышлении. Традиционно стратегическая культура понимается как совокупность идей, формирующих стандарты когнитивного поведения. В ней национальная культура обозначается в качестве значимой переменной, на которую следует направлять усилия политического курса для изменения норм и ценностей национальной культуры другого государства (Johnson 2006, 3, 8), а политическое мышление рассматривается как производное культуры в целом, и стратегической культуры, в частности. (Gray 2006, 1–30). Восприятие и осмысление политического континуитета определяется направленностью культурализма (Eckstein 1988, 790–792), культурная идентификация личности всегда формируется в процессе конфликта культур (Wildavsky 1988, 593–595).

Отечественные исследователи также определяют важность стратегической культуры в формировании политического мышления и политической культуры в целом, осуществляют поиск форм и методов сохранения национальной идентичности, минимизации рисков и угроз воздействия на нее в целях использования результатов в интересах глобальных геополитических акторов (Ожиганов 2012, 91–102; Нурышев 2014, 21–26; Лукин, Мусиенко 2016, 25–27; Чижиков, Лукин 2016, 41–47; Милаева, Сиушкин 2012, 19–28).

Автором отмечено, что концепция стратегической культуры, сформулированная во второй половине XX в. в рамках исследований проблем глобальной безопасности, стала одним из основных инструментов противодействия рискам и угрозам национальной идентичности, суверенитету и безопасности в целом (Мусиенко, Лукин 2016, 4–10).

Вместе с тем, западными политиками этот инструмент используется в противоположных целях. Так, Стратегия национальной безопасности США 2017 г. устанавливает «положительное стратегическое направление движения для Соединенных Штатов с целью восстановления преимуществ Америки перед другими странами мира и дальнейшего укрепления собственных сильных сторон (National Security & Defense 2017). Хотя здесь стратегическая культура прямо не обозначена в наборе основных инстру-

ментов реализации американского глобального лидерства, как это было сделано в предыдущей Стратегии национальной безопасности США 2015 г. (National Security Strategy 2016), но она умело используется американцами в разных странах планеты.

В российской «Стратегии национальной безопасности» 2016 г. термин «стратегическая культура» не используется.

В Глобальной стратегии Европейского Союза 2016 г. заявлено о стремление Европейского Союза к стратегической автономии, для продвижения европейских принципов и ценностей. Причина такого стремления — в нарушении европейской системы безопасности со стороны восточных границ. В эту стратегию заложена идея о том, что добровольные формы регионального управления дают возможность проявлять в полной мере культуру и идентичность.

Новым в понимании роли и значения стратегической культуры в европейском региональном геостратегическом регионе, нам представляется то, что в действующей европейской стратегии заявлено о задаче распространения «общих» европейских ценностей в глобальном масштабе при фиксации стремления к «региональной автономии».

Проблемы практического внедрения единой европейской стратегической культуры на европейском континенте активизировали исследовательскую деятельность феномена «стратегическая культура» и внесли новое в его понимание.

Ряд европейских исследователей предприняли попытку изучения проблемы на примере сербской стратегической культуры. По мнению Ф. Эйдуса (F. Ejđus) и Дж. Саботи (J. Suboti), сложные черты сербской стратегической культуры могут быть осмыслены с учетом сформулированной ими концептуальной основы. Они описывают сербскую стратегическую культуру как борьбу между двумя различными политическими идентичностями: национально-освободительной и гражданско-демократической. Исследование этих двух идеологических нарративов выявляет внутреннюю структуру конфликта между двумя расходящимися течениями в сербской политической мысли. (Ejđus, Suboti 2018, 48–51).

Н. Стурнарас (N. Stournaras) исходит из того, что через изучение стратегической культуры той или иной страны именно идеациональные факторы, которые обычно отодвигаются на второй план в традиционном структурном реалистическом дискурсе (основанном на концепции рационального действия), должны рассматриваться как необходимый контекст, определяющий поведение политических акторов. Исторический опыт, культурные нормы и модели поведения, которые формируют контекст любого значимого политического решения, рассматриваются как переменные, определяющие, если не сами решения, то как минимум их возможные варианты.

Таким образом, под стратегической культурой будет пониматься всеобъемлющий культурный, историко-географический контекст, влияющий на процесс принятия решений на каждом стратегическом уровне, поскольку должностные лица всегда являются субъектами, сформировавшимися в конкретном культурном контексте, на поведение которых неизбежно влияет присущая им концепция национальной истории, традиций и геополитики. Это не означает, что стратегическая культура всегда будет напрямую определять политические цели и задачи, но она всегда остается фоном, который пронизывает как характер лиц, принимающих решения, так и характеристики систем, в которых они действуют.

Гражданско-демократическая традиция сербской стратегической культуры делает акцент на социальных свободах и либеральных идеалах. Эта традиция рассматривает Запад как конечную культурную, политическую и социальную цель Сербии. Национальная идентификация также рассматривается как вопрос гражданской принадлежности, а не как результат культурных связей. Приоритетное внимание уделяется региональной и глобальной интеграции, и вследствие этого экономическому либерализму и гражданским свободам придается особое значение на предполагаемом историческом пути Сербии к реформам.

Основы гражданско-демократической традиции сербской стратегической культуры гораздо слабее, чем у ее параллельной противоположности — национально-освободительной традиции. Эта национально-освободительная традиция сербской стратегической культуры заложена в длительной исторической борьбе сербов за достижение политической и дипломатической независимости (Stournaras 2018, 6–8).

Концептуальные рамки, очерченные Филипом Эйдусом относительно диссонансной природы сербской стратегической культуры, остаются актуальными в объяснении и интерпретации сербской внешнеполитической ориентации. Два противоречивых направления стратегической культурной мысли, пронизывающие сербские концепции международных отношений, а именно, национально-освободительное и гражданско-демократическое течения, остаются определяющими в объяснении политических решений и действий политической элиты Сербии. Вместе с тем, гражданско-демократическая ориентация, укрепившаяся на базе политических, экономических и социальных реформ, связанных с курсом на интеграцию в международные институты и членство в Европейском Союзе, значительно уступает господствующей национально-освободительной традиции стратегического мышления, которая сохраняет свое определяющее влияние (Stournaras 2018, 21).

Таким образом, традиционное понимание стратегической культуры включает в себя совокупность идей, представлений, которые формируют политическое мышление и политическое поведение. Проблемы

практического применения инструментов общеевропейской стратегической культуры на европейском культурном пространстве активизировали поиск причин неудач. На примере особенностей сербской политической культуры выявлен диссонанс между «национально-освободительным» и «гражданско-демократическим течением», с которым ассоциируется стремление части населения страны отказаться от национальной идентичности в пользу общеевропейской. Современными европейскими исследователями национальная идентификация ассоциируется с гражданской принадлежностью, а не как результат культурных связей.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Лукин В. Н., Мусиенко Т. В. (2016) «Стратегическая культура как элемент глобальной культуры». *Советская культура в контексте глобальной истории: Мат. VI междунар. научн. конф. Санкт-Петербург, 18-19 ноября 2016 г.* СПб.: Балт. гос. техн. ун-т. С. 25–27.

Милаева, О. В., Сиушкин А. Е. (2012) «Сравнительный анализ стратегической культуры США и Евросоюза (на материалах стратегий безопасности 2002–2010 гг.)». *Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Общественные науки.* № 3 (23). С. 19–28.

Мусиенко Т. В., Лукин В. Н. (2017) «Стратегическая культура и риски сохранения идентичности». *Национальная безопасность и стратегическое планирование*. № 4 (20). С. 4–10.

Нурьшев Г. Н. (2014) «Геокультура России как геополитика справедливости». *Национальная безопасность и стратегическое планирование.* № 1 (5). С. 21–26.

Ожиганов Э. Н. (2012) «Стратегическая культура: понятие и направления исследований». *Вестник Российского университета дружбы народов.* № 2. С. 91–102.

Чижиков Э. Н., Лукин В. Н. (2016) «Стратегическая культура как элемент геополитики». *Геополитика и безопасность.* № 2 (34). С. 41–47.

Eckstein H. (1988) «Culturalist Theory of Political Change». *American Political Science Review.* Vol. 82. № 3. P. 790–803.

Ejdus F., Suboti J. (2014) «Kosovo as Serbia's Sacred Space: Governmentality, Pastoral Power and Sacralization of Territories». *Politicization of Religion, the Power of Symbolism. Palgrave Studies in Religion, Politics, and Policy* / ed. by J. Jozeli, G. Ognjenovi. New York: Palgrave Macmillan.

Glenn J., Howlett D., Poore S. (eds.) (2004). *Neorealism Versus Strategic Culture.* Aldershot: Ashgate. P. 48–51.

Gray C. S. (2006) «Out of the Wilderness: Prime-Time for Strategic Culture. July 2006». *Comparative Strategic Cultures Curriculum: Assessing Strategic Culture as a Methodological Approach to Understanding WMD Decision-Making by States and Non-State Actors. Advanced Systems and Concepts Officer Final Report. 31 October, 2006.* Ed. by Jeffrey A. Larsen. P. 1–30. URL: <http://www.libreriamilitareares.it/BIBLIOTECA/> (accessed: June 27, 2019).

Johnson J. L. (2006) «Strategic Culture: Methodologies for a Research Program». *Comparative Strategic Cultures Curriculum: Assessing Strategic Culture as a Met-*



*hodological Approach to Understanding WMD Decision-Making by States and Non-State Actors. Advanced Systems and Concepts Officer Final Report. 31 October, 2006.* Ed. by Jeffrey A. Larsen. P. 1–30. URL: <http://www.libreriamilitareares.it/BIBLIOTECA/> (accessed June 20, 2019).

National Security Strategy (2015) *The White House*. February. URL: [https://www.whitehouse.gov/sites/default/files/docs/2015\\_national\\_security\\_strategy](https://www.whitehouse.gov/sites/default/files/docs/2015_national_security_strategy). (accessed June 28, 2019).

President Donald J. Trump (2017) *President Donald J. Trump Announces a National Security Strategy to Advance America's Interests*. December 18. URL: <https://www.whitehouse.gov/briefings-statements> (accessed June 21, 2019).

Stournaras N. (2018) «Serbian Strategic Culture and the Prospect of European Integration». *Strategic Culture Study Series, Institute of International Relations*. № 1.

Wildavsky A. (1988) «Political Culture and Political Preferences». *American Political Science Review*. Vol. 82. № 2. P. 593–595.

#### **МАРИНА ГРИГОРЬЕВНА НАЗАРОВА / Marina Nazarova**

Кандидат философских наук

Владимирский юридический институт ФСИН России /

Vladimir Law Institute of the Russian Federal Penitentiary Service (Vladimir

nmg1972@mail.ru

#### **НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ БЕРДЯЕВ О КРИЗИСЕ ИСТОРИИ И СУДЬБЕ РОССИИ**

#### **Nikolai Berdyaev about the crisis stories fate and Russia**

*Keywords:* revolution, religious consciousness, Marxism, liberalism, personalism, socialism.

*Abstract:* The article is devoted to the ontological views of Nikolai Berdyaev, his attempts to synthesize Marxism with neo-Kantianism and personalism; analysis of Russian revolutions of the twentieth century and the crisis of history. He assigns a special role to Russia, its future spiritual religious transformation.

*Ключевые слова:* революция, религиозное сознание, марксизм, либерализм, персонализм, социализм.

Необычной формой ответа на кризисный настрой в политической и экономической сферах общественного развития начала XX в. явилось рождение модернистского и декадентского стилей искусства. Вечные философские вопросы наиболее остро ощущались в лозунгах и идеях в 1917 г. и в последующие годы, наполненные ощущением мировой катастрофы, что отражалось в произведениях искусства и культуры.

Главная идеологическая религиозная опора — «официальное православие» — вступило в конфликт с ценностями светской культуры.

Общественный кризис еще раньше привел народ к вооруженным восстаниям, баррикадам, волнениям в армии и на флоте, что и явилось первой русской революцией 1905–1907 гг. Все эти события потрясли, но не перевернули основания патриархального феодально-капиталистического уклада огромной империи (Кувакин 2006, 395). Самодержавие сделало шаг навстречу конституционной монархии, но вскоре устроило массовые репрессии против восставших.

Николай Александрович Бердяев первоначально увлекался литературными произведениями Л. Н. Толстого; немецким классическим идеализмом и материализмом, пытаясь объединить марксистскую теорию классов с индивидуализмом и в новом свете представить проблему личности и общества. Под кажущимся антагонизмом личности и общества скрывается реальный «антагонизм общественных групп, борьба классов, этот антагонизм наполняет собой исторический прогресс», — так пишет он в своих работах.

В. А. Кувакин отмечает, что в рамках идей марксизма Н. Бердяев предлагает рассмотреть «слияние индивидуального с всеобщим и универсальным», что в итоге может дать «расцвет индивидуальной жизни на почве этого слияния и проявит философский и этический результат прогрессивной мысли» (Кувакин 2006, 399).

Н. Бердяев хотел ввести в марксизм метафизические проблемы, чтобы на этой почве решить проблему вечности, бессмертия. Но синтезировать взгляды К. Маркса с неокантианством ему не удалось.

Н. Бердяев в работе «Ф. А. Ланге и критическая философия» (1900) пишет о задачах философии будущего, считая, что в дальнейшем философия может стать системой «сверхнаучного» мировоззрения и не будет противоречить «ни одному выводу современной ей науки, иначе станет антинаучной, она должна быть синтезом всех знаний своего времени» (Кувакин 2006, 396, 399).

Н. А. Бердяев пытался найти философское обоснование религиозному мировосприятию, что и отражено в его работе «Философия свободы» (1911). Он обращался к различным религиозным и философским школам и системам — от немецкой мистики до славянофильства и метафизики всеединства Соловьева. От Д. Мережковского Н. Бердяев унаследовал идею «нового религиозного сознания» и «религиозной революции» в России. Работа Н. Бердяева «Новое религиозное сознание и общественность» (1907) развернула эту идею и высказала понимание первой русской революции, которая была представлена как нечто неприемлемое с нравственной точки зрения.

Бердяев полагал, что новые экономические требования (например, 8-часовой рабочий день, фабричное законодательство, муниципальный

социализм и др.) являются «религиозно нейтральными», т. к. не отражают религиозного содержания, но поясняют религиозный смысл жизни и приводят к освобождению человечества от политической и экономической зависимости. Наряду с этим он выделял «теократическую общественность». Смысл революции наполнялся у него этическим и религиозным оттенками: «Право революции есть не что иное, как обязанность ставить закон божеский выше закона человеческого. Праведная, святая революция есть не право насилия, а право-обязанность не подчиняться насилию, силой организованного добра одолеть организованную неправду» (Бердяев 1907, 46–47).

Таким образом, в постоянных колебаниях Н. Бердяева между аристократизмом и либерализмом мировоззрение философа приобретало различные грани: от демократических до радикальных, от революционных до контрреволюционных и анархических. В книге «Новое религиозное сознание и общественность» идеи либерализма переплетаются с аристократизмом. Н. Бердяев пишет, что в политике не приемлет суверенность государства и народный суверенитет, который ведет к боготворению воли человеческой, поставленной на место воли сверхчеловеческой; в конституциях важно поддерживать все, что устанавливает служебный характер власти. Н. Бердяев считает, что конституционная монархия лучше республики. Религиозным идеалом общественности может стать только теократия.

Сложные и противоречивые по содержанию философские взгляды Н. Бердяева являются отражением противоречивого духа исторического времени. Вместе с антидемократизмом, антигалитаризмом очевидна идея защиты свободы и прав каждого индивида, приверженность идеальному и возвышенному в человеке, борьбе за общечеловеческие моральные и правовые нормы, достоинство и честь индивида перед лицом общества и государства (Назарова 2017, 264–270).

Но одновременно в душе у русского философа растет ощущение того, что историческая почва уходит вместе с либерализмом и это вызывает у Бердяева переживание отечественной и мировой истории как начала апокалиптической трагедии.

Участие России в Первой мировой войне было встречено первоначально Бердяевым с одобрением, о чем он и писал в своих произведениях: «Душа России» (1915) и «Судьба России» (1918). Его взгляды приобрели патриотический оттенок, он пишет о «святом чувстве» ответственности в войне, стремлении побороть «германский яд» и др. Позже, отрицая религиозный анархизм, он стал поддерживать российский империализм с его «творчески–прогрессивными и универсалистскими взглядами».

Историки отмечают, что насколько активно Н. Бердяев поддерживал Февральскую революцию, настолько активно он выступал против

октябрьского, 1917 года, политического переворота (Кувакин 2006, 404). Это был период напряженной душевной работы. В 1919 г. им была основана вольная академия духовной культуры, которой было суждено просуществовать до 1922 г. В 1920 г. Н. А. Бердяев стал профессором Московского университета. Отношения с новой властью не заладились. В 1920 г. его арестовали, но быстро освободили по причине непричастности к делу, по которому он проходил. Второй арест опального философа в 1920 г. закончился его высылкой за пределы государства.

В 1922 г. он был выслан за границу; свои взгляды и аргументы против революции, демократии и социализма он раскрыл в работах «Философия неравенства» (1923), «Смысл истории» (1923) и др.

Написанная в 1923 г. работа «Новое средневековье» сделала Николая Александровича известным в масштабах всей Европы, он активно включился в философские дискуссии. В 1925 г. Бердяев становится основателем и редактором журнала «Путь», который выходил вплоть до 1940 г.; являлся одним из главных идеологов Русского студенческого христианского движения, руководил его издательством.

Период эмиграции оказался новым испытанием для Бердяева, снова его взгляды проходили проверку временем. Теперь он не приемлет многое из того, с чем пришлось столкнуться на Западе. Наконец, в 1939 г. он подводит своеобразный жизненный и творческий итог: «Революцию большевистскую я не принял не столько социально, сколько духовно. Я не верил в возможность каких-либо реставраций... В Западной Европе я ясно увидел, насколько антикоммунистический фронт движется интересами буржуазно-капиталистическими или носит фашистский характер. Круг моей социальной философии замкнулся» (Кувакин 2006, 401).

Н. Бердяев хотел бы вернуться к своим первоначальным взглядам — идеям социализма, но на почве новых взглядов, сформированных в течение всей жизни и измененных революционными потрясениями и годами эмиграции. Он называет их идеями персоналистического социализма, который исходит из первенства личности, а не общества.

Все это время, находясь за границей, Бердяев не забывал о судьбе Родины. Находясь во Франции, оккупированной немецко-фашистскими захватчиками, он близко к сердцу принимал победы и поражения Советского Союза в Великой Отечественной войне. Он мечтал вернуться, но не рискнул приехать в страну в сталинское время. Умер Николай Александрович Бердяев в 1948 г., 23 марта, в рабочем кабинете своего французского домика, так и не успев воплотить в жизнь замыслы, которыми он был полон даже в самые непростые времена.

Таким образом, философские работы Н. Бердяева отражают его противоречивые взгляды и бурную историческую эпоху смену идей,

идеалов, общественного и жизненного уклада личности и русского народа. В последние годы жизни для Николая Бердяева все больше характерны пессимистические эсхатологические идеи. Его книги полны переживаний за судьбу Родины; размышлений о кризисе истории и предчувствия конца истории; страданий из-за гибели духовных и культурных ценностей дореволюционной России, ценностей и идеалов аристократической культуры.

Но еще не все погребено, отмечает Н. А. Бердяев, анализируя развитие русской культуры. Русскому сознанию дано понять кризис культуры и трагедию исторической судьбы более остро и углубленно, чем благополучным людям Запада. В душе русского народа, быть может, сохранилась большая способность обнаруживать волю к чуду религиозного преобразования жизни. «Русский народ нуждается в культуре, как и все народы мира, и ему придется пройти путь цивилизации. Но мы никогда не будем скованы символикой культуры и прагматизмом цивилизации, как народы Запада. Воля русского народа нуждается в очищении и покаянии» (Бердяев 1990, 174).

Трагическими мыслями наполнены последние работы Н. Бердяева, в которых предвидится дальнейшая судьба человечества, разворачивающаяся как тоталитаристская и антигуманистическая тенденция, превращающая культуру в технократизм бездушной цивилизации и разрушительный потенциал военных технологий. О таком апокалипсисе, черты которого уже начали формироваться в начале XX в., и хотел предупредить все человечество великий русский философ Николай Бердяев.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бердяев Н. А. (1990) «Воля к жизни и воля к культуре». Бердяев Н. А. *Смысл истории*. М.: Мысль. С. 162–174.

Бердяев Н. А. (1907) *Новое религиозное сознание и общественность*. СПб.: Изд-во М. В. Пирожкова. С. 46–47.

Бердяев Н. А. (1901) *Субъективизм и индивидуализм в общественной философии: Критический этюд о Н. К. Михайловском*. СПб.: Изд-во О. И. Поповой. С. 114–171.

Кувакин В. А. (2006) «Философские воззрения Н. А. Бердяева». Кувакин В. А. *Мыслители России: Избранные лекции по истории русской философии*. М.: Рос. гуманист. о-во. С. 395–405.

Назарова М. Г. (2017) «Отражение революционных процессов в философских трудах Н. А. Бердяева». *Революции в отечественной и мировой истории: к 100-летию русских революций 1917 г. Материалы междунар. научно-практ. конф.* СПб.: ФГБОУВО «СПбГУПТД». С. 246–249.

Назарова М. Г. (2017) «Размышления Н. А. Бердяева о революциях и судьбе России». *Революция и современность: материалы науч.-практ. конференции*. Владимир: ВФ РАНХиГС. С. 171–175.

**ОЛЕГ НИКОЛАЕВИЧ НОГОВИЦИН / Oleg Nogovitsin**

Кандидат философских наук, старший научный сотрудник  
Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского  
социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург) /  
Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology,  
Russian Academy of Sciences (St. Petersburg)

Доцент

Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого /  
Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University  
onogov@yandex.ru

**ПОЛИТИЧЕСКИЙ КОНСЕРВАТИЗМ  
И АНТИМЕССИОНИЗМ В. В. РОЗАНОВА:  
ВЕТХИЙ И НОВЫЙ ЗАВЕТ В ЕГО КОММЕНТАРИИ  
НА ИОАННА ЗЛАТОУСТА *IN IUD. HOM. 2–3***

**Political conservatism and anti-messianism of V. V. Rozanov:  
Old and New Testament in his commentary on *In iud.*  
*hom. 2–3* by John Chrysostom**

*Keywords:* political conservatism, Rozanov, John Chrysostom, Old Testament, New Testament, Law, sin, shame.

*Abstract:* The present speaker paper is dedicated to the critical problematization whereby V. V. Rozanov has treated the concepts of New Testament Christianity. It is his political conservatism that has found its brightest expression in such position, being mainly focused in sharp anti-messianism of the criticism of statutory form of Church Christianity promoted by him. By that, we also suggest that, in spite of all the eccentricity of Rozanov's conservatism, where he seems to have passed in his judgements all the limits of critically destroying the very basics of not only corporate structure of Russian Orthodox Church but also those of religious practice and metaphysics of Christianity as a whole, which are allowable for a conservative thinker, Rozanov's attitude distinctively manifests the ontological grounds of Russian and, wider, European conservatism. In the paper, the views of Rozanov on interconnection between Old and New Testaments, as well as on the logic of the Law and the logic of evangelical revelation are considered in the mentioned problematic area. The analysis is performed over Rozanov's commentaries on John Chrysostom *In iud. hom. 2–3*, with other religious and philosophical writings of Rozanov involved. The formal aspects, according to which Rozanov maintains his line of reasoning, are paid special attention.

*Ключевые слова:* политический консерватизм, Розанов, Иоанн Златоуст, Ветхий завет, Новый завет, Закон, грех, стыд.

Доклад посвящен той проблематизации и в известной мере умолчанию, которым В. В. Розанов подвергает понятия Новозаветного христианства, конструируя своего рода утопию Золотого века, образованного

в истоке творения человечества, свидетельство чему он находит в Ветхом завете. В этой позиции Розанов нашел свое самое яркое выражение его политический консерватизм, сказавшийся в первую очередь в крайне отчетливой антимессианской направленности предложенной им критики институализированной формы церковного христианства. При этом мы полагаем, что, несмотря на всю эксцентричность розановского консерватизма, в своих суждениях, кажется, перешедшего границы возможной для российского консерватора критической деструкции оснований не только организационной структуры православной Церкви России, но и религиозной практики и метафизики христианства в целом, позиция Розанова отчетливо проясняет онтологические основания российского и шире европейского политического консерватизма в опоре на специфический отбор и интерпретацию тех типов религиозных практик и мифологических нарративов, характерных для библейской традиции, сохранение и трансляция которых для консерватизма оказывается наиболее настоящим и насущным делом.

Как образец и точка отталкивания нами взяты комментарии Розанова к нескольким, публикуемым им, обширным фрагментам двух проповедей Иоанна Златоуста из цикла «Против евреев» (1906, см.: Розанов 1995, 495–502). Розанов выделяет три основных мотива полемике Иоанна Златоуста с еврействующими: 1) бессмысленность обрезания, как выражения Завета «избранного народа» с Богом, т. е. собственно Закона; 2) бессмысленность участия в обрядовых празднествах (в первую очередь, еврейской Пасхи), как продолжения Закона; 3) абсурдность того и другого в свете мессианского провозвестия Нового завета, когда все времена «прешли» и нет никакого прока от их наблюдения, т. е. строгого и, соответственно, непосредственно встроенного в темпоральный порядок годового цикла, соблюдения всего того, что налагает на верующего Закон. Для Иоанна Златоуста (он, конечно, на каждом шагу обращается за подтверждением к ап. Павлу) все эти выводы определяются одной мыслью и единственной фигурой речи, превращающей положительное Ветхого завета в отрицательное бытия Закона по ту сторону от самого Завета, т. е. собственно Закона. А именно, бытием «не вовремя» той жизни, что цепляется за Закон и в нем была установлена, и оттого, когда уже возвещен Новый завет свободы, становится орудием смерти в человеке, который таким образом снова и снова сопровождает воплощенного Бога на Голгофу. За этим утверждением Иоанна Златоуста стоит другое слово ап. Павла из посл. к Рим.: «закон — начало греха», «Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим. 7:15). Собственно это *обращение* и выражает закон свободы, именно в качестве завета: грех, наконец, локализован

и с появлением Солнца Истины (уничтожение Христом греха и смерти на Голгофе) «тень уже скрывается и делается неуместной» (метафора, постоянно повторяемая Иоанном Златоустом), т. е. грех выведен на свет, и в воле каждого служить Закону или нет. Свеча Ветхого завета, светившая в тени самого завета (замкнутое обращение избранных, так обретших дом свой — Палестину, что и выражает в свете Нового завета, по словам Иоанна, еврейская пасха), замещается светом истины («после христианской пасхи — Небо»).

Розанов, как занавес, опускает весь фон утверждений Иоанна Златоуста и совершает свое собственное *обращение* заданной Новым заветом фигуры, обвиняя Иоанна в том, что тот следует в своих речах исключительно холодной риторике догмата: 1) обрезание есть не иго (т. е. знак не обнаруженной субъектом двусмысленности греха, когда положительное Закона становится «поводом» для разделения и жизни за счет другого, рабства другого в себе и порабощения других во вне), но «облегчение»; 2) чем же отличаются праздники христианские от еврейских, коль скоро и они установлены во времени, хотя эта связь Златоустом отрицается; 3) абсурдно замещение праздников, обращающих к истокам жизни и человеческого естества, обрядовым почитанием Голгофы и смерти. Так, по Розанову, исполняются времена и возвещенное Пророками для избранного народа и данное всем Христом (его одноактной и не требующей подражания жертвой) спасение превращается в карикатуру («Христос — Судия мира» (1903): Розанов 1994а, 74–79).

Такая критика имеет один основной мотив и одно фундаментальное основание, которые выявляют суть совершаемого Розановым карикатурного обращения фигуры отношения Ветхого и Нового завета, сформулированной ап. Павлом (которой следует Иоанн Златоуст, и которого Розанов почти никогда в соответствующих по тематике сочинениях не упоминает, как и Ницше — вполне узнаваемого в качестве источника критики Розановым христианства после Христа, непримиримого критика Павла, написавшего, однако, «против евреев» не меньше Иоанна Златоуста).

Мотив таков, он располагает к социальной и моральной критике: догматизация Нового завета во зле мира ведет к разделению Земли и Неба и то, что подносилось богам язычества и более аутентично Богу Ветхого завета (обрезание — знак аутентичности), т. е. живая, «пахнущая» (по которой можно определить ее подлинность) жертва, теперь отдается служителям культа, а Богу — только слова, риторика и крайне скудная номенклатура заместителей земного (елей и фимиам). Это лицемерие, поскольку все действие лишено и публичности жертвы и эзотерической тайны (т. е. всем очевидно) (таков зачин комментариев, об-



разцовый текст — «Об адогматизме христианства» (1903): Розанов 1994а, 65–73; Розанов 1995, 479–489). Но важнее то, что мотив этот, выражающийся в обличении лицемерия, и риторически, и онтологически обоснован. Риторически, поскольку слово свидетельства о пути Христовом на Земле обращается подтверждением пророчества Христа: «не мир пришел Я принести, но меч, ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее» (Матф. 10: 34–35) (догматическое и сопровождающее догматизацию адогматическое — в ересях — разделение христианства). Это подтверждение есть именно подтверждение «пророчества», или, если следовать Розанову (из всех евангельских книг чувствовавшего дух («запах») Ветхого завета только в «Апокалипсисе»), — наставления, с которым Бог обращается к человеку, открывает ему глаза на несоблюдение Закона угрозой и обещанием (через пророков, но и через Христа, ибо «слово его было делом», а потому и угрожать людям Ему было не нужно («Христос — Судия мира»)). Иными словами, Розанов апеллирует не к всеобщей в глазах публики очевидности того, что священство развращено и лицемерно, а потому в целом служит плохим примером христианскому люду. Он апеллирует даже не к неочевидности для третьего лица всякого свидетельства, что очевидно и так, но к его невозможности. Этот, уже «кошунственный», хиазм отрицает фигуру Апостола как таковую, т. е. фигуру слова Нового завета (сообщества тех, кто помнит то, что помнить невозможно, и что, пока у человека «эти очи», неочевидно по определению), в пользу истины откровения стыда (наготы) Адаму и Еве из книги «Бытия», т. е. откровения этого «третьего лица», которое непременно нужно исключить из общения.

Соответственно, онтологическое основание таково: Бог есть тот, кто видит ложь, поскольку она есть отклонение от Закона, а истина есть исключительное и полное откровение друг другу двоих, связанных делом порождения себе подобных, в счастье и беспамятстве сцепляющих связь времен и заботящихся лишь о том, чтобы она не прервалась в потомстве, т. е. о самом потомстве (муж и жена, обрезание фиксирует эту темпоральную связь в вечности общения с Богом) («Нечто из тумана “образов” и “подобий”» (1901): Розанов 1995, 287–317), которых, обозначая еще одно обращение, добавим, Он, кажется, не видит, поскольку не должен испытывать необходимости смотреть (не является каким-либо способом), ведь это не входит в строки Завета. Такое своеобразное фоновое присутствие божества в пророческом дискурсе конституируется прежде всего как угроза творению, забывшему о существовании Творца. Этот хиазм не есть простая апелляция к тому, что онтологическое отрицание стыда в браке более подлинно по своим следствиям, чем всякое иное, поскольку как исключение из других практик, где стыд

есть гарантия прочности социальной связи (правда, вряд ли отличимой с точки зрения того же третьего лица от лицемерия), оно их поддерживает в важнейшем — самом порождении и порыве родителей сохранить себя в потомстве. Проблема в том, что вряд ли мы сможем отличить Творца от этого третьего-соблазнителя (знанием добра и зла, в котором человек, наконец, становится подобным Богу), кроме как в тексте Писания, где Бог в первом эпизоде описания человеческого бытия в обществе, появляется только дважды, когда указывает на Древо познания своим запретом и когда зовет свое спрятавшееся от стыда творение на свет, зная, что запрет нарушен и что Ему нужно вмешаться. Эта неразличимость и этот позор, фиксируемые в первом нарративе о человеческом бытии вместе и порознь, неизбежны, если не помнить о том, что вместе с откровением счастья («облегчением» в передаче Розанова), приходящим с избавлением от стыда, как ветхозаветной, согласно Розанову, экспликации греха (изгнанием третьего Богом), открывается и брэнность самого усилия быть счастливым, ощущению счастья сопутствующая. Этому Розанов, упомянув «кожаные одежды» Адама и Евы, в которые они были облачены после грехопадения, предпочитает не уделять внимания прямо, но сразу переходит к гениальному откровению этих материй в живописном изображении наготы (живописные шедевры такого рода, по словам Розанова, вызывают осознание целомудренности и священного характера плоти). Однако стоит указать, что в кабалистической традиции, дань изучению которой Розанов отдал в полной мере, шиты эти одежды были из кожи Змея.

И вот, Иоанн Златоуст свидетельствует о том, что Закон полностью не исчезает с упразднением Ветхого завета (Розанов смеется над этой непоследовательностью), что Законом «в час сей» можно спасти лишь то, что спасенным быть может, само его место рядом с грехом глупости еврействующих, из которого Иоанн говорит; Розанов все тверже встает на путь пророчества (и критики, не только литературной, но трансцендентальной, где свобода есть лишь долгое исследование нормативных границ, установленных вечно незнакомым и неуловимым в своих чертах Законом (см., например, этюд «Как хорошо иногда “не понимать”» (1911), как образец розановского апофеоза мудрого осознания иллюзорности счастья в фигуре ожидания: Розанов 1994, 367–369), чтобы навсегда стать свидетелем нового Апокалипсиса.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Розанов В. В. (1994а) *В темных религиозных лучах*. М.: Республика.

Розанов (1994б) *Среди художников*. М.: Республика.

Розанов В. В. (1995) *В мире неясного и нерешенного*. М.: Республика.

**ИВАН АЛЕКСЕЕВИЧ ПФАНЕНШТИЛЬ / Ivan Pfanenshtil**

Доктор философских наук, профессор  
Сибирский федеральный университет (Красноярск) /  
Siberian Federal University (Krasnoyarsk)  
IPhanenshtil@sfu-kras.ru

## **ГРАНИЦЫ ПОНИМАНИЯ СОВРЕМЕННОСТИ В КОНТЕКСТЕ УСТОЙЧИВОСТИ РОССИИ**

### **The boundaries of the understanding of modernity in the context of sustainability of Russia**

*Keywords:* social sustainability, social structure, axiological scale, global peace, human values.

*Abstract:* The article explores sustainability as an important criterion of civilization of any social associations. The author reveals the features of becoming a sustainable society in Russia. Disclosed the specifics of creating a sustainable social system as an alternative to forced globalization. Examines promising models of harmonious relations in the global-regional structure. Sustainable social elements are an important part of modernity. Examines the conditions of formation of sustainable institutions in Russia.

*Ключевые слова:* социальная устойчивость, социальная структура общества, аксиологическая шкала, глобальный мир, общечеловеческие ценности.

Актуальность исследования устойчивости обусловлена тем фактом, что в процессе реформирования социальной системы России используются западные стандарты, игнорирующие отечественный опыт. Процесс формирования системы мировой устойчивости будет осложняться из-за актуализации противоречий между Востоком и Западом, что особенно проявляется на уровне столкновения аксиологических систем, базирующихся на различных социокультурных платформах. Кроме того, обострение проблем, связанных с устойчивостью конкретных социальных объединений в современном мире, обусловлено переходным состоянием русского общества. Это предполагает переосмысление и новую интерпретацию социокультурных смыслов и стереотипов деятельности в изменившихся социально-экономических и общественно-политических условиях.

Проблема мировой устойчивости в последние годы значительно обостряется, поскольку самые могущественные страны тяготеют к социал-дарвинистской концепции глобального мира, где наиболее приспособленные расширяют свои возможности за счет менее приспособленных. Именно поэтому представления о едином социокультурном процессе не выдерживают критики и вызвали вопросы сразу после того, как сформировалась монистическая концепция социальной эволюции.

Границы понимания современной мировой действительности обусловлены реальным полицентризмом, что значительно осложняет выработку

мировой системы устойчивости. Устойчивость российского общества тесным образом обусловлена выработкой эффективной системы бесконфликтного мироустройства, что предполагает более высокий уровень экономического и политического развития. Кроме того, претензии на устойчивость предполагают наличие геополитической субъектности, которая подтверждала бы способность страны играть самостоятельную роль на международной арене. Вместе с тем, определенные успехи европейской интеграции, а также повышение авторитета России создают начальный базис для выработки устойчивых механизмов существования не только отдельных стран, но и всего мирового сообщества.

Универсалистские концепции, базисом которых часто выступали априорные идеи, декларировали в качестве образца устойчивости различные схемы мирового правительств. Однако при таком подходе игнорируется значительная часть выработанных механизмов устойчивости, основанных на историческом опыте выживания отдельных социумов.

Проблема создания эффективной системы устойчивости отдельной страны не может быть решена, поскольку представление об устойчивости основывается на Западном понимании вестернизированного мира, то есть подобная устойчивость предполагает неравенство отдельных регионов и стран. Проблема устойчивости тесным образом связана с проблемой общечеловеческих ценностей и их различного понимания в западной и восточной традициях. Различные теоретические модели игнорируют историческую обусловленность многих глобальных тенденций. Именно поэтому поиск устойчивых тенденций существования человечества подвергается глобализационному давлению, что не позволяет учитывать особенности устойчивого бытия на уровне конкретных социальных единиц.

В качестве альтернативы может рассматриваться диалектический подход к человечеству, который был сформулирован в учении русского космизма. Человеческое сообщество в этом случае представляет собой глобальную целостность и нераздельное единство, которые объективно включены в сбалансированное развитие, представляя собой коэволюционную систему: «человек — общество — природа». Кроме того, разработка конструктивных принципов устойчивости России вряд ли возможна без учета евразийской концепции, поскольку подобные учения призваны включать в себя весь положительный опыт как Европы, так и Азии.

Распространенное определение социальной устойчивости должно быть скорректировано, поскольку важные процессы, характеризующие стабильную жизнь человечества, не всегда находят свое отражение в программных документах. В «Концепции перехода Российской Федерации к устойчивому развитию» устойчивое развитие характеризуется как стабильное социально-экономическое развитие, в результате которого не разрушается природный базис человечества и признается со-

циоприродный характер устойчивого развития. Однако в последние десятилетия становится очевидным тот факт, что однополярный мир не может быть устойчивым, а также имеет смысл говорить о региональной устойчивости как базисе стабильности государственных структур. Устойчивое развитие в широком смысле включает в себя те аспекты, которые связаны с взаимодействием традиционного и инновационного. Устойчивость в политической сфере общества тоже может по-разному восприниматься, потому что принципиальную роль играют менталитет, национальные и региональные особенности.

Таким образом, проблема выработки эффективной отечественной системы устойчивости не может быть решена вне контекста осознания современного мирового сообщества как целостности. Именно поэтому различные концепции социальной устойчивости, базирующиеся на исторических традициях и менталитете граждан России, реализуются чаще на региональном уровне.

**ТАТЬЯНА НИКОЛАЕВНА СЕДЫХ / Tatiyana Sedykh**

Кандидат политических наук

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова /

Lomonosov Moscow State University

tatikmgu@yandex.ru

## **ЕВРАЗИЙСТВО КАК ИДЕЙНО-ПОЛИТИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА**

### **Eurasianism as the ideological and political movement of the Russian diaspora of the first half of the XX century**

*Keywords:* Eurasianism, the theory of plurality, theory of development, culture, politics.

*Abstract:* The ideas of Eurasianism were widely spread in the modern social theory and practice of modern Russia. The Eurasian conceptual discourse is widely used not only for applied purposes (programs and rhetoric of political parties), but also in the fundamental analysis of the sociocultural factors in the formation of Russian identity. This is connected with the search for new grounds for self-identification, and from this point of view, the ideological and political concept of Eurasianism is of interest for the study of contemporary social and political processes in Russia.

*Ключевые слова:* евразийство, теория «множественности», «теория месторазвития», культура, политика.

По мнению одного из основателей евразийской теории, «евразийство, как идейное движение, впервые явственно заявило о своем существовании и стало кристаллизироваться в условиях и в среде русской эмиграции»

(Трубецкой 1993, 65), которая представляет собой не только политический, но и духовный феномен. Сами евразийцы считали себя представителями нового начала в мышлении и жизни, группой деятелей, «работающих на основе нового отношения к коренным, определяющим жизнь вопросам, отношения, вытекающего из всего, что пережито за последнее десятилетие над радикальным преобразованием господствовавших доселе мировоззрения и жизненного строя» (Савицкий 1993, 99).

Идеи евразийства имплицитно присутствовали в глубинных пластах русской культуры. Уже в конце XIX — начале XX в. они буквально «носились в воздухе», рождая своеобразное евразийское «мироощущение» и «умонастроение» у представителей русской интеллигенции. Во многом близкие евразийцам идеи мы находим в работах Н. М. Карамзина, С. С. Уварова. Теория множественности и разнокачественности человеческих натур, авторами которой являются такие мыслители, как О. Шпенглер, П. А. Сорокин, А. Тойнби, по мнению многих авторов, легла в основу историософской концепции евразийства. Идея о бесспорной множественности, неповторимости, особенности развития каждой цивилизации присутствовала еще в самых ранних построениях евразийцев. Сами евразийцы называли в числе своих предшественников всех мыслителей славянофильской направленности, куда также включали Н. В. Гоголя и Ф. М. Достоевского. Также важным представляется отметить еще более глубокие корни некоторых аспектов евразийской теории, видимые нам в политической, культурной традиции Византийской Империи. Однако, говоря о своей связи с предшественниками, евразийцы не считали ее «простым преемством». И связано это с тем, что, во-первых, дальнейшее развитие евразийской концепции, а также ее практическое воплощение обусловлены вовсе не славянофильским наследием, а теми трагическими событиями, которые произошли в России в начале XX в., а, во-вторых, с тем, что возникли и обнаружилось новые культурно-исторические и социальные факторы, которые не были учтены при построении теории славянофилов.

Одним из самых ярких моментов евразийства является «теория месторазвития». Россия не является ни Европой, ни Азией — вот ключевое положение теории евразийцев. И эта особенность месторазвития Российского государства объяснила многие только для него характерные черты.

В рамках единого географического пространства постоянно происходило интенсивное взаимодействие, скрещивание различных этнических и культурных элементов, и евразийцы констатируют важность подобных контактов, так как эти отношения оставили значительный след в этногенезе и культуре российского общества. Территория России-Евразии являет собой завершенную геополитическую и этническую целостность, имеющую отличительные особенности как от своего западного соседа — Европы, так и от восточного — Азии.

В этой связи русская культура обладает особым свойством — бинарностью, более того — параллельностью (по словам П. А. Флоренского — «антиномичностью»). Культурное единство российского народа необходимо, неразрывно и органично связано с единым сильным государством. При этом в России-Евразии нет примата одной культуры над другой, господства одного над другими, так как это единое целое есть симфоническая личность, причем занимающая в иерархии подобных личностей одно из самых высоких мест. Однако, евразийцы подчеркивали, что государство вторично по отношению к культуре, а именно является некоторой формой ее бытия и потому не должно каким бы то ни было образом стеснять ее свободное развитие, но только, в качестве носителя народной воли, направлять ее развитие в соответствии с господствующей идеей.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Савицкий П. Н. (1993) «Евразийство». *Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн. Антология*. М.: Наука. С. 100–113.

Трубецкой Н. С. (1993) «Мы и другие». *Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн. Антология*. М.: Наука. С. 77–89.

#### **ОЛЬГА АЛЕКСЕЕВНА СМЕРНОВА / Olga Smirnova**

Кандидат исторических наук

Оренбургский государственный институт искусств им. Л. и М. Ростроповичей /

Orenburg State Institute of Arts named after L. and M. Rostropovich

oasmirnoff@rambler.ru

### **ОФОРМЛЕНИЕ КОНЦЕПЦИИ «КОСМИЧЕСКОГО ХОЗЯЙСТВА» В СИСТЕМЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ НА РУБЕЖЕ XIX–XX СТОЛЕТИЙ**

#### **Forming the concept of “space economy” in the Russian philosophical and religious thought at the turn of XIX–XX centuries**

*Keywords:* Russian philosophical and religious thought, “space economy”, Russian religious cosmism, the concept of unity, phenomenology of economy, “philosophy of economy”.

*Abstract:* The article analyzes the process of forming the concept of “space economy” among the representatives of the Russian philosophical and religious thought of the late XIX — early XX century. Considering the economic activity of man, they raised the question of the need for its perception as a form of creative activity and the essence

of the cosmic, beyond the material-value installations of earthly existence. In this context, N. F. Fedorov's, S. N. Bulgakov's, N. A. Berdyayev's views are examined.

*Ключевые слова:* русская философско-религиозная мысль, «космическое хозяйство», русский религиозный космизм, концепция всеединства, феноменология хозяйства, «философия хозяйства».

Рубеж XIX–XX вв. вошел в историю России как период поиска путей системного обновления, которые в-первую очередь ассоциировались с преобразованиями в сфере экономики. Под влиянием этих процессов чрезвычайно возрос интерес к экономическим вопросам. Их изучение осуществлялось на базе различных методологических систем, в числе которых особое место заняла концепция «космического хозяйства», сложившаяся на базе русской философско-религиозной мысли.

Ее идейным вдохновителем стал Н. Ф. Федоров. Он считал, что человечество обязано приложить все силы для обеспечения гармоничного развития человека и природы, перевести ставшую традиционной конфронтацию между ними в доброе содружество в целях обеспечения совместного прогресса природы и общества. Мыслитель считал, что человек должен не использовать и не покорять природу, а чувствовать онтологическую связь со «стихией Великого Пана», выступая в ней не подчиненным, не подчиняющим, а организующим началом на пути преобразования хаоса бытия в космос. По его мнению, главное призвание человека состоит в том, чтобы внести целесообразность в природу, являющуюся несовершенной адской силой. И эту задачу он должен решать в ходе трудового делания (Федоров 1906, 162, 256, 307; Федоров 1913, 55, 123, 189, 191).

При этом Федоров был убежден, что хозяйственная деятельность не должна ограничиваться пределами земной планеты, ей следует идти дальше, вовлекая в свою орбиту все космическое пространство, создавая *хозяйство космическое*. Эту практику он рассматривал как всеобщее дело. Лишь в этом процессе может быть реализована должная жизненная стратегия человека, состоящая в том, чтобы быть хозяином всего сущего в целях воплощения главного замысла Творца — одухотворение мира как средства его спасения. Неслучайно высшей формой хозяйственной активности он объявлял «труд воскрешения», в котором видел максимум созидательного делания.

Таким образом, Федоров считал важным вывести хозяйственный процесс за рамки исключительно производственной деятельности и превратить его в духовное творчество по восстановлению жизни. При этом мыслилось не простое, физическое воскрешение умерших в их прежнем состоянии, в каком они, «стремятся пожирать друг друга», а восстановление их *в должном виде*, а именно, в таком, в котором все они не исключают, а сохраняют и восполняют друг друга.



Идеи Н. Ф. Федорова получили дальнейшую разработку. Наиболее последовательный анализ хозяйственной деятельности с рассмотренных позиций был осуществлен С. Н. Булгаковым, заложившим основы оригинального экономического учения под названием «философия хозяйства».

Предлагаемую теорию он рассматривал как один из возможных подходов при описании полноты бытия, основу которого он видел в учете такой важнейшей характеристики земного мира, какой является прогностическое состояние в нем жизни и смерти, сферы живого и сферы мертвого или механического. Учитывая этот факт, содержание хозяйственного процесса Булгаков видел в стремлении «превратить мертвую материю, действующую с механической необходимостью, в живое тело, с его органической целесообразностью» (Булгаков 1993, 85). Он писал: «Хозяйственный труд есть уже как бы новая сила природы, новый мирообразующий, космогонический фактор... Эпоха хозяйства есть столь же характерная и определенная эпоха в истории земли, а через нее и в истории космоса, что можно с этой точки зрения всю космогонию поделить на два периода: инстинктивный, до-сознательный или до-хозяйственный, — до появления человека, и сознательный, хозяйственный, — после его появления» (Булгаков 1993, 133).

В итоге Булгаков провозглашал хозяйство основной формой присутствия человека в мире природы, обусловленную, с одной стороны, необходимостью борьбы с естественными стихийными силами в целях защиты и расширения жизненного пространства, а с другой — потребностью реализации стремления Единой Мировой Души — *natura naturans* (мира горнего) — овладеть природой — *natura naturata* (миром дольнего)» (Булгаков 1993, 84, 146, 151).

Неоднократно к вопросам, поднятым Федоровым и Булгаковым, обращался и Н. А. Бердяев. Разделяя их мнение, он отмечал, что «цели и смысл хозяйственной жизни лежат глубже и дальше, чем это представляется обычному хозяйственному сознанию». Он подчеркивал, что истинное хозяйство *должно* быть связано со стремлением победить тяжесть материального мира и овладеть хаотическими природными стихиями, чтобы, выйдя за их пределы, стать космическим (Бердяев 1923).

Таким образом, анализ теоретического наследия представителей русской религиозной философии показывает, что на рубеже XIX–XX вв. в рамках этого направления отечественной общественной мысли состоялось оформление самобытного понимания сферы хозяйственной деятельности. Рассматривая хозяйство как форму присутствия человека в природе, они расширили его ареал до бесконечности, включив в него все космическое пространство. По их мнению, в этой необъятности человек призван выступать организующим началом, преобразующим

хаос в космос путем воплощения главного замысла Творца — внесение духовного начала в мертвую природную стихию.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бердяев Н. А. (1923) *Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии*. Берлин: Обелиск.

Булгаков С. Н. (1993) «Философия хозяйства». Булгаков С. Н. *Сочинения: в 2 т.* Т. 1. М.: Наука. С. 49–297.

Федоров Н. Ф. (1906) «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного состояния мира и о средствах к восстановлению родства. Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим». Н. Ф. Федоров *Философия общего дела: в 2 т.* Под ред. В. А. Кожевникова, Ч. П. Петерсона. Верный. Т. 1.

Федоров Н. Ф. (1913) «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного состояния мира и о средствах к восстановлению родства. Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим». Федоров Н. Ф. *Философия общего дела: в 2 т.* Под ред. В. А. Кожевникова, Ч. П. Петерсона. М. Т. 2.

#### **АЛЕКСАНДР ИВАНОВИЧ ТИМОФЕЕВ / Aleksander Timofeev**

Доктор философских наук, доцент

Санкт-Петербургский национальный исследовательский университет

информационных технологий, механики и оптики /

St. Petersburg National Research University

of Information Technologies, Mechanics and Optics

timalex52@gmail.com

#### **КОНЦЕПЦИЯ «САМОРАЗУМЕНИЯ» П. А. БАКУНИНА: НАЧАЛО МОДЕРНА?**

#### **P. A. Bakunin's conception of ability of self-understanding: the beginning of modernity?**

*Keywords:* ability of self-understanding, belief, knowledge, human person, self-consciousness, life.

*Abstract:* P. A. Bakunin is Russian philosopher of the second half of the XIX century. His basic work is called “*Fundamentals of belief and knowledge*”. He based his concept of self-understanding on the ideas of Hegel’s phenomenology. In the foundation of self-understanding, from his point of view, is belief as the main element of self-consciousness of the individual. Belief gives subjective meaning to life. The objective element of consciousness gives knowledge. Belief and knowledge are in contradictory interaction. This contradiction can be harmonized with belief in the immortality of the human person.

*Ключевые слова:* саморазумение, вера, знание, человеческая личность, самосознание, жизнь.

П. А. Бакунин не слишком известный русский гегельянец, работы которого не оказали широкого влияния на трансформацию духовной парадигмы страны, хотя такие глубокие мыслители, как Л. Н. Толстой и В. В. Розанов относились с большим энтузиазмом к его идеям. Поэтому, возникает вопрос о том, следует ли связывать его творчество с появлением идей модерна в России.

Видные русские гегельянцы второй половины XIX и начала XX в. как Б. Н. Чичерин и Н. Г. Дебольский в своем анализе философского наследия Гегеля ориентировались, прежде всего, на его логику. При этом для них был постулатом принцип тождества мышления и бытия, который в его личностной ипостаси означал непосредственное единство сознания и самосознания «этого» индивида, когерентность в отношениях предмета его сознания и его самосознания.

Для П. А. Бакунина такого непосредственного тождества не существовало. Он полагал необходимость «саморазумения», т. е. концептуализации того, каким образом согласуется предмет сознания «этого» субъекта и его самосознание. В этом смысле исходной точкой в гегелевской философии для него была не логика, а феноменология. Он в философском и отчасти религиозном ключе осмысливал ту же проблему, которую Л. Н. Толстой понимал в облике проблемы поиска смысла жизни.

Главная работа П. А. Бакунина называется «Основы веры и знания» и эту работу он читает с определения категории «вера». Эта категория трактуется им не с общерелигиозной, а с личностной точки зрения, исходя из самосознания индивида. «Верить — значит иметь в себе твердый принцип, или собственное начало своего бытия, которым весь порядок существования определяется независимо от внешней среды и вещей ее» (Бакунин 1886, 1). Вера в такой ее интерпретации является основой как деятельности человека вообще, так и познания в частности. Она находит выражение в концепте «саморазумения», который имеет в своем составе как субъективную уверенность, так и объективную достоверность.

Определяя особенности саморазумения, он отталкивается от основного тезиса Р. Декарта «Мыслю, следовательно, существую». Этот тезис он истолковывает следующим образом: «...Р. Декарт имел в виду не абстрактное представление о мышлении вообще, но действительный акт мышления, которым человек разумеется сам собою, в самом себе и есть живое разумное существо» (Бакунин 1886, 36). Мышление у него понимается в смысле самосознания, действительно присущего только живому и только живущему разумному существу. Исходя из этого,

основной тезис «разумеюсь, стало быть есмь» представляет собой выражение самой жизни, в которой ее бытие является непосредственным фактом.

Исходным пунктом саморазумения человека он полагает изначальное единство самосознания и сознания или смысла и осмысляемого бытия. Это единство Бакунин стремится истолковать конкретным образом: «Эти термины не сливаются друг с другом в безразличное тождество, но состоят друг с другом в неразрывном и живом отношении: и тот и другой утверждаются и разумеются взаимно друг другом; и это-то их взаимное друг другом утверждение и разумение и есть самая жизнь» (Бакунин 1886, 40–41). На основе этого делается вывод, что невозможна вера без знания и наоборот.

Тождество смысла и бытия понимается конкретным образом и это делает возможным «раздвоение смысла саморазумения». В отличии от Гегеля данное раздвоение Бакунин истолковывает, скорее, как некоторое событие, как результат «недоразумения», а не как внутреннюю необходимость, хотя само отношение смысла и бытия и, соответственно, веры и знания, мыслится им как необходимое. Этим событием является вторжение другого в индивидуальную сферу саморазумения. Он пишет: «Начало такого недоразумения или такого двухсмыслия, лежит очевидно в той непонятной и непроницаемой материи, которая вносится в ясную сферу саморазумения насильственно в нее вторгающимся *другим*: если бы не было другого, уверенность саморазумения в истине своего смысла пребывала бы в себе ясною, ничем не замутненною верою» (Бакунин 1886, 53–54).

Разрешение противоречий и недоразумений дает человеку вера в бессмертие души. При этом вера в бессмертие души имеет более фундаментальный характер чем вера в Бога. «Веровать в существование Бога способно только бессмертное существо; его бессмертие и есть в нем его вера, которая, как утверждение своей безусловной истины предвечного, живого смысла и свидетельствуется, как действительная вера, только верою в свое личное бессмертие, или в действительность бессмертной человеческой личности, именуемой Я. Без этой веры и вера в Бога была бы не верою, а только смутным недоразумением» (Бакунин 1886, 407). Исходя из данной мысли, вряд ли можно без существенных оговорок согласится с выводом В. В. Зеньковского о том, что «...для Бакунина Бог есть живое сосредоточение бытия, источник всякой действительности...» (Зеньковский 1991, 173). Напротив, живым сосредоточением бытия является человеческая личность, именуемая Я. Истина смысла может постигаться в «мировом споре» личностных позиций. Наличие многообразия таких позиций и является одной из духовных основ эпохи Модерна. Сначала Модерн созрел в головах отдельных людей, а затем реализовался в социуме.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бакунин П. А. (1886) *Основы веры и знания*. СПб.  
Зеньковский В. В. (1991) *История русской философии*. Л.: «ЭГО». Т. 2.  
Часть 1.

### **АЛЕКСЕЙ СТАНИСЛАВОВИЧ ТИМОЩУК / Alexey Timoshchuk**

Доктор философских наук, доцент

Владимирский юридический институт ФСИН России (Владимир) /

Vladimir Law Institute of FSIN of Russia (Vladimir)

ys@abhinanda.elcom.ru

## **МОДЕРНИЗАЦИЯ ДЕМОКРАТИИ В РОССИИ**

### **Modernization of democracy in Russia**

*Keywords:* evolution, modernization, geopolitics, democracy.

*Abstract:* The paper is fixed on the study of the social and spiritual potential of Russia. The Soviet period is presented as an accelerated socio-technological modernization. The geopolitical resources and directions of the further modernization of Russia are justified. “Leadership democracy”, “timocracy” — the paper describes the Russian version of the modernization of democracy. It justifies the need to consolidate the state in the face of global competition.

*Ключевые слова:* эволюция, модернизация, геополитика, демократия.

Россия сделала огромный рывок с эпохи перестройки М. С. Горбачева к современному рыночному постиндустриальному обществу. Конечно, в ее политическом устройстве сохраняется своя специфика, однако, как выясняется, развитое технологическое общество не обязательно имеет весь демократический пакет. Китай — коммунистическая страна с административно управляемой экономикой. Япония — авторитарная этническая политическая система с большим слиянием бизнеса и государства. Сингапур — капиталистическая диктатура с ограничением политических прав и личных свобод. Страны Аравийского полуострова — авторитарные государства, достигшие технологического и торгового процветания благодаря инвестированию углеводородной ренты.

Демократические ярлыки не дают автоматической эффективности. Государственный капитализм — это использование рыночных институтов при эффективной защите внутренней и внешней безопасности от пятой колонны, работающей на конкурентов.

Путин и некоторые другие постсоветские лидеры создали новый образ консервативной лидерской демократии. Раз есть проект исламской

демократии, почему бы не быть путинской! Эрдоган, Лукашенко, Назарбаев, Алиев, Путин, Цзиньпин — это примеры политических лидеров, которые своей деятельностью доказывают, что в национальных интересах политическая игра может вестись без сменяемости верховной власти с управляемой демократией и оппозицией (Тимошук 2018).

Положения о ротации в политической коммуникации уравниваются практичным жизненным опытом: если что-то работает, пусть работает, не надо вмешиваться. Смена ключевого актора в российской политике ради поддержания теории преобразования информационно-коммуникативной системы политической коммуникации, не есть здравый смысл. Изменяться, сохраняясь. Нельзя прыгать в неизвестность. Прежде чем перенести ногу вперед, нужно твердо стоять на другой позе. Таков первый закон прогресса. При хрупкой целостности России, связь с реальностью и движение за Россию, это призыв «Путин — остайся». Очень наивны высказывания, что, если Путин уйдет, все сразу наладится: санкции снимут, дешевые кредиты дадут, сразу деловая активность увеличится и за ней — ВВП. Мир подошел к новой, неизведанной фазе конкуренции. Это постиндустриальная конкуренция, когда уже некого эксплуатировать и все технологии в принципе доступны (Орешин, Тимошук 2016).

Олигархические кланы республиканцев и демократов в США — это тоже воображаемая демократия. Волна либерализации пошла на спад с конца XX в., и сегодня рыночная экономика не обязательно сопровождается сменяемостью власти. Мировая ситуация глобальной конкуренции за ресурсы и рынки, а также устремленность в будущее вызвали потребность в бессменных сильных политиках с миссией, способных на консервативную модернизацию. Либерализм теряет позиции и остается затертой песней колумнистов.

Демократия, выборность власти, плюрализм — необходимые компоненты глобальной политической игры. Эти концепции обеспечивают необходимую внешнюю симуляцию олигархической власти во всем мире. Выборы должны проходить, избиратели приходиться на участки, выбирать разных кандидатов. Это демонстрация инвесторам и внешним наблюдателям, что государство разделяет современные цивилизационные ценности.

Концепция демократического общества является лишь программой, и у нас мало долгосрочных политических примеров. Западное общество на проверку оказывается весьма жестким консенсусным образованием. Пример конспирологического журналиста Алекса Джонса из США демонстрирует, что не так важно, владеете ли Вы истиной или нет. Существенно, что Вы можете задавать вопросы, волнующие всех. Демократический миф о неподкупности журналистики постепенно слабеет. Пока Вы не нарушаете правила игры и не будоражите биомассу, Вас не

тронут. Иначе, тоталитаризм по-демократически, это когда неугодных выпиливают вместе с аудиторией из социальных сетей, закрывают каналы на Ютубе, подвергают цензуре на других интернет-платформах.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Орешин Д. П., Тимошук А. С. (2016) «Смыслы и технологии модернизации России». *Актуальные проблемы деятельности подразделений УИС: сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции (26 мая 2016 г.)*. ФКОУ ВО Воронежский институт ФСИН России. Воронеж: Издательско-полиграфический центр «Научная книга». С. 495–497.

Тимошук А. С. (2018) «Национальная философия устойчивого развития России». *Современные Евразийские исследования*. № 3 (18). С. 97–104.

#### **ЕВГЕНИЙ ВИКТОРОВИЧ ХОЛОДОВ / Evgeny Kholodov**

Младший научный сотрудник

Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург) / Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg)  
isolophey@mail.ru

### **УЧЕНИЕ И. А. ИЛЬИНА О ПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ СИЛОЙ И ЕГО ПОЛЕМИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ<sup>1</sup>**

#### **Ivan Ilyin's teaching on resistance to evil by force and its polemical aspects**

*Keywords:* Ivan Ilyin, Nikolai Berdyaev, right, resistance to evil by force.

*Abstract:* The paper reveals the development of Ivan Ilyin's teachings about resisting evil by force. The polemical context in relation to this doctrine by Nikolai Berdyaev is considered.

*Ключевые слова:* Иван Ильин, Николай Бердяев, право, сопротивление злу силой.

В докладе будет сделана попытка исследовать взгляды И. А. Ильина по вопросу о сопротивлении злу силой, раскрыть полемику вокруг его взгляда на этот вопрос в среде русской эмиграции и проследить связь его взглядов по этому вопросу византийских христианских авторов.

---

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

Ивана Александровича Ильина уже на раннем этапе его творчества интересовала проблема соотношения таких понятий, как *право* и *сила*, знаменателем чего является первая опубликованная научная работа мыслителя в журнале «Вопросы философии и психологии» за 1910 год, озаглавленная «Понятия права и силы (Опыт методологического анализа)». Уже прямо к «популярной» в среде русской философии теме осмысления войны<sup>1</sup> относятся его сочинения «Основное нравственное противоречие войны» (М., 1914)<sup>2</sup> и «Духовный смысл войны» (М., 1915). Две эти работы вышли в связи с начавшейся германской войной и являлись реакцией философа на нее. Именно тогда «со всей остротой встала необходимость философского осмысления феномена войны». О войне много писали такие философы того времени, как Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Е. Н. Трубецкой, С. Л. Франк, В. Ф. Эрн, Ф. А. Степун, В. В. Розанов и др. В работах этих мыслителей выделялись две основные темы, во-первых, моральное, правовое и историческое оправдание участия России в мировой войне, и, во-вторых, тема нравственной противоречивости войны, которая особо занимала Н. А. Бердяева, Ф. А. Степуна и самого И. А. Ильина (см.: Сидорин 2016).

В первой статье Ильин рассматривает очень сложную для религиозного сознания дилемму: подчиниться заповеди «не убий» или следовать патриотическому долгу. Проблематика вращается вокруг морального права убийства в случае военных действий. Человекоубийство — мучительнейший акт, разрывающий душевное и духовное единство человеческого рода, духовную ткань всеединства (Ильин 1996, 15, 17). Это разрушение закона любви, который связывает «психически и духовно в живую непрерывную сплошность» и указывает высшую цель жизни — в одухотворении и установлении творческой сопринадлежности душ, в непрерывной, сплошной связи всех со всеми. Это касается всех людей, всего человечества, поскольку род человеческий душевно и духовно един (Ильин 1996, 14). Таким образом, война наша общая великая вина (Ильин 1996, 23, 26). Убийство всегда есть нравственное падение, сознательно избранный «неправедный путь», оно может быть делом правовой обязанности, но не делом нравственного долга (Ильин 1996, 17, 28, 30). Деяние это не может быть оправдано. Напротив, в принятии вины сокрыта и возможность очищения и обнов-

<sup>1</sup> Как пишет современный исследователь: «Одной из ключевых проблем, интересовавших русских мыслителей, было осмысление войны не с точки зрения абстрактного права, морали — с точки зрения *jus*, а с точки зрения моральных переживаний, действий и вины каждого конкретного участника — проблематика, которую можно условно обозначить как *persona in bello*». Тема эта затрагивалась уже у славянофилов, К. Н. Леонтьева, Н. Я. Данилевского, Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева («Оправдание добра») и Ф. М. Достоевского («Парадоксалист»)» (Сидорин 2016, 117).

<sup>2</sup> Вопросы философии и психологии. М., 1914. № XXV. Кн. 125. С. 797–826 (Ильин 1996, 5–30).



ления (Ильин 1996, 30). Наконец, И. А. Ильин касается в этой статье и учения о непротiwлении злу. И здесь взгляды Ивана Александровича близки позиции ненасилия. «Он, будучи приверженцем христианской морали, — как пишет один современный исследователь, — считает убийство человека фактом нравственного падения, преступлением черты божественного предназначения человека. И если позднее он подвергает учение Льва Толстого основательной критике, то на данном этапе он находит в этом учении “глубокие и предметные нравственные искания”, которые были “по справедливости недооценены”» (Роцинский 2016, 97). Впрочем, Ильин устанавливает и предел учению Льва Николаевича и его последователей: «Однако принцип, выдвинутый Л. Н. Толстым, глубже и шире, чем это кажется на первый взгляд. Он устанавливает максимальную щедрость в отдаче того, чем другой желает завладеть; он устанавливает ее как основную нравственно верную линию поведения или, отвлеченно говоря, как норму. Но именно при этом углубленном понимании он и обнаруживает свой естественный предел». (Ильин 1996, 27).

Таким образом, принцип непротiwления злу не может быть возведен в абсолют, он ограничен человеческой моралью. Проблема войны и человекоубийства рассматривается в этой статье «преимущественно в плане экзистенциального переживания человека с акцентом на нравственно-духовной стороне вопроса» (Роцинский 2016, 98).

В брошюре «Духовный смысл войны» говорится о готовности к самопожертвованию тех, кто вступает в битву со злом. Она написана в патриотическом духе. Отсюда вытекает духовное оправдание войны, которую вел народ России. Это общее дело, духовное испытание, духовный суд (Ильин 1999, 10, 13, 19). В такой войне личное подчиняется национальному, эгоистическое — патриотическому (Ильин 1999, 10, 34; Роцинский 2016, 98). В этой работе Ильиным затрагивается тема не о страдательном моральном выборе личности, попавшей в ситуацию вынужденного человекоубийства, но о «субъекте свободного волеизъявления, наделенного возможностью выбирать способ своего взаимоотношения с носителями зла» (Роцинский 2016, 98), и проблема допустимости применения силы в борьбе со злом (Цвык 2017, 298).

Акт насильственного изгнания из России на чужбину наложил серьезный отпечаток и на душевное состояние И. А. Ильина, и на характер его творчества. Именно в эмиграции выходит самая «знаменитая в истории русской эмиграции» (Гаврюшин 1992, 8) книга мыслителя, написанная на патриотическом подъеме и с религиозным пафосом. Важную роль в процессе создания книги «О сопротивлении злу силою» (Берлин, 1925) сыграло пережитое и переживаемое автором судьба России: «...к вам, белые воины, носители православного меча, добровольцы русского государственного тягла! В вас живет православная рыцар-

ская традиция; вы жизнью и смертью утвердились в древнем и правом духе служения; вы соблюли знамена русского Христолюбивого Воинства. Вам посвящаю эти страницы и вашим Вождям. Да будет ваш меч молитвою и молитва ваша да будет мечом!» (Ильин 1996, 33).

Тематика книги продолжает развивать идеи предшествующих работ. В центре ее: 1) проблема добра и зла (см. Цвык 2017), 2) философское и нравственное обоснование борьбы со злом и определение ее средств, 3) критика идей непротивленчества. Выходу книги «О сопротивлении злу силою» предшествовали публичные лекции и статья в парижской газете «Возрождение», под названием «Идея Корнилова. Из речи, произнесенной в Праге, Берлине и Париже», где впервые Ильин озвучивает идею «православного меча», великую, как Россия и священную, как ее религия.<sup>1</sup> Героем ее выступает генерал, один из основателей добровольческой белой армии, Лавр Георгиевич Корнилов (1870–1918) и белая армия. Здесь уже с новой силой Ильин нападает на «зловредное учение графа Льва Толстого», определяя его, как своеобразное сочетание «безвольной сентиментальности, духовного нигилизма и морального педантизма» (Ильин 1996, 224). В противовес этому И. А. Ильин желает восстановить древнее русское *православное учение о мече* во всей ее силе и славе. По сути, публичные речи и статья являлись рекламной кампанией к презентации его книги.<sup>2</sup> Уже на этой стадии был вызван определенный диссонанс в среде русской интеллигенции, особенно в Париже. В корреспондентском отчете о первой лекции в Праге, журналист С. И. Варшавский замечает: «выступление... произвело очень большое впечатление... Речь явилась своего рода событием в наших интеллигентских кругах и найдет, вероятно, немало откликов» (Ильин 1996, 289, 290). Впрочем, в Париже оратора встретили сдержано, если не сказать холодно, о чем свидетельствуют отзывы (см.: Ильин 1996, 295–301, 303–306). Появились и отклики, которые в большинстве своем имели отрицательный характер. Между критиками Ильина, И. Демидовым, Н. П. Вакаром, Л. М. Добронравовым, — с одной стороны и самим И. А. Ильиным и П. Б. Струве, — с другой, возникла литературная полемика на страницах газет «Возрождение», «Родная земля» и «Последние новости» (подробнее: Ильин 1996, 303–312, 319–332, 343–344). С выходом книги «О сопротивлении злу силою» ситуация только усугубилась. К критике идей Ильина подключились Н. А. Бердяев, В. В. Зеньковский, Ф. А. Степун, Зинаида

<sup>1</sup> Возрождение. Париж, № 15 (от 17 июня 1925 г.) (Ильин 1996, 223–227).

<sup>2</sup> По словам самого И. А. Ильина, «предпринял я написать исследование о сопротивлении злу силою», где попытался перевернуть раз и навсегда «толстовскую» страницу в русской интеллигенции и восстановить «древнее русское православное учение о мече во всей его силе и славе». Данную книгу Ильин посвящает «русской белой армии и ее вождям» (Ильин 1996, 225).

Гиппиус и др. Положительные отзывы были высказаны В. Х. Даватцом, П. Б. Струве, А. В. Карташевым, митр. Антонием (Храповицким) и др.<sup>1</sup> Конечно, трудно отрешиться от мысли часто транслируемой противниками Ильина, что его книга политически запрограммированный, религиозно обряженный манифест белому движению и монархическому правосознанию. Это по большей части и создало полемический ажиотаж между правым — монархическим и левым — либерально-демократическим крылом русской эмиграции.

И. Ильин попытался совместить тезис о религиозной оправданности физического «пресечения» зла с христианским идеалом нравственного совершенства. Он сознавал неизбежность трудностей на этом пути, и для их устранения выдвинул два принципа: «отрицающей любви» как средства преодоления зла и «духовного компромисса» (Нижников 2014) как способа разрешения антитез «православного меча» (Ильин 1996, 173).

Проблема насилия приобретает здесь в значительной мере метафизический смысл, религиозно интерпретированный («осуществление дела Божьего на земле»), а применение насилия в известных условиях и пределах находит христианское оправдание посредством многочисленных ссылок на библейские тексты и поучения отцов Церкви. Проблема зла и насилия переводится с уровня личного на уровень «общественный», «гражданский» и, более того, на ступень «мироздания». Именно эти категории являются одними из фундаментальных в работе И. А. Ильина о философии Гегеля, в которой тема зла и его преодоления рассматривается сквозь призму «трагического бремени» на уровне тотальном: «путь Божий в мир есть путь побеждающего страдания: ибо, если и все в мире есть Бог, то не все в мире и в Боге божественно: отсюда страдание в мире и необходимость победы» (Ильин 1994, 499). В победе человека над злом и заключается делание Божьего дела в мире. И. А. Ильин пишет: «Чувство взаимной связи и взаимной ответственности, созревая, указывает людям на общую духовную цель и заставляет их создать общую, единую власть для служения ей. Эта власть (церковная или государственная) утверждает в своем лице живой орган общей священной цели, орган добра, орган святости... Понуждающий и пресекающий представитель такого священного союза... выступает как слуга общей святости...» (Ильин 1996, 92). У И. А. Ильина же «сила святости» бесхитростна, ее «орган общей священной цели» знает, чего добивается — свержения большевизма и восстановления монархии в России. Цель божественного замысла и божественного делания совпадает

---

<sup>1</sup> Подробнее: Полторацкий 1996 (исследуются социально-политические, в меньшей степени, философско-религиозные аспекты полемики); Сироткин 2018; Михайленко 2012.

с целью и замыслом самого Ильина (Ильин 1996, 99). Столь непосредственная и откровенная привязка религиозно-философских идей книги «О сопротивлении злу силою» к злобе дня вызвала шквал откликов в среде русской эмиграции. Статья Н. Бердяева, опубликованная в № 4 редактируемого им журнала «Путь» за 1926 год и озаглавленная «Кошмар злого добра», была наиболее резкой и по тону, и по духу. Она начиналась словами: «Мне редко приходилось читать столь кошмарную и мучительную книгу... Книга эта способна внушить настоящее отвращение к “добру”, она создает атмосферу духовного удушья, ввергает в застенки моральной инквизиции. Удушение добром было у Л. Толстого, обратным подобием которого является И. Ильин» (Бердяев 1926, 78). Пафос критики сводился не к отрицанию возможности применения насилия как такового, а к доказательству того, что подчинение философской позиции политической ситуации и собственным политическим устремлениям философа глубоко несостоятельно именно с философской точки зрения. «Все несчастье в том, — писал Н. А. Бердяев, — что И. Ильин слишком сознает себя “частицей божественного огня”. Это есть обнаружение неслыханной духовной гордыни. И. Ильин, конечно, ответит нам, что он говорит и действует не от себя, а от “живого органа общей священной цели”... Смирненней было бы, если бы И. Ильин действовал от своего человеческого лица» (Бердяев 1926, 86). Н. А. Бердяев исходил из моральной амбивалентности каждого человека, в душе которого есть как доброе, так и злое начало. Он считал, что никто, включая Ильина, не может быть носителем только абсолютного добра. Не может быть таковым и государство, в частности государство царской России, добродетельный дух которого превозносится Ильиным (см.: Бердяев 1926, 82–83).

И все же, при всей резкости и в значительной мере обоснованности критических суждений оппонентов Ильина, вряд ли справедливым будет вывод, что его учение «о сопротивлении злу силою» было ими опровергнуто безоговорочно. Если попытаться освободить это учение от моментов, связанных с конкретной ситуацией и личными пристрастиями, то в нем можно обнаружить достаточно взвешенный подход к проблеме допустимости и оправданности насилия/сопротивления. В тринадцатой главе своей книги И. Ильин формулирует ряд правил — своего рода «категорический императив», выступающий «в качестве критерия для руководства при сопротивлении злу». Эти правила с достаточной полнотой характеризуют ту максимальную взвешенность в применении средств воздействия, которую И. А. Ильин рекомендует соблюдать тем, кто становится на путь сопротивления злу. В частности, он говорит, что «сопротивляющийся должен развить в себе чуткость и зоркость для распознавания зла и для отличения его от явлений, сходных с ним по внешней видимости». Выбирая средства борьбы, «сопро-

тивляющийся всегда должен мысленно начинать с духовных средств, нисходя к мерам внешней борьбы лишь постольку, поскольку духовные средства оказываются неосуществимыми, недействительными и недостаточными». Прибегая к внешнему воздействию, «сопротивляющийся должен всегда искать умственно и практически тот момент и те условия, при которых физическое воздействие сможет быть прекращено, не повредив духовной борьбе, подготовив ей путь». Наконец, «сопротивляющийся должен постоянно проверять подлинные, внутренние истоки и мотивы своей личной борьбы со злом в уверенности, что от этого зависит и предметное постижение побораемого зла, и овладение духовной техникой борьбы, и выбор средств, и осуществление самой борьбы» (Ильин 1996, 72–73). Физическому сопротивлению в его концепции отводится не так уж и много места, ставка делается на ненасильственные средства. Пресечение «мечом» тяжкого преступления или вражеской агрессии представляют собой крайние и вынужденные меры воздействия на зло.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бердяев Н. (1926) «Кошмар злого добра», *Путь*. № 4. С. 78–87.
- Ильин И. А. (1996) *Собрание сочинений в 10 томах*. Том 5. М.: Русская книга.
- Ильин И. А. (1999) *Собрание сочинений в 10 томах*. Том 9/10. М.: Русская книга.
- Ильин И. А. (1994) *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*. СПб.: Наука.
- Михайленко М. В. (2012) «Взаимоотношение религии и политики в дискуссии И. А. Ильина и Н. А. Бердяева о сопротивлении злу силой». *Труды Перервинской православной духовной семинарии*. № 5. М. С. 92–102.
- Нижников С. А. (2014) «Учение о “совестливом компромиссе” Ивана Ильина и доктрина Никколо Макиавелли». *Пространство и Время*. № 1(15). С. 37–42.
- Полторацкий Н. П. (1996) «И. А. Ильин и полемика вокруг его идей о сопротивлении злу силой» Ильин И. А. *Собрание сочинений в 10 томах*. Том 5. М.: Русская книга. С. 479–553.
- Роцинский С. Б. (2016) «Религиозно-философское оправдание «готовности убивать и умирать» в учении И. А. Ильина». *Соловьевские исследования*. Вып. 1 (49). С. 93–105.
- Сидорин В. В. (2016) «Русские философы о смысле войны: persona in bello». *Соловьевские исследования*. Вып. 1 (49).
- Сироткин Ю. Л. (2018) «Духовно-нравственный аспект полемики вокруг книги И. А. Ильина “О сопротивлении злу силою” (Берлин, 1925) в русском зарубежье второй половины 20-х годов XX века». *Вестник Казанского юридического института МВД России*. Т. 9. № 1. С. 129–137.
- Цвык В. А. (2017) «Проблема добра и зла в философии И. А. Ильина» *Вестник РУДН*. Сер.: Философия. Т. 21. № 3. С. 293–304.

**АННА АЛЕКСЕЕВНА ХАХАЛОВА / Anna Khakhalova**

Кандидат философских наук, старший научный сотрудник  
Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского  
социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург) /  
Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian  
Academy of Sciences (St. Petersburg)  
khakhalova@mail.ru

## **РЕКОНСТРУКЦИЯ ПЕРСОНАЛИЗМА Н. БЕРДЯЕВА В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ<sup>1</sup>**

### **Reconstruction of Nicolai Berdyaev's personalism in the context of social philosophy**

*Keywords:* personalism, meontic ontology, communitarism, existentialism, Nicolai Berdyaev

*Abstract:* An analysis of Nicolai Berdyaev's philosophy is made in the multifaceted perspective. In his works two different layers intersect and overlap, referring one to theosophical-mystical and Byzantine-Orthodox traditions, the other to Marxist "socialist" philosophy. The combination of Western Theosophy, French personalism, and Byzantine theology makes Berdyaev's philosophy a unique ontological project that has had a significant impact on authors such as P. Tillich, G. Marcel, M. Buber, E. Mounier, J. Maritain and others.

*Ключевые слова:* персонализм, меонтическая онтология, коммунитарность, экзистенциализм, Н. Бердяев.

Мы проделали анализ философии Н. Бердяева в ее множественной перспективе. В творчестве Бердяева пересекаются и накладываются друг на друга два разнящихся пласта, отсылающих один к теософско-мистической и византийско-православной традициям, другой — к марксистской «социалистической» философии. Известно, что Бердяев был солидарен с идеями Маркса вначале своей творческой деятельности. Его разработка концепта коммунитарности с самого начала погружает нас в персоналистическую проблематику, парадоксально сочетая линию религиозного персонализма и антиперсоналистическую, антипсихологическую позицию марксизма. Особое значение в этом контексте имеет разведение материального и духовного начала в человеке в перспективе марксизма, как это сделано в статье «Марксизм и персонализм». Так, Бердяев видит в самой фигуре Маркса сильную духовную личность, которая в противовес заветам провозвестника коммунизма (т. е. самой себе или части себя) вступает в конфликт с общественным, коллектив-

---

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

ным бытием. Бердяев совершает постмодернистский жест по отношению марксизму как тексту, возвращая нас к фигуре автора. В этом жесте Бердяев выступает в роли психоаналитика, выводя из игры сознательные конструкции текста и выявляя, тем самым, логику бессознательного, упорствующую в отчуждении мысли Маркса от вульгарного марксизма. Кроме того, сосредотачиваясь на позиции деятеля, Бердяев задает возможность феноменологической интерпретации марксизма как одного из направлений интеракционизма. В рамках последнего происходит переосмысление социального действия и социальной реальности в целом.

Сам Бердяев, проследившая связь между средневековой религиозной философией и современным персонализмом, развивает византийскую традицию онтологической триадичности Бога, перенося ее на современную проблематику, связанную с темой личности и ее отношении к обществу. Отгалкиваясь от мистической линии в богословии, Бердяев развивает онтологию небытия, отличающуюся от постмодернистского представления о ничто. Сочетание западной теософии, французского персонализма и византийского богословия делает философию Бердяева уникальным онтологическим проектом, оказавшим существенное влияние на таких авторов, как П. Тиллих, Г. Марсель, М. Бубер, Э. Мунье, Ж. Маритен и др. Анализ меонистической онтологии в традиции герменевтико-экзистенциального разговора о ничто позволяет рассмотреть философию Бердяева сквозь призму феноменологического представления о реальности. Последовательная психоаналитическая деконструкция темы отчуждения в контексте экзистенциального персонализма позволяет исследовать рецепцию идей Бердяева в современной онтологии.

**ВЛАДИМИР АЛЕКСАНДРОВИЧ ЩУЧЕНКО / Vladimir Schuchenko**

Доктор философских наук, профессор

Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург) / The Russian

Christian Academy for humanities (St. Petersburg)

vladalex40@mail.ru

## **ПСЕВДОМОРФОЗЫ ПЕРЕХОДНОГО ПЕРИОДА**

### **Pseudomorphs of transitional period**

*Keywords:* pseudomorphs, transitional period, historical synthesis, aggregated, organic.

*Abstract:* Pseudomorphs is analyzed here as an essential concept in the process of understanding the formation during periods of transitional nature. It is especially emphasized that pseudomorphs as “alien” forms are either assimilated, “nationalized”, synthesized with “their” previously established forms, if they to some extent correspond to internal tendencies of historical development, or do not survive and quickly disappear,



if they are not enter into synthetic relationships with the organic life. But in any case, borrowed pseudomorphs have a motivating, stimulating value during the transition period. Today's Russia is hardly, painfully eliminating pseudomorphs, i. e. aggregated, incapable of synthesizing forms, mechanically using the elements of both the western genesis and their own, inherited from the pre-Soviet, and often from the Soviet past.

*Ключевые слова:* псевдоморфозы, переходный период, исторический синтез, агрегированное, органическое.

Теоретическая и социально-практическая актуальность обозначенной темы более чем очевидна. В последнее столетие мир, а в особенности Россия, переживает необычайно быструю по масштабам исторического времени смену социальных и культурных форм. Калейдоскопически, а нередко и хаотически шел процесс формообразования в России — и в революционный период, и в советскую эпоху и, наконец, в сегодняшний постсоветский период, который еще далеко не завершился и даже не обозначился вполне. Тема псевдоморфоз общественного развития родилась в голове О. Шпенглера («Закат Европы», 1918–1922 гг.). То есть как раз в тот период, когда переходность, прерывность исторического развития явила себя со всей очевидностью (Первая мировая война, революционные конвульсии в России и других странах) и породила новые социальные и культурные формы, в том числе и такие, которые немецкий философ обозначил как псевдоморфозы. Предложенный немецким философом вариант осмысления термина «псевдоморфозы» нельзя считать удачным и доказательным. Но он уловил и нечто концептуально важное. Встреча форм, выросших на своей исторической почве и форм заимствованных, «чужих» далеко не безоблачна и гармонична. Эта встреча протекает зачастую в болезненной и противоречивой форме. История, по его мнению, перенасыщена псевдоморфозами, некими нежизнеспособными «псевдоформами», «ложными формами». Тема нежизнеспособных «политических псевдоморфоз» поднималась русским мыслителем Г. П. Федотовым (статья «Революция идет» 1929 г.). Позднее о «киевской псевдоморфозе» в русском богословии довольно пространно и убедительно писал Г. В. Флоровский в своем известном труде «Пути русского богословия» (1937 г.). В советский период тема исторических псевдоморфоз по известным причинам практически не попадала в поле зрения аналитиков. Ситуация существенно поменялась в постсоветский период, когда в Россию хлынули инородные формы — как зарубежные, западные по преимуществу, так и свои, восходящие в той или иной мере к романтизированным идеологиям дореволюционного периода, а в настоящий период к изжившим себя формам советского периода (командно-административный характер управления, патернализм, попытки силового, антидемократического разрешения конфликтов и др.).

Псевдоморфозы как чужеродные формы востребованы тогда, когда интенсифицируется процесс формообразования, т. е. в периоды исторических переходов. Новые формы появляются не только как результат



автохтонного развития, но и как следствие влияний, заимствований, переносов уже сложившихся на иной исторической форме. В этом смысле чужие формы вливаются в родной, «почвенный» контекст как в большей или меньшей мере псевдоморфные, но также как искомые частью носителей «своей почвы». В любом случае эти псевдоморфозы имеют мотивирующее значение. Некоторые из этих псевдоморфоз не «выживают» и остаются лишь в исторической, «ментальной» памяти, другие ассимилируются, «национализируются» и в конечном итоге становятся составными элементами новых синтетических образований.

Предлагаемый подход к пониманию феномена псевдоморфности, с одной стороны, учитывает момент явно выраженной чуждости инородных форм (что только и увидел, и абсолютизировал О. Шпенглер и его многочисленные современные последователи), а с другой — учитывает и тот факт, что псевдоморфные образования обречены на скорое исчезновение, если они не изменяются, не вступают в органические (т. е. не механистические, не агрегированные) связи в системных образованиях. Это как раз и не сумел разглядеть О. Шпенглер, «зачарованный» неизменностью и повторяемостью как «родных» форм, так и «чужих» псевдоморфоз, сложную динамику ставшего, синтетического и становящегося, переходного. Ставшие синтетические состояния формировались и формируются и в сегодняшний переходный период болезненно, хаотично. Они перенасыщены агрегированными, эклектическими состояниями, реставрациями и ретроспекциями. Причин этому не мало, но важнейшая из них — нежелание большей части властных кругов, отстаивающих узкокорыстные интересы, идти к новым синтезам экономического, политического и духовного порядка, их стремление как бы вернуться в прошлое, остановить время, не учитывать новые тенденции исторической жизни.

**МИХАИЛ ПЕТРОВИЧ ЯЦЕНКО / Mikhail Yatsenko**

Доктор философских наук

Сибирский федеральный университет (Красноярск) /

Siberian Federal University (Krasnoyarsk, Russia)

mikhailyatzenko@yandex.ru

## **ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ КАК ПРОЯВЛЕНИЕ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ**

### **Historical memory as a manifestation of social and cultural identity**

*Keywords:* historical memory, socio-cultural identity, globalization, local civilization, a way of life.

*Abstract:* The article explores the influence of historical memory to preserve cultural identity in the face of globalization pressure. The author reveals the various factors influencing this process in Russia. Examines the basic parameters characterizing the society in historical perspective. The author argues that the principal role in the process of becoming a society plays a mentality. Also stresses the particular importance of the spiritual component to the survival of the Russian people in a global world.

*Ключевые слова:* историческая память, социокультурная идентичность, глобализационное давление, локальные цивилизации, образ жизни.

Актуальность исследования особенностей сохранения социокультурной идентичности в глобализирующемся мире обусловлена многими факторами. Глобализация создает условия для осознания общесторического подхода к изучению обществ, однако принципы подобного синтеза пока не выработаны наукой, что стимулирует историческую память отдельных социумов. Формирование глобальной исторической памяти осуществляются с помощью специфических для универсалистских концепций символических конструкций.

Важное место в этом процессе отводится истории, поскольку метапарадигма, проявившаяся вербализованным образом, становится особым продуктом по отношению к имплицитной парадигме, которая выступает как творящее начало. Выступающая в качестве культурной производной, она заставляет осмыслять себя в максимально широком концептуальном плане. Во многом подобные трансформации обусловлены тем, что глобализационное давление максимально проявляется по отношению к отдельным цивилизациям, отличающимся своеобразием. Их специфика состоит в определенном образе жизни, реализующемся на уровне повседневного быта, который фиксируется в исторической памяти. Проявляющиеся при этом образы социальной целостности формации и культуры взаимодействуют, потому что ни один из этих образов не является достаточным для формирования целостной картины конкретного социума.

Историческая память воспринимается как особая динамика, поскольку базируется на событийном времени, естественным образом отличаясь от экзистенциального состояния общественного сознания. В этом плане историческая память несколько выходит за рамки конкретного народа в те периоды, когда появляются новые реальности, причисляемые впоследствии к историческим, если они содержат в себе акт возникновения нового. С этой проблемой сталкиваются ученые в процессе описания исторической памяти, потому что понятия в этом случае не имеют строгого характера с логической точки зрения. В результате подобных процедур историка часто приходится иметь дело не с понятиями, а с концептами,

Историческая память в состоянии осуществлять роль хранителя социокультурной идентичности, если осуществляется конструирование систематик исторического знания посредством синтеза эмпирического и теоретического уровней. Однако подобные процедуры не могут быть реализованы только в рамках исторической науки.

Исследование значения исторической памяти в сохранении социокультурной идентичности обществ в эпоху глобализации предполагает также учет того факта, что в современной науке все большее влияние завоевывают сторонники мультилинейных теорий. Приверженцы подобных направлений всегда настаивают на вариативности моделей социального развития и противостоят эволюционной парадигме, максимально проявляясь в теории локальных цивилизаций, где объектом исследования чаще всего выступает динамика отдельной цивилизации. Идея множественности цивилизаций фактически элиминирует идею единства истории, потому что в результате подобного подхода не удастся проследить тенденции развития человечества.

В погоне за достижением нового исторического синтеза все чаще проповедует отказ от идеи всеобщего детерминизма как необходимого условия развития человечества, что несет серьезную угрозу исторической памяти, формируя условия для постепенной утраты социокультурной идентичности.

Историческая память выступает на первый план в том случае, если в социуме проявляются попытки отказа от механизма выбора обществом оптимального варианта своего исторического пути. В этом случае необходимостью становится процедура анализа не только собственного социально-исторического опыта, который приобретает ведущими социальными слоями в ходе исторических трансформаций. Не меньшее значение имеет историческая память, которая включает в себя положительные примеры чужого опыта, который заимствован у соседних народов или получен в результате трансляции.

Еще один важный аспект роли исторической памяти в сохранении социокультурной идентичности связан с культом свободы, который культивируется на Западе в качестве ведущей демократической ценности. Однако подобная свобода как гипертрофированное проявление своей идентичности на уровне социума несет угрозу другим обществам, порождая конфликты различных уровней. Здесь историческая память позволяет сыграть роль предохранителя, напоминая, что две мировые войны можно рассматривать в качестве следствия трансформированной исторической памяти.

Сохранение своей идентичности также предполагает фиксацию в исторической памяти базовых параметров, способствующих восприятию истории различных народов в качестве органических составляю-

щих глобального мироустройства. В этом случае основные параметры социального развития являются своеобразными индикаторами степени интеграции отдельных потоков истории в общечеловеческий цивилизационный процесс.

Таким образом, в условиях глобализации историческая память играет важную роль в сохранении социокультурной идентичности, когда универсалистские тенденции несут угрозу всеобщего нивелирования не только объектам, но и субъектам глобализации.

---

**РАЗНОГОЛОСИЦА РУССКОГО ЛОГОСА:  
РУССКИЙ МОДЕРН  
И РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ**

---

**ЕЛЕНА АНДРЕЕВНА АЛЕКСАНДРОВА / Elena Aleksandrova**

Кандидат культурологии, доцент  
Московский государственный психолого-педагогический университет /  
Moscow State University of Psychology and Education  
aleksandrova.elenaandreevna@mail.ru

**ИРИНА ПЕТРОВНА ШАНЦЕВА / Irina Shantseva**

Магистр психологии  
Московский государственный психолого-педагогический университет /  
Moscow State University of Psychology and Education  
irina.shantseva@gmail.com

**КАЛМЫЦКОЕ ДУХОВЕНСТВО  
И ПОЛИТИКА РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВА  
НА РУБЕЖЕ XIX–XX веков**

**Kalmyk Clergy and Politics of the Russian State at the Turn  
of the 19–20th Centuries**

*Keywords:* Buddhist Academy, Buddhist clergy, Kalmyk clergy, public education, Khambo-Lama Aghvan Lobsan Dorzhiev.

*Abstract:* The article is supposed to be a review of Kalmyk clergy reformation at the turn of 19–20th centuries, and its political and social impact to the population. It shows the preparation of the renovation processes and results of these local activities, which was headed by the spiritual Kalmyk leader — Khambo-Lama Aghvan Lobsan Dorzhiev. The research reveals that the enlightenment, provided by the Buddhist clergy, has led to an enhancement in public education, language learning, which became a relevant basis for the future development of decent interaction between the Russian state and Kalmykia.

*Ключевые слова:* Буддийская Академия, буддийское духовенство, калмыцкое духовенство, народное образование, Хамбо-лама Агван Лобсан Доржиев.

Взаимоотношения церкви и государства всегда являлись интересной темой для исследования, особенно учитывая религиозно-культурную специфику Российского государства. Есть истины простые и многократно озвученные, однако, не утратившие своего значения. Одна из

таких истин состоит в том, что рубеж столетий всегда характеризуется новыми идеями в умах людей и новыми тенденциями в жизни государств. Замечательно знаковая характеристика рубежа XIX–XX веков в Российской империи — это изменение политики государства по отношению к буддийской сангхе Калмыкии. Здесь позволим себе краткое терминологическое отступление. Слово сангха употребляется нами в самом широком смысле этого слова, то есть община верующих, состоящая из монахов и мирян. В большинстве научных работ, тем не менее, употребляется термин «буддийская церковь» Калмыкии.

История проникновения буддизма в жизнь калмыков начинается со времени формирования этноса — ранней истории ойрат и развития уникальных черт народа, в XVII веке добровольно присоединившегося к Российской империи. Учёные выделяют несколько периодов формирования структуры калмыцкого буддийского духовенства, которые разворачиваются с начала XVII века до 1917 года, период до депортации 28 декабря 1943 года и период после возвращения из ссылки и постепенного, сначала медленного, а затем ускоренного процесса возрождения буддизма и его социальных, культовых и образовательных институтов вплоть до нынешнего рубежа не только столетий, но и тысячелетий.

Нас интересует сравнительно небольшой период конца XIX — начала XX веков до тотальных репрессий, коснувшихся и калмыцкого буддийского духовенства. Своеобразным связующим звеном между Российским государством и калмыцким духовенством (буддийской церковью Калмыкии) являлся человек, чья деятельность значима не только для Калмыкии, но и для всей империи. Это Хамбо-лама Агван Лобсан Доржиев, посвятивший жизнь реформированию отношений буддийского духовенства и имперского правительства, а также сыгравший значительную роль во внутренних процессах, происходивших как среди монахов, так и среди мирян в Калмыкии (Дорджиева 2004). Конец XIX века знаменуется активизацией деятельности руководителей сангхи в Калмыкии по изменению статуса духовенства, а также, что на наш взгляд не менее важно, по улучшению системы образования как для хуральных учеников (манджиков), так и для обычных людей — детей и взрослых. Калмыцкому духовенству пришлось преодолеть некоторое сопротивление со стороны чиновников Астраханской губернии, однако в 1906–1907 годах при активном участии А. Дорджиева были основаны две высшие конфессиональные школы (Цаннит — Чёёря; возможна транскрипция Цаннит-Чойра). В 1907 году открывается так называемая Буддийская Академия (Цаннит-Чёёря Сургули), а 1908 году подобное учебное заведение открывается в Икицохуровском улусе (урочище Санзыр). Как замечает А. Н. Басхаев (Басхаев 2007, 31), правительство Российской империи к этому времени оценило высокую роль буддийского духо-

венства в жизни калмыцкого народа и уже отчётливо сформировалось понимание того, что репрессивные меры по отношению к буддийскому духовенству и лишение людей возможности осуществлять религиозные обряды не приведут к положительным результатам. Положительными могли бы на тот момент стать переходы калмыков в православие или постройка большего числа православных храмов. Но власти столкнулись с обратным явлением: некоторые принявшие православие калмыки подали прошение о возвращении в веру предков (Басхаев 2007, 31; Бакаева 1994, 19).

Интересна и история постройки зданий Чёёря. Они строились на пожертвования зайсангов, нойонов и А. Доржиева, а также на средства, перечисляемые малыми и большими хурулами (храмами) Калмыкии. По завершении строительства и первым итогам деятельности Чёёря, астраханский губернатор признал широту и продвинутость учебной программы (Доржиева 2001, 47). В 1912 году заведующий Икицохуровским улусом сообщает в УКН (Управление калмыцкого народа), что обучение в Чёёря благотворно влияет на духовенство, на его воспитание и развитие, и опосредовано на умение «с хорошей духовной подготовкой... дать больше доверчиво обращающимся к ним калмыкам» (Басхаев 2007, 41). Необходимо отметить также, что параллельно развивалась система улусных, аймачных и родовых школ для мальчиков и девочек (Бакаева 2004, 43).

Другая зарисовка, иллюстрирующая отношение калмыцкого духовенства и императорского правительства, касается внешней политики Российской империи. В начале XX века император Николай II задумывался над продвижением российского влияния в Азию. В 1904–1905 годах состоялась тайная миссия в Тибет, в которой участвовали семь калмыков: четыре буддийских монаха и три мирянина. Генеральный штаб, Военное министерство и лично Николай II уделяли огромное внимание этой экспедиции. Несмотря на то, что поездка заявлялась как частная, государь император передал через военного министра генерала А. Н. Куропаткина пожелания «разжечь» тибетцев, чтобы они противились завоеванию Тибета Англией. Планам по расширению влияния в Азии не суждено было осуществиться из-за поражения России в русско-японской войне, но широкое использование калмыков буддистов в осуществлении внешней политики Российской империи в отношении Тибета и Монголии является чрезвычайно значимым для рассматриваемого нами периода.

Ещё один аспект взаимоотношений калмыцкого буддийского духовенства и Российской империи можно условно обозначить как «просветительский». Поездки различных деятелей калмыцкого буддийского руководства служили не только личным целям, но их итогом стали рукописи, являющиеся интереснейшим источником информации как



о Монголии (например, «Путешествие по Монголии заведующего всеми хурулами Большедербетовского улуса багши Дорджи Сетенова» по следам поездки 1905 года), так и Внутренней Монголии (к сожалению не опубликованный, но подготовленный монголоведом и фольклористом А. Д. Рудневым к публикации отчёт База (Бадмы) Менкеджуева). Опираясь на архивные данные, Э. П. Бакаева пишет, что попечитель Мало-дербетовского улуса отзывался о База-багши Менкеджуеве как о человеке строгой жизни, начитанном, учёном. Записки его под редакцией профессора Позднеева предназначались для прочтения на съезде востоковедов в Париже (Бакаева 2004, 42). Интереснейший текст известен под названием «Буддийский катехизис» (Шастра под названием «Спасения украшение»). Это краткое пособие по основам философии школы гелуг-па, доработанное профессором А. М. Позднеевым при помощи багши Денисовского хурула Шарапа Тепкина.

На наш взгляд, просветительская деятельность лидеров буддийского духовенства, его роль в развитии народного образования являются не менее важными, чем история политического взаимодействия с императорским и позднее советским правительством. Огромный скачок в повышении уровня образования самих лам был отражением масштабных перемен в лоне духовенства. Широкие внешние связи с Тибетом и Монголией, участие в научном изучении основ буддийского учения в тесном сотрудничестве с такими выдающимися деятелями науки, как Андрей Дмитриевич Руднев, Алексей Матвеевич Позднеев и другими также говорит об активном внутреннем развитии всей социально-религиозной структуры калмыцкого духовенства и общества в целом. Положительные последствия развития буддизма на территории Калмыкии привели к тому, что императорское правительство отошло от политики подавления и ограничений, и предоставило калмыцкому духовенству и верующим довольно большую свободу. После революции 1917 года мы ещё наблюдаем бурно растущее движение обновленчества, к сожалению, насильственно прекращённое с началом репрессий советской власти по отношению к деятелям всех религий и конфессий.

Завершая нашу небольшую статью, хотим сказать, что на рубеже веков, свидетелями которых мы являемся, возрождённый буддизм в Калмыкии вновь является почвой для расширения образовательной системы, повышения уровня владения калмыцким, а также тибетским языками, духовного религиозного и светского образования.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бакаева Э. П. (1994) *Буддизм в Калмыкии*. Элиста.  
Бакаева Э. П. (2004) «Калмыцкое духовенство в начале XX века: традиции и новые тенденции». *Буддийское духовенство и культура калмыцкого народа*.

*Материалы Международной научной конференции, посвящённой 405-летию со дня рождения выдающегося просветителя Зая-Пандиты Намкай Джамцо (г. Элиста, 20–21 октября 2004 года).* Элиста. С. 40–48.

Басхаев А. Н. (2007) *Буддийская церковь Калмыкии: 1900–1943 гг.* Отв. ред. К. Н. Максимов. Элиста: ЗАО «НПП Джангар».

Дорджиева Г. Ш. (2001) *Буддийская церковь в Калмыкии в конце XIX – первой половине XX века.* Элиста.

Дорджиева Г. Ш. (2004) «Лхарамба А. Доржиев и калмыцкое духовенство. Буддийское духовенство и культура калмыцкого народа. Материалы Международной научной конференции, посвящённой 405-летию со дня рождения выдающегося просветителя Зая-Пандиты Намкай Джамцо (г. Элиста, 20–21 октября 2004 года). Элиста. С. 49–53.

### **ДМИТРИЙ СЕРГЕЕВИЧ БИРЮКОВ / Dmitry Biriukov**

Доктор философских наук, PhD, ведущий научный сотрудник  
Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского  
социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург) /  
Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology,  
Russian Academy of Sciences (St. Petersburg)  
dbirjuk@gmail.com

## **ВАСИЛИЙ ПАВЛОВИЧ ЗУБОВ КАК ПРЕДСТАВИТЕЛЬ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ: ВОПРОС О ФИЛОСОФСКОМ СТАТУСЕ ИМЯСЛАВИЯ, ПАЛАМИЗМА И ВАРЛААМИЗМА<sup>1</sup>**

### **Vasiliy Zubov as a representative of Russian religious philosophy: the question of the philosophical status of Onomatodoxy, Palamism and Varlaamism**

*Keywords:* Vasiliy Zubov, Platonism, Palamism, the Name-Glorifiers dispute, Pavel Florenskij.

*Abstract:* I show that Vasiliy Zubov, talking about the Palamite difference between essence and energies, adjoined the position of supporters of the Onomatodoxy, and his reflections where in the fairway of thinking of defenders of the Onomatodoxy of that time, such as Mitrofan Muretov, Vladimir Ern, Pavel Florenskij. Following the historical-philosophical scheme declared by them, Zubov attributed the Onomatodoxy

---

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

and Palamism to the platonic line in the history of thought, while the view of the opponents the Onomatodoxy — to nominalism.

*Ключевые слова:* В. П. Зубов, платонизм, паламизм, имяславские споры, П. А. Флоренский

Василий Павлович Зубова (1900–1963 гг.) известен российскому читателю как историк философии, один из крупнейших исследователей истории архитектурной и натурфилософской мысли (в особенности, эпохи Средневековья и Ренессанса), энциклопедист и переводчик (преимущественно с латыни). После публикации дочерью ученого М. В. Зубовой некоторых материалов из личного архива В. П. Зубова, мы можем увидеть в лице Василия Павловича религиозного философа, мыслящего в русле традиции русской религиозной философии, каковая начала к тому времени открывать для себя паламизм (учение Григория Паламы, его соратников и последователей). Это проявлялось в первую очередь в некоторых ранних текстах В. П. Зубова, написанных в начале 1920-х гг., однако, следы паламитского языка можно различить даже в докторской диссертации В. П. Зубова, защищенной в январе 1946 г., которая была посвящена архитектурной теории Альберти.

Действительно, как следует из предисловий М. В. Зубовой к недавним публикациям неопубликованных ранее или редких работ В. П. Зубова, а также из дневниковых записей В. П. Зубова, фрагменты из которых М. В. Зубова приводит в этих предисловиях, по воспитанию и складу личности В. П. Зубов в юные годы был религиозным человеком православного вероисповедания, совмещая религиозность со страстью к музыке и чтению религиозной и философско-ориентированной литературы. В 18–19 лет (в революционные и послереволюционные годы) он напряженно читал и размышлял над «Добротолюбием», изучая также сочинения Симеона Нового Богослова, монашеские уставы, догматические споры византийской Церкви (Зубова 2004, 7–8; ср. Зубова 2010, 422–423). В 1918–1922-х гг. Зубов был студентом философского отделения историко-филологического факультета Московского университета (с перерывом на службу в Красной армии), где слушал лекции и посещал семинары ведущих философов того времени. Из современных ему философов на юного В. П. Зубова, как следует из его дневниковых записей, сильное влияние оказал П. А. Флоренский и его религиозная философия (Зубова 2004, 9; Зубова 2006, 7). С П. А. Флоренским Зубов находился в общении (Чичерин 2006, 515).

Судя по библиографии трудов В. П. Зубова, в том числе неопубликованных, он систематически занимался написанием трудов религиозно-философского содержания до конца 1920-х — начала 1930-х гг. (очевидно, продолжать далее писать такие труды стало опасно). Так, в это

время он написал большие труды, посвященные новозаветному Апокалипсису (Библиография трудов В. П. Зубова 2006, 569) и истории русской проповеди (Зубов 2001).

В начале 1920-х гг. В. П. Зубов написал набросок сочинения, которому его современный издатель, М. В. Зубова, дал название «...Об энергиях, ипостасях и сущности...». О рукописи этого текста М. В. Зубова сообщает следующее: «Сохранились черновик и часть текста, переписанного начисто. Причем верхняя часть первой страницы, где, вероятно, было название статьи, оторвана и в черновике, и в чистовике (возможно, для конспирации), при этом пострадал текст, находившийся на обороте» (Зубов 2004, 10). В этом наброске просматривается довольно продуманная религиозно-философская система православного извода, развивая которую Василий Павлович Зубов движется в русле традиции русской религиозной философии того времени.

Сочинение «...Об энергиях, ипостасях и сущности...» посвящено прояснению вопроса о различении энергии и сущности, и в частности, энергии и сущности в Боге. Этот вопрос, в отличие от других аспектов христианского вероучения, как утверждает В. П. Зубов, «никогда не находил своего окончательного разрешения в плоскости умозрения». Вопрос о различении в Боге сущности и энергий, наметившийся в христианском богословии еще во время полемики Каппадокийцев с Евномием, согласно Зубову, встал во всей своей остроте в эпоху споров о Фаворском свете, т. е. паламитских споров XIV в. (Зубов 2004, 33) А возникшие в начале XX в. имяславческие споры воскресили эту полемику об энергиях в Боге. Важнейшие аспекты проблемы энергий Василий Павлович видит в таких учениях, как учение о Фаворском Свете, учение Софии и учение о Предвечном Имени, что упирается в вопрос о взаимном отношении твари и Творца, Бога и мира (Зубов 2004, 34).

Из текста Василия Павловича видно, что он рассматривал имяславское учение как разновидность паламизма, а имяславие и паламизм он понимал, как относящиеся к платоническому направлению мысли. Позицию противников имяславия В. П. Зубов соотносил с номинализмом (Зубов 2004, 33) и еретичествующим варлаамизмом<sup>1</sup> (по имени Варлаама Калабрийского — одного из оппонентов Григория Паламы), каковой Зубов относил к аристотелевскому направлению философской мысли, противопоставляя его платонизму исихастов (т. е. паламитов и имяславцев). Именно этот паламитский и имяславческий платонизм, вос-

---

<sup>1</sup> «Внешнее и внецерковное благочестие <...> на Западе, придерживаясь неподсудительного психологизма и полусубъективизма, осуждает онтологизм, а на Востоке, исходя из предвзятых предпосылок обыденной некритической гносеологии, возрождает варлаамитскую ересь, осудив защитников веры в Предвечное Имя [т. е. имяславцев. — Д. Б.]» (Зубов 2004, 34).

ходящий к античному платонизму, согласно Зубову, находит свое выражение в учении о различии сущности и энергий, которое соответствует живой интуиции Церкви<sup>1</sup>.

Отмеченного достаточно, чтобы поместить фигуру Василия Павловича Зубова, как религиозного философа, в контекст развития русской религиозно-философской мысли, имея в виду линии, связанные с открытием паламизма в русской мысли начала XX в. Эти линии я наметил в своих предыдущих исследованиях (Бирюков 2018). А именно, я выделил две противоположные трактовки философских оснований паламитской и варлаамитской (антипаламитской) доктрин, имевшие место в русской мысли второй половины XIX — начала XX вв., опиравшиеся на различные места из соборного определения 1351 г. против Варлаама и Акиндина, приведенного в «Синодике в неделю православия». Я показал, что издатель «Синодика» Ф. И. Успенский предложил концепцию понимания хода византийского богословия и философии, в рамках которой ортодоксальная византийская мысль ассоциируется с аристотелизмом-номинализмом, а неортодоксальная — с платонизмом. В рамках этой схемы он связал паламизм с номинализмом-аристотелизмом, а варлаамизм — с реализмом-платонизмом. Эта схема не была принята полностью в последующей русской мысли. Однако она поставила вопрос. Этот вопрос решался, так или иначе, далее, в ходе имяславских споров, в ходе которых произошло действительное открытие паламизма в русской религиозной философии начала XX в. Симпатизировавший имяславия профессор Митрофан Муретов выразил понимание, прямо противоположное схеме Успенского, связав паламизм (к разновидности которого он отнес учение имяславцев) с платонизмом и реализмом, а варлаамизм — с номинализмом. Такая квалификация паламизма и варлаамизма была принята им по умолчанию, без обращения к первоисточникам. Она была связана с его историко-философскими предпосылками, а также с прагматикой имяславских споров. Один из лидеров имяславцев, иеросхимон. Антоний (Булатович) в своих сочинениях он рецептировал паламизм, выдвинул учение об идеях в контексте имяславия и полемически приписал своим противникам варлаамитскую позицию. Противник имяславия С. В. Троицкий подверг критике учение Булатовича об идеях

---

<sup>1</sup> «Аристотелевское учение о потенции и акте, материи и форме, идее и вещи господствует над схоластикой и в лице варлаамитов сталкивается с христианским платонизмом исихастов. Оно господствует и в новой философии, и для того, чтобы найти философское различие энергии и сущности, мы должны от средневекового и нового перипатетизма подняться к истокам неоплатонизма, к Плотину, а через него к Платону <...> У платоников и в частности у Плотина, мы найдем теорию акта и актуально-сущего, созданную в противовес Аристотелю. Именно она вдохновляла Отцов Церкви и только она может соответствовать живой интуиции и живому опыту Церкви» (Зубов 2004, 35).

и вернул Булатовичу обвинение в варлаамизме, связав последний с платонизмом, частично следуя в этом схеме Успенского. В. Ф. Эрн и П. А. Флоренский, выступая в качестве апологетов имяславского учения и проponentов новооткрытой паламитской доктрины, развивали понимание Муретова, связывающее паламизм с платонизмом и реализмом, а варлаамизм и учение противников имяславия — с номинализмом.

Таков контекст представленных выше размышлений В. П. Зубова о различении энергий и сущности, которые затрагивают тему имяславского учения, а также вопрос о квалификации паламизма и варлаамизма. Мы видим, что в рамках имяславских споров Василий Павлович примыкает к сторонникам имяславия, а его размышления находятся в фарватере мысли философов и богословов — защитников имяславия того времени, таких как М. Д. Муретов, В. Ф. Эрн, П. А. Флоренский, и полемически направлены против позиции противников имяславия, таких как С. В. Троицкий. И следуя историко-философской схеме, заявленной указанными мыслителями-защитниками имяславия, Зубов относит имяславие и паламизм к платонической линии в истории мысли, а позицию противников имяславия — к номинализму. Варлаамизм же Зубов относит к аристотелизму.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Библиография трудов В. П. Зубова (2006), Зубов В. П. *Из истории мировой науки: Избранные труды, 1921–1963*. Составление, вступительная статья М. В. Зубовой. СПб.: Алетей. С. 569–588.

Бирюков Д. С. (2018) «Исследование рецепции паламизма в русской мысли начала XX в.: Вопрос о философском статусе паламизма и варлаамизма, его решения и контекст». *Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения*. Т. 23. № 5. С. 34–47.

Зубова М. В. (2004) «Предисловие», Зубов В. П. *Избранные труды по истории философии и эстетики, 1917–1930*. Сост. М. В. Зубова. М.: Индрик. С. 6–22.

Зубова М. В. (2006) «Предисловие», Зубов В. П. *Из истории мировой науки: Избранные труды, 1921–1963*. Составление, вступительная статья М. В. Зубовой. СПб.: Алетей. С. 5–18.

Зубова М. В. (2010) «Василий Зубов как религиозный мыслитель». *Философия религии: Альманах. 2008–2009*. Отв. ред. В. К. Шохин. М. С. 422–429.

Зубов В. П. (2001) *Русские проповедники: Очерки по истории русской проповеди*. Рукопись подготовлена к изданию М. В. Зубовой. М.: Эдиториал УРСС.

Зубов В. П. (2004) *Избранные труды по истории философии и эстетики, 1917–1930*. Сост. М. В. Зубова. М.: Индрик.

Чичерин А. В. (2006) «О “последних русских философах” и о трудах одного из них». Зубов В. П. *Из истории мировой науки: Избранные труды, 1921–1963*. Составление, вступительная статья М. В. Зубовой. СПб.: Алетей. С. 512–517.

**ПОЛИНА РУСЛАНОВНА БОНАДЫСЕВА / Pauline Banadyseva**

Студент

Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Калининград) /

Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad)

pbonadyseva@stud.kantiana.ru

## **КОНФЛИКТ СВЕТСКОГО И РЕЛИГИОЗНОГО ГУМАНИЗМА В ПЕРСОНАЛИЗМЕ Н. О. ЛОССКОГО**

### **The conflict of secular and religious humanism in the personalism of N. O. Lossky**

*Keywords:* humanism, Russian religious philosophy, personality, morality, egoism.

*Abstract:* In the Russian religious philosophy of the XIX–XX centuries the process of rethinking of the ideas of humanism became a prominent area of ethical thought. In Lossky's work one can meet two conceptual types of humanism, secular and religious (theistic). In this presentation Lossky is considered as a critic of secular humanism and as a supporter of religious and idealistic one. Lossky criticizes specific features of secular humanism and he contrasts them with the idea of substantial personality, which became the basis for his own humanistic paradigm.

*Ключевые слова:* гуманизм, русская религиозная философия, личность, мораль, эгоизм.

В русской религиозной философии конца XIX — начала XX вв. процесс переосмысления идеи гуманизма сформировал достаточно разработанное направление этической мысли. Нет ни одного философа в культуре Серебряного века, кто не задумывался об исторических основаниях поведения человека, границах и противоречиях в становлении его человечности. В персоналистском учении Лосского данная тема получила довольно оригинальное осмысление, хотя и не столь эксплицировано, как, например, у Бердяева, Шестова, Федотова и др. Анализ гуманистических идей Лосского необходим для целостного понимания специфики его философского творчества.

Степень исследовательской разработанности проблемы критериев гуманизма в философии Лосского невысока. Мне не удалось найти работ, посвященных специально этому вопросу. Однако в работах, посвященных исследованию гуманизма в России можно выявить общую тенденцию осмысления данной проблемы в русской религиозной философии. В частности, это позволяют сделать многочисленные работы В. А. Кувакина (см. например: Кувакин 1980, Кувакин 2005), а также монография А. А. Кудишиной (Кудишина 2007).

Реконструировать позицию Лосского можно на основе следующих работ: «Свобода воли» (1927), «Ценность и бытие» (1931), «История русской философии» (1951), «Достоевский и его христианское миропо-

нимание» (1953), «Условия абсолютного добра» (1991), «Мысли Н. А. Бердяева о назначении человека» (1994).

В творчестве Лосского сосуществуют два противоположных концептуальных типа гуманизма — светский и религиозный (теистический). Критическое осмысление светского гуманизма просматривается и в онтологии идеал-реализма, в которой философ отмежевывается от пантеизма, и в гносеологии, в которой Лосский критикует учения предшественников о сознании, и в этико-культурном анализе характера русского народа. Наиболее яркое выражение конфликт двух типов гуманизма получил в этике, где русский философ интерпретирует антропоцентризм как крайнюю степень себялюбия. Так, бытие человека естественно устремлено к Абсолютному Добру. В свою очередь, эта устремленность осуществляется благодаря принципу Христианской любви (*Agape*). Этому принципу философ противопоставляет принцип себялюбия, интенции которого, как он считает, выявляются в светском гуманизме. Иллюстрируя свою позицию в «Условиях Абсолютного Добра», Лосский напишет, что великий инквизитор — «великий гуманист, составивший против Бога, во имя любви к человеку» (Лосский 1991, 113–114), подобными «гуманистами» с точки зрения философа стали бы и дьявол, и Соловьевский Антихрист.

Соответственно, возникает вопрос, можно ли считать Лосского антигуманистом. На этот вопрос можно ответить отрицательно. Гуманизм — одна из основ христианской этики. И Лосский в своей онтологии персонализма обосновывает религиозно-идеалистический гуманизм. Так, основой бытия, согласно философу, становятся субстанциональные деятели, потенциальные личности, главные свойства которых — деятельность и творчество. Деятели как личностное начало придают ценностный смысл бытию вообще и материальному миру в частности. Они являются безусловно ценными, свободными моральными акторами, стремящимися к нравственной десубъективации. Ко всему прочему, Лосский утверждает апокатастасис и абсолютность морали. Такое понимание личности как динамической, уникальной, самоценной, самосозидающей и творческой согласуется с представлением о ней в светском гуманизме.

Принципиальным становится условие осознания христианских ценностей, апологетикой которых занимается русский философ. Особое значение он придает идее Богочеловека как совершенного человеколюбца. Секулярное же возвышение личности на почве антропоцентризма представляется ему путем к дегуманизации.

Гуманистическая перспектива открывает перед читателем принципиально новый взгляд на философию Лосского. С одной стороны, Лосский — критик светского гуманизма, с другой, сторонник религиозно-идеалистического гуманизма, который в его учении становится и онтологической, и аксиологической, и этической парадигмой. Философ критикует только конкретные черты секулярного гуманизма, а именно:



эгоизм, антропоцентризм и пантеизм, противопоставляя им идею субстанциональности личности. По мысли философа, это необходимо в стремительно трансформирующейся в сторону дегуманизации общечеловеческой морали, пагубные проявления которой ощущают на себе и революционная Россия, и Германия, и США.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Кувакин В. А. (1980) *Религиозная философия в России: Начало XX века*. М.: Мысль.

Кувакин В. А. (2005) *Мыслители России*. М.: РГО.

Кувакин В. А. (2000) «Основные характеристики гуманистического мировоззрения». Кувакин В. А. *Современный гуманизм: Материалы и исследования*. М.: РГО. С. 101–109.

Кувакин В. А., Гинзбург В. Л. (2000) «Международное гуманистическое движение и “Гуманистический манифест 2000”». Кувакин В. А. *Современный гуманизм: Материалы и исследования*. М.: РГО. С. 5–28.

Кудишина А. А. (2007) *Экзистенциализм и гуманизм в России: Николай Бердяев и Лев Шестов*. М.: Академический Проект.

Лосский Н. О. (1927) *Свобода воли*. Париж: YMCA PRESS.

Лосский Н. О. (1931) *Ценность и бытие*. Париж: YMCA PRESS.

Лосский Н. О. (1953) *Достоевский и его христианское миропонимание*. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова.

Лосский Н. О. (1994) «Мысли Н. А. Бердяева о назначении человека». Н. А. Бердяев: *pro et contra*. СПб.: РХГА. С. 460–468.

Лосский Н. О. (1991) *История русской философии*. М.: Советский писатель.

Лосский Н. О. (1991) *Условия абсолютного добра: Основы этики. Характер русского народа*. М.: Политиздат.

#### НАДЕЖДА ЗЕНООНОВА ГАЕВСКАЯ / Gaevskaya Nadiezhda

Соискатель

Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург) /

Russian Christian Academy for the humanities (St. Petersburg)

lovich2000@mail.ru

#### ПРЕДЧУВСТВИЕ РЕВОЛЮЦИИ.

#### ХРИСТИАНСКАЯ ПРОПОВЕДЬ: ТРАДИЦИИ И НОВАТОРСТВО

#### A premonition of the revolution.

#### Christian sermon: tradition and innovation

*Keywords:* sermon, cross, Eucharist, anthropology, feast.

*Abstract:* The report deals with the Christian preaching in the Russian culture of the pre-revolutionary period of the late XIX — early XX century in the context of theology,

Eucharistic, liturgical consciousness and Orthodox anthropology. It is noted that the time of social unrest, the growth of nihilistic tendencies draws the authors of Theophanes the Затворник, Philosopher of Ornatsky, John of Kronstadt to theology of the cross. The sermon talks about the connection between the image of the cross and the idea of Baptism. Attention is drawn to the preaching talent and it is noted that theology and anthropology of the cross have become the subject of research of many modern theologians.

*Ключевые слова:* проповедь, крест, евхаристия, антропология, подвиг.

Исторический период второй половины XIX — начала XX века в России — время искушения революцией, время духовного, религиозного и политического кризиса, когда нигилистические тенденции становятся одной из характеристик общественного сознания, идеологической основой политических движений, одним из условий подготовки революционной ситуации. Причины столь трагических изменений в общественном сознании русское священство видело в кризисе религиозности, смене парадигмы восприятия царской власти в русском обществе, десаκραлизации государства. Главная проблема, по мнению свят. Филарета (Московского), в том, что светская власть перестает почитать «духовную власть и ее правила» (Дроздов (Филарет, свят.) 2004, 138). В истории русских епархий отмечается: «Тревожной тенденцией, которая стимулировала все точки напряжения внутри Церкви, был кризис традиционной религиозности в обществе, в результате которого появилось такое явление, как отход от Церкви значительных слоев населения» (Очерки 2007, 375). В предупреждении нигилизма видел одну из главных задач о. Философ Орнатский, который говорил: «Смотрите: вот, жизнь христианская расшатывается в самых ее устоях. Религия и вера объявляются отжившими свой век, на место Бога люди ставят человечество и служением ему хотят заменить служение Богу. Мир духовный объявляется не существующим» (Филимонов 2000, 80).

Какие способы духовного охранения были противопоставлены нигилистическому падению. Исследования показывают, что один из ответов на этот вопрос в обращении к русской религиозной мысли и традициям христианской проповеди. Свят. Феофан Затворник, свят. Иоанн Кронштадский, о. Философ Орнатский обращаются в проповеднических трудах к теме Крестовоздвижения. Богословие знает различные истолкования символики Креста. Кресты внешние, внутренние и предания в волю Божию, о чем говорит свят. Феофан Затворник. (Говоров 1996) Монографическое исследование о богословском значении Креста представлено свят. Иоанном Кронштадским (Сергиев 1896).

Время предреволюционных социальных волнений, роста нигилизма в обществе также обращает Философа Орнатского к богословию Креста. Тема крестных страданий, крестной жертвы становится одной из центральных тем в проповедях автора. Согласно учению ап. Павла о при-

роде церковного благовестия, природа проповеди есть явление духа и силы и имеет божественное, надмирное происхождение. Отец Философ выбирает жанр Слова, одну из самых совершенных форм проповеди, так как именно такая форма проповеди позволяет наиболее полно исследовать и раскрыть тему. Автор использует метод контекстного поиска и преобразовательного толкования, выступает как наблюдатель, владеющий навыками глубокой интроспекции. Отличительно, что в своих проповедях автор соединяет богословскую, нравственную и антропологическую тематику, что не свойственно для традиции данного жанра. Обращение к теме человека вызвано откликом духовного пастыря на общественные процессы и предполагает призывание мирянина к христианскому долгу.

В антропологическом дискурсе перед нами предстает исследование христианской идентичности. Мы видим, как идентичность формируется, открываются онтологические установки превосходения. Христианство подходит к вопросам, возникающим на почве человеческо-экзистенциальных апорий, через благодатно-аскетический опыт «во Христе». На крестном пути человек во Христе входит в самого себя, затворяется во «внутренней клетке» своего сердца и обретает там, в глубинах, начало восхождения, в котором мир будет все более и более соединенным, признанным духовными силами (Лосский 1972, 58). Крещение на Голгофе было крещением всецелой человеческой природы в Новом Адаме. На Кресте совершается онтологизация любви. Полнота богооткровения и совершенство аскетического подвига совпадают в любви к врагам. К любви и прощению врагов призывает в своей проповеди отец Философ.

Проповедь отца Философа Орнатского стала достойной в триаде осмысления Креста и крестовоздвижения такими поистине духовными подвижниками как свт. Феофан Затворник и свят. Иоанн Кронштадский. Сегодня мы можем задаться вопросом о причинах обращения авторов к теме Креста в определенный исторический период, для которого свойственен нигилизм, тотальное отрицание, радикализация, предающие забвению память, время, совесть. Порождение нигилизма — терроризм и богоискания революции. Д. К. Богатырев пишет: «Особое отношение человека к Богу — как личности к Личности является квинтэссенцией человечности, в реализации которой человек конституирует себя как существо религиозное, то есть верное Богу» (Бурлака 2009, 11). Грехопадение раскрывается в библейском повествовании как разрушение личных отношений между Богом и человеком — в неверности человека Богу. Тварь онтологически обособила себя от Бога актом неверности Ему. Нигилизм также становится актом неверности, предательства в богоотрицании. Акт неверности преодолевается крестной жертвой, предательство искуплено на Кресте.

Надо отметить, что еще в 1860–1870-е годы обозначился процесс проникновения публицистического жанра в церковную проповедь. Про-

поведь стала интересовать передовое общество, тексты проповедей печатались в светских печатных изданиях и журналах. Возник и новый тип проповедника — занятого общественной деятельностью в соединении с религиозным служением. Харьковский архиепископ Амвросий ввел понятие «живое слово» в русскую гомилетику, появилось определение «живой церковной проповеди», что было особенно воспринято после событий 1905 года в собраниях в фабричных районах столицы, где проповедовали члены общества религиозно-нравственного просвещения, возглавляемого Ф. Орнатским (Бобура 1901, 3).

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Дроздов (Филарет, свят.) (2004) «Мнение на записку В. М. Жемчужникова». *Филаретовский альманах*. Вып. 1. С. 138 -143.
- Очерки (2007) *Очерки истории Вятской епархии*. Вятка: Буквица.
- Филимонов В. П. (2000) *Крестом отверзается небо*. СПб.: Сатис.
- Говоров Г. В. (Затворник Феофан, свят.) (1996) *Три слова о несении креста*. М.: Правило веры.
- Сергиев И. И. (Кронштадский Иоанн, свят.) (1896) *О кресте Христовом*. СПб.: Тип. Е. Евдокимова.
- Лосский В. Н. (1972) «Очерки мистического богословия восточной церкви». *Богословские труды*. Сборник VIII (посв. Вл. Лосскому). М.: Изд-ние Моск. патриархии РПЦ.
- Бурлака Д.К (Богатырев Д. К. ) (2009) *Метафизика культуры*. СПб.: Изд-во РХГА.
- Бобура В., свящ. (1901) «Живое слово». *Друг трезвости*. № 1.

#### **ДМИТРИЙ ДМИТРИЕВИЧ ГАЛЬЦИН / Dmitry Galtsin**

Кандидат исторических наук, научный сотрудник  
Библиотека Академии наук (Санкт-Петербург) /  
Russian Academy of Science Library (Saint Petersburg)  
dmitrygaltsin@gmail.com

### **УРАНИЯ И ФАЛЛОС: «МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС В ДРЕВНЕМ ЯЗЫЧЕСТВЕ» В. С. СОЛОВЬЕВА**

#### **Urania and Phallus: “Mythological Process in Ancient Paganism” by Vladimir S. Soloviev**

*Keywords:* Vladimir Soloviev, mythology, goddess, gender, Sophia, paganism.

*Abstract:* The report focuses on the first published text by Vladimir Sergeyevich Soloviev (1853–1900) “Mythological process in ancient paganism”, analyzing it in the context of the philosopher’s views on gender and its religious and philosophical

significance. This early article reveals the source of Soloviev's artistic and philosophical mythology and represents the inception of the themes that troubled him till his death: love between man and woman, violence, religious and ethical meaning of history.

*Ключевые слова:* Владимир Соловьев, мифология, богиня, гендер, София, язычество.

Тема божественной женственности появляется уже в первом опубликованном сочинении Соловьева — статье «Мифологический процесс в древнем язычестве» (1873). Общие представления молодого философа о развитии «языческой религии» до рождения Христа, с одной стороны, отмечены господствующими представлениями, религиозными по своей сущности (представление о «первобытном монотеизме», предшествовавшем дохристианским религиям и состоявшем в поклонении «Истинному Богу», впоследствии явившему себя в библейской религии), с другой — стремлением построить всеобщую схему «развития» языческих мифологий в духе философии немецкого (и русского) идеализма (Ф. В. Й. Шеллинг, А. С. Хомяков). Эта схема довольно проста: Соловьев видит во всей дохристианской религии человечества три стадии развития: 1. уранический период; 2. солярный период; 3. фаллический период.

До начала мифологического процесса Соловьев помещает первобытный монотеизм, который он связывает с отдельными фрагментами Вед (гимны Варуне): здесь фигурирует единый небесный, «нравственный» и «духовный» по своей природе Бог. Этот Бог имплицитно представлен как «Истинный Бог», доставшийся истории в наследство от «допотопного человечества», и, как таковой, в целом тождественен «Иегове». Началом «мифологического процесса», который низводит божество с небес на землю, является рождение Богини. Этот момент здесь приходится выделять, потому что он впоследствии станет крайне важен для Соловьева в отношениях с его собственной богиней — Софией. Совсем скоро, в 1876 году, он напишет на полях своего трактата медицинским письмом послание от своей небесной любовницы: «Я родилась» (Козырев 2007, 434). Однако, сейчас, в неполные 20 лет, Соловьев видит рождение Богини совсем иначе: это напротив, мировое разделение. Соловьев считает, что ее собственное имя — Урания, небесная (в пару «Урану» — Варуне). На философском языке Соловьева эта Богиня первоначально представляет собой материальное начало как «чистую и пустую возможность», чистое ничто — и ошибка язычников заключается в том, что это ничто они наделяют зримой вещностью, изображая ее символом звездного неба и именуя Ночью. «Необходимость» и неединственность понимается как несвобода, и потому увязывается с тривиальным событием секса и явлением полового влечения.

Первое поколение богов, или первая божественная сизигия, начинает «нисходящий» ряд мифологических персонажей: «отрицательно духовный бог», вынужденно противопоставленный Богине-матери, с одной стороны, дарует миру «золотой век», с другой — негативно относится к самому миру: Крон не любит чадородие своей супруги, если с таким энтузиазмом ест своих детей от нее. Более того: первый бог мифологии оказывается обманут Богиней, и на его место приходит куда более близкий к необходимости, к ней самой — Бог Грома. Второй период в истории мифологии — солярный этап: Бог сходит вниз еще на одну ступень, подчиняясь, подобно солнцу, закону Вечного Возвращения. Могущественный, вечно воскресающий бог, сражается, умирает и воскресает, побеждая тьму, подчиняясь некоей мировой необходимости. Аполлон, Геркулес, Аттис, Мелькарт и Бел — герои и страдальцы, благодетельствующие человечеству, но сами уже безнадежные метафизические «подкаблучники». Единственный, кому Соловьев, по-видимому, готов приписать победу во времени, наравне с Богиней — это бог фаллического культа. Дионис, Шива и Осирис воплощают третью стадию мифологического процесса, логически завершающую «нисхождение» от свободы к необходимости:

«Это бог, действующий по преимуществу в половой любви, постоянно сопровождаемый эмблемой фаллоса (лингам) и с культом, преисполненным всякого разврата» (Соловьев 2000, 32).

«Половую любовь» Соловьев описывает преимущественно как смесь каннибализма, омофагии и религиозной войны. В последнем, фаллическом язычестве, уже нет ничего хорошего — фаллос абсолютно мерзок; именно тут Соловьев начинает говорить о религиозно мотивированном насилии. «Поэтические воспоминания» религиозных войн язычников являются отличной «проговоркой», замещающей совсем непоэтические воспоминания о куда более близкой нам резне в честь Истинного Бога. Соловьев, в будущем создатель схем тоталитарной теократии, энтузиаст «всемирности», которая в конце жизни стала для него означать католическую ексклезиологию, вполне готов был к войне, убийству «ради идеи» и оправданию насилия.

Статья Соловьева заслуживает внимания в первую очередь как свидетельство личной предрасположенности философа — предрасположенности, которая не покинет его и в дальнейшем — рассматривать категории бытия и мышления в полной аналогии с определенными гендерными представлениями, которые отчасти были нормативны для общества, в котором он жил, отчасти были для него довольно скандальны (в первую очередь, это касается идеи Соловьева о «восходящей» и «нисходящей» любви, которая, впрочем, маргинальна в его творчестве). От философа двадцати лет подобного ожидать вполне естественно — однако, факт, что такой мыслитель как Соловьев начинает свою карьеру

с размышления о мифологическом процессе, который инициирован «рождением богини», на мой взгляд, более чем знаменателен. Я думаю, можно сказать, что Соловьев писал о довольно живых для него самого силах — живых, если не в качестве реальных сверхъестественных существ (здесь у него был другой пантеон), то в качестве постоянно предостоящих реальностей бытия и мышления. Свою битву с богами, и главными из них — Уранией и Дионисом — Соловьев вел до конца жизни, а полем битвы служила душа философа.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Доддс Э. Р. (2000) *Греки и иррациональное*. Пер. С. В. Пахомова. СПб.: Алетейя.  
Козырев А. П. (2007) *Соловьев и гностики*. М.: Савин С. А.  
Лосев А. Ф. (1994) *Вл. Соловьев*. М.: Мысль.  
Соловьев В. С. (2000) *Сочинения*. Т. 1: 1873–1876. М.: Наука.

#### **ВЛАДИМИР АЛЕКСАНДРОВИЧ ЕГОРОВ / Vladimir Egorov**

Старший преподаватель

Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург) /  
Russian Christian Academy for the humanities (St. Petersburg)  
egorov1@mail.ru

### **НЕОБХОДИМОСТЬ ТРЕЗВЕНИЯ РУССКОГО НАРОДА: БРАТЕЦ ИОАНН ЧУРИКОВ**

#### **The necessity of sobriety of the Russian people: Brother Ioann Churikov**

*Keywords:* sobriety, Brother Ioann Churikov, the fight against drunkenness, Ivan Alekseevich Churikov, sobriety movement.

*Abstract:* The article describes the history of the formation and development of the sober movement in Russia on the example of sobriety Brother John Churikov, one of the famous figures of the movement emerged in the late XIX early XX century.

Starting his activities in Samara, and later continued in the capital of the Russian Empire, St. Petersburg, Brother John created a popular community space in which his word and example helped to get rid of drunkenness to many people. In the suburbs of St. Petersburg in 1905, the land was purchased, on which a house was built, which became the center of attraction of sober people, and the community members called Vyritsa the world capital of sobriety.

The revolution of 1917 did not stop the activities of the community, an agricultural cooperative of sober people was organized, which successfully worked until the end of the 1920s. In 1929, Brother John was arrested and sentenced to three years in prison. He died in prison in 1933.

*Ключевые слова:* трезвение, Братец Иоанн Чуриков, борьба с пьянством, Иван Алексеевич Чуриков, движение трезвенничества.

Россия, в ситуации перехода от аграрного к промышленному обществу, характеризующемуся ростом производства, а значит количества фабрик и заводов, новых городов, промышленных населенных пунктов, которые требовали новых человеческих ресурсов, большей частью которых стали освобожденные от сельскохозяйственного труда крестьяне мигрировавшие в города и оказавшиеся в отрыве от привычного уклада жизни и традиций, столкнулась с серьезной общенациональной проблемой — резким увеличением потребления алкоголя.

В 1889 г. Священный Синод Русской православной церкви издает указ о том, чтобы духовенство включилось в борьбу с народным пьянством. А в 1909–1910 годах прошел Первый Всероссийский съезд антиалкогольных деятелей, на котором присутствовало 543 человека (Афанасьев). К концу XIX в. в России по статистике было открыто 461 церковное общество трезвости, а к 1910 г. их было уже 1767 (Афанасьев).

В трезвенническом движении приняли участие многие известные религиозные и общественные деятели России того времени: Лев Николаевич Толстой, Иоанн Кронштадский, Александр Васильевич Рождественский (которого называли «апостолом трезвости»), Петр Иванович Поляков, Борис Ильич Гладков (основатель «Всероссийского трудового союза христиан-трезвенников») и многие другие.

Одно из таких обществ трезвости основал Иван Алексеевич Чуриков или как его все называли или Братец Иоанн (Самарский).

Иван Алексеевич Чуриков родился 15 января 1861 г. в Самарской губернии, Ново-Узенского уезда, Александро-Гайской волости, в небольшой деревне Передовой Поселок. В 1889 г. испытав глубокий мистический опыт принял решение о том, что он должен посвятить свою жизнь служению ближним, проповедуя принципы трезвения для того, чтобы сначала Россия и далее весь мир могли освободиться от пороков; не только пьянства, но и таких, как курение, использование наркотиков, воровство, прелюбодеяние, проституция, сквернословие и др.

В 1893 г. Иван Чуриков перебрался в Санкт-Петербург, сначала жил в Кронштадте, имел встречи с Иоанном Кронштадским, позднее перебрался в Санкт-Петербург, где работал в Городском Нищенском Комитете. В 1900 г. им было основано Общество трезвости, задачей которого была проповедь трезвенничества. Среди тех, кто приходил к нему были представители разных слоев общества, в основном рабочие фабрик и заводов. Обладая большой силой убеждения, организаторскими талантами, человеческим вниманием к приходившим к нему людям деятельность Братца Иоанна и его Общества трезвости быстро стала



заметным явлением в Санкт-Петербурге, количество его последователей быстро росло и вскоре на его проповеди приходило до нескольких тысяч человек.

Через пять лет, в 1905 г. на средства Общества трезвости и пожертвования последователей под Санкт-Петербургом, в поселке Вырица была приобретена земля, на которой был построен большой дом, в котором Братец Иоанн проводил свои встречи, беседы по трезвлению.

После революции 1917 г. Общество трезвости Братца Иоанна продолжала свою деятельность, в Вырице проводились беседы и встречи по трезвлению, а новая власть вначале поддерживала их в этой деятельности. Братец Иоанн создал сельскохозяйственную коммуну БИЧ (Братец Иоанн Чуриков), членами которой были трезвенники общества и которая вела деятельность под его личным руководством. Со временем коммуна стала процветающим предприятием, обеспечивая себя всеми необходимыми для жизни общины продуктами, а излишки продавались, что позволяло покупать необходимые в сельхозработе приспособления и механизмы: плуги, бороны, маслобойки и даже трактор.

Со временем, отношение к Обществу трезвости изменилось; образ и уважительное отношение к Братцу Иоанну как лидеру общины и православному подвижнику трезвости, христианская основа и религиозная составляющая бесед больше не соответствовали духу времени в рамках начавшейся борьбы с религией. Вначале запретили беседы, деятельность сельскохозяйственной коммуны БИЧ была приостановлена, а вскоре она была преобразована в совхоз «Красный семеновод». Позднее начались аресты членов коммуны, а в 1929 г. был арестован и сам Братец Иоанн, которому дали три года за антисоветскую деятельность, через три года его срок заключения был увеличен еще на три года, и в 1933 г. он умер по дороге, во время пересылки в тюрьму.

Большинство последователей Братца Иоанна сохранили верность ранее избранному пути, продолжали вести трезвенническую жизнь, проводить общие собрания с духовными беседами уже в своих домах. Дом Общества трезвости был конфискован.

В 1989 г. группа трезвенников организовала религиозную общину и подала прошение в администрацию с просьбой вернуть дом Братца Иоанна Чурикова в религиозное пользование этой общиной и зарегистрировать их как религиозную организацию. Регистрация была пройдена и дом был возвращен в их собственность.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Афанасьев А. Л. (2007) *Трезвенное движение в России в период мирного развития: 1907–1914 годы. Опыт оздоровления общества*. Томск: ТУСУР (<http://www.literatura.tvereza.info/01/Afanasyev/td1907-1914.html>)

**ВИКТОР АЛЕКСЕЕВИЧ КУРИЛОВ / Viktor Kurilov**

Кандидат философских наук, научный сотрудник  
Центр визуальной антропологии и визуальных медиа,  
Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург) /  
Center visual anthropology and visual media, Russian Christian Academy  
for Humanities (St. Petersburg)  
viktor.kurilov.1983@mail.ru

## **СТАНОВЛЕНИЕ АТЕИСТИЧЕСКОЙ ПРОПАГАНДЫ В СОВЕТСКОМ СОЮЗЕ: ПО МАТЕРИАЛАМ ГАЗЕТЫ «БЕЗБОЖНИК» (1922–1929 гг.)**

### **The formation of atheistic propaganda in The Soviet Union: on the materials of the newspaper “The Atheist” (1922–1929)**

*Keywords:* atheistic propaganda in the Soviet Union, the Union of atheists, the Society of Friends of the newspaper “Atheist” newspaper, the cultural revolution, the ideological work of the Communist Party.

*Abstract:* In the Soviet Union, party-state atheistic propaganda and atheistic upbringing made a complex evolution, and the stages of this evolution reflected the development processes of socialist relations of Soviet society. Most Soviet and Russian researchers distinguish the following stages of atheization in the USSR: the first period 1917–1921. developing in the conditions of acute class struggle and civil war. In fact, this is a period of anti-church agitation, i. e. the fight against counter-revolutionary, anti-Soviet activities of religious organizations. It is not yet about atheistic propaganda, first of all, the activities of the church and the clergy are criticized, in rather crude forms.

The second period was in 1922 and before the beginning of the Great Patriotic War. In relatively stable conditions, the construction of socialism unfolds. Atheistic propaganda takes mass forms, the party and the state seek to reach her non-partisan population. Separate groups of non-party atheists are beginning to organize around the Bezbozhnik newspaper, thus the Bezbozhnik newspaper began to play the role of the ideological and organizational core of the atheist movement under the control of the party organs. Gradually, the social movement acquired strict organizational forms and became essentially part of the party organization. In general, the idea of replacing a religious worldview with an atheistic Marxist-Leninist worldview begins to be carried out in this period. The third period began the Great Patriotic War and the postwar period. The fourth period 1961–1988 Fifth period 1988–1991.

*Ключевые слова:* атеистическая пропаганда в Советском Союзе, Союз безбожников, Общество друзей газеты «Безбожник», культурная революция, идеологическая работа коммунистической партии.

В Советском Союзе партийно-государственная атеистическая пропаганда и атеистическое воспитание проделали сложную эволюцию, а этапы этой эволюции отразили процессы развития социалистических отношений советского общества. Большинство советских и российских исследователей выделяют следующие этапы атеизации в СССР: первый период — 1917–1921 гг. — развивается в условиях острой классовой

борьбы и Гражданской войны. По сути, это период антицерковной агитации, т. е. борьбы с контрреволюционной, антисоветской деятельностью религиозных организаций. Речь ещё не идёт о атеистической пропаганде, прежде всего критикуется, в довольно грубых формах, деятельность церкви и священнослужителей.

Второй период — с 1922 г. и до начала Великой Отечественной войны. В относительно стабильных условиях разворачивается строительство социализма. Атеистическая пропаганда принимает массовые формы, партия и государство стремятся охватить ей беспартийное население. Вокруг газеты «Безбожник» начинают организовываться разрозненные группы непартийных атеистов, таким образом, газета «Безбожник» стала выполнять роль идейного и организационного ядра атеистического движения под контролем партийных органов. Постепенно общественное движение приобрело строгие организационные формы и стало по существу частью партийной организации. В целом в этот период начинает осуществляться идея замещения религиозного мировоззрения атеистическим марксистско-ленинским мировоззрением. Третий период — начало Великой Отечественной войны и послевоенное время. Четвёртый период — 1961–1988 гг. Пятый период — 1988–1991 гг.

**ИНГА ЮРЬЕВНА МАТВЕЕВА / Inga Matveeva**

Кандидат филологических наук, доцент

Российский государственный институт сценических искусств (Санкт-Петербург) /

Russian state Institute of performing arts (St. Petersburg)

inga.matveeva.spb@gmail.com

## **РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО И Л. Н. ТОЛСТОГО В ОСМЫСЛЕНИИ МЫСЛИТЕЛЯМИ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА<sup>1</sup>**

### **Religious representations of F. M. Dostoevsky and L. N. Tolstoy in understanding by the thinkers of the Silver age**

*Keywords: F. M. Dostoevsky, L. N. Tolstoy, Russian religious philosophy, Christianity, Russian revolution.*

The main line of modern studies on the religious creativity of the two writers goes in the direction of the rigid opposition of the Christian, Orthodox worldview of Dostoevsky to the anti-Christian, heretical teaching of Tolstoy. However, the works of the Russian philosophers of the “turn of the century” offer a more complex and voluminous picture of the comprehension of the religious creativity of writers.

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 18-011-90003.

K. N. Leontev combined the religious aspirations of Dostoevsky and Tolstoy under the definition of “pink Christianity” and opposed their worldview to ecclesiastical Christianity. D. S. Merezhkovsky interpreted the religious searches of writers in the context and terminology of his own religious theory. The revolutionary events of the beginning of the 20th century forced Russian thinkers to see the prophetic aspects of Russian literature and to understand how the religious quest of Russian writers influenced social life and social upheavals.

*Ключевые слова:* Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, русская религиозная философия, христианство, русская революция.

Осмысление творчества Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого и сопоставление их философских мировоззрений в развитии русской религиозной философии занимает особое место. Едва ли найдется русский мыслитель эпохи рубежа веков, который для выражения своей мировоззренческой или эстетической позиции не воспользовался бы традиционным противопоставлением двух русских писателей. С. Н. Булгаков, отмечая, что Россия «ничем почти не обогатила мировой философской литературы», между тем утверждал, что «сила мысли» русского народа «нашла для себя исход в художественных образах», называя прежде всего творчество Достоевского и Толстого (Булгаков 1992, 194). В современной исследовательской литературе господствует мнение о принципиальном расхождении религиозно-философских представлений писателей. И действительно, неоднократные положительные высказывания Достоевского о Православии и Православной церкви никак не соотносятся с той непримиримой критикой, которую предложил Толстой в своих поздних религиозно-философских и публицистических трактатах.

Однако для осмысления эпохи религиозного кризиса второй половины XIX — начала XX века нам представляется необходимым обратить более пристальное внимание на очень разные принципы сопоставления религиозных убеждений Достоевского и Толстого, которые использовали русские религиозные мыслители.

Особенно настойчиво деятели русской Православной церкви и православные мыслители старались определить свою позицию в отношении к религиозной «проповеди» Достоевского и Толстого. Мыслители православного толка считали, что мировоззрение Достоевского безусловно соответствует традициям православной церкви и христианскому учению, тогда как в ответ на резкую критику Толстым церкви и церковного христианства Святейший синод в феврале 1901 г. утвердил знаменитое «Определение» о гр. Льве Толстом (отметим, что с конца 1880-х гг. представители православной церкви неоднократно обращались к Синоду и императору с призывом «отлучить» Толстого от церкви). Однако и внутри церкви, когда речь заходила о значении религии в современной общественной жизни, имена писателей оказывались рядом. Например, митрополит Антоний (Храповицкий) писал,

что именно два русских писателя «раскрывают истину» о необходимости духовного религиозного возрождения общества. При этом в учении Толстого, по мысли митрополита Антония, эта истина «затемнена пантеистической мглой и дает примеры лишь отдельных порывов», тогда как за истиной Достоевского «стоит вся история христианства» (Антоний мтрп. 1965, 306).

Проблемный узел нашей темы связан с осмыслением религиозных представлений Достоевского и Толстого русскими мыслителями, которые предлагали самобытные интерпретации христианской традиции, далекие от церковной догматики. Своеобразие и многообразие интерпретаций не позволяет говорить об однозначности описания религиозного поиска писателей — как христианского пути Достоевского, так и якобы «антихристианского» пути Толстого. Общий рисунок интеллектуальной жизни эпохи предстает как очень сложный, но, как нам представляется, можно выделить несколько этапов в истории сопоставления религиозно-философских представлений писателей.

Одной из самых важных для данной темы нужно признать работу К. Н. Леонтьева «Наши новые христиане. Ф. М. Достоевский и гр. Лев Толстой», в которой автор противопоставил позиции писателей христианскому миропониманию. Важно отметить, что работа Леонтьева появилась в 1882 г., то есть уже после смерти Достоевского и в эпоху, когда Толстой еще не выступил со своими знаменитыми трактатами («Исповедь», «В чем моя вера?» и др.). Работа Леонтьева объединяла, что очень показательно, две его статьи, написанные и опубликованные в разное время, — о речи Достоевского на празднике Пушкина («Варшавский дневник», 1880) и о повести Толстого «Чем люди живы?» («Гражданин», 1882). Леонтьев ясно определяет цель данной брошюры — выступить с «охранительными» целями. Позже эту работу В. В. Розанов назовет «одной из самых блестящих и мрачных брошюр». Положительно оценивая прозрения, предложенные в художественных произведениях писателей, Леонтьев не принимал их идеологии. Называя Достоевского и Толстого «розовыми христианами», Леонтьев связывал идейные устремления современной литературы с западной идеологией гуманизма. «Любовь к человеку» как основа представлений о мире, по мысли Леонтьева, противоречит основным христианским догматам: «Гуманность — есть идея простая; христианство есть представление сложное. В христианстве между многими другими сторонами есть и гуманность или любовь к человечеству „о Христе“, т. е. не из нас прямо истекающая, а Христом даруемая, и Христа за ближним провидящая. От Христа — и для Христа» (Леонтьев 1882, 35).

В представлениях Достоевского и Толстого Леонтьев выделяет безусловность веры в добрую природу человека и объявляет любовь к ближнему, которая исходит из самого человека, следствием гордыни или тщеславия. По мысли, Леонтьева, добродетель, которая может быть

только следствием долгого молитвенного состояния, напряженной внутренней работы, доступна не всем. Более фундаментальным для Леонтьева оказывается доступный всем «страх Божий»: «Любовь без смирения и страха <...>, горячая, искренняя, но в высшей степени своевольная <...> исходит не прямо из учения Церкви, она пришла к нам не так давно с Запада» и «она есть самодовольный плод антрополатрии, новой веры в земного человека и в земное человечество» (Леонтьев 1882, 52).

Важнейшим этапом в сопоставлении религиозных представлений Достоевского и Толстого явилась книга Д. С. Мережковского «Л. Толстой и Достоевский», которая впервые была опубликована в журнале «Мир искусства» (1900–1902 гг.), публикация книги совпала с активным обсуждением в русском обществе «отлучения» Толстого от Церкви.

Показательно, что анализ религиозных систем Достоевского и Толстого Мережковский включает в контекст своих собственных размышлений и построений относительно истории и основных принципов христианства. По мысли Мережковского, Христос утверждал «равноценность» и «равносвятость» Духа и Плоти, которая открывается христианскому миру в трех таинствах — чуде Рождества, Евхаристии и чуде Воскресения. Историческое христианство в своем развитии жестко противопоставило дух и плоть, бесплотное и было понято как истинно «духовное», «святое», «божеское». В этом движении историческое христианство продолжало то же раздвоение, от которого, как определяет Мережковский, «погиб и дохристианский мир»: «В язычестве, религия пыталась выйти из этого противоречия утверждением плоти в ущерб духу, а здесь, в христианстве, наоборот, — утверждением духа в ущерб плоти» (Мережковский 1995, 147). Аскетизм Христа, как понимает его Мережковский, есть не отрицание плоти, а ее очищение, просветление и воскресение. Истинное христианство должно преодолеть раздвоение, произошедшее в истории, и предстать как великий синтез духовного и плотского начал.

В этой системе представлений творчество двух писателей, Толстого и Достоевского, осмыслено как противоположность этих начал: в творчестве Толстого явлено «тайновидение плоти», а в творчестве Достоевского — «тайновидение духа». При этом позднюю религиозную проповедь Толстого Мережковский оценивает крайне негативно, поскольку здесь было уничтожено все положительное в раннем толстовском «тайновидении плоти», были уничтожены откровения, которые были даны Толстому-художнику бессознательно: маленький мыслитель, лжехристианин «старец Аким» сменил великого, «подлинного язычника» «дядю Ерошку». В своем «умствования» Толстой, по словам Мережковского, «дошел до почти совершенного безбожья, буддийского нигилизма» (Мережковский 1995, 155).

Мережковский утверждал, что творчество Достоевского позволяет преодолеть пространственно-временные ограничения, заглянуть за

пределы материального мира и с высоты этого знания увидеть, что «в нашем конечном разуме и опыте — зерно нашего бесконечного разума и опыта» (Мережковский 1995, 346). Важнейшее противоречие Достоевского, которое, по мысли Мережковского, с наибольшей силой выразилось в его последнем романе «Братья Карамазовы», — «противоречие божеской любви и человеческой свободы, мистической необходимости и реальной невозможности чуда» преодолевается в чувствах Алеши Карамазова через видение «Каны Галилейской»: «Видение Алеши и есть <...> провидение этой вневременной и внепространственной реальности <...>; душа его как бы вдруг заглянула в неизмеримо-далекое будущее, когда круг мирового развития завершится, когда времени больше не будет, и частицы материи, составлявшие некогда органическое соединение, живое тело, и потом распавшиеся, воссоединятся в новое сверх-органическое соединение, и новое нетленное тело» (Мережковский 1995, 346).

Важно отметить, что сопоставление художественных прозрений Достоевского и Толстого, хотя и содержит ряд тонких и глубоких наблюдений, прежде всего необходимо Мережковскому для выражения своей собственной религиозной концепции.

Новый этап в осмыслении религиозных поисков Достоевского и Толстого связан с революционными событиями в России. В связи с трагическими историческими событиями эта проблема предстала в работе Н. А. Бердяева «Духи русской революции» (1918). Бердяев говорит не о социально-политических, поверхностных причинах русской революции, а вскрывает ее глубинный метафизический смысл, который, по его мнению, «прозрел» Достоевский: «Достоевский обнаружил, что русская революционность есть феномен метафизический и религиозный, а не политический и социальный» (Бердяев 1993, 83). Будучи великим психологом и метафизиком, Достоевский, по словам Бердяева, «до глубины раскрыл апокалипсис и нигилизм в русской душе», показал, что русская революция стала «феноменом религиозного порядка», она «решала вопрос о Боге» (Бердяев 1993, 84).

Религиозная «проповедь» Толстого, которого Бердяев упрекал в неверии в личность, в «уравнивании всех и всего в безличной божественности» (Бердяев 1993, 98), по его мнению, уводила от развития в России нравственно ответственной личности. Сделавшись «нигилистом из моралистического рвения», Толстой, по мысли Бердяева, вел все русское общество к «погрому и истреблению величайших святынь и ценностей» (Бердяев 1993, 99).

Русская мысль эпохи «рубежа веков» настойчиво обращалась к религиозным представлениям Достоевского и Толстого, осмысление мировоззренческих устремлений писателей определило важнейшие этапы в развитии русской религиозной философии, в определении ею своего отношения к историческому христианству.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Антоний (Храповицкий), митрополит (1965) *Ф. М. Достоевский как проповедник возрождения*. Канада: Изд. Северо-Американской и Канадской епархии.
- Бердяев Н. А. (1993) «Духи русской революции». Бердяев Н. А. *О русских классиках*. М.: Высшая школа. С. 75–107.
- Булгаков С. Н. (1992) «Иван Карамазов в романе Достоевского “Братья Карамазовы” как философский тип. Публичная лекция». *О великом инквизиторе: Достоевский и последующие*. М.: Молодая гвардия. С. 193–217.
- Леонтьев К. Н. (1882) *Наши новые христиане: Ф. М. Достоевский и гр. Лев Толстой (По поводу речи Достоевского на празднике Пушкина и повести гр. Толстого «Чем люди живы?»)*. М.: Тип. Е. И. Погодиной.
- Мережковский Д. С. (1995) «Л. Толстой и Достоевский». Мережковский Д. С. *Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники*. М.: Республика. С. 5–350.

### **ЕВГЕНИЙ ИГОРЕВИЧ МИРОШНИЧЕНКО / Evgeniy Miroshnichenko**

Младший научный сотрудник  
Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского  
социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург) /  
Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology,  
Russian Academy of Sciences (St. Petersburg)  
miroshnichenkou@gmail.com

## **ВИЗАНТИЙСКИЙ СУБСТРАТ В ИКОНОЛОГИИ ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО (ТЕЗИСЫ)<sup>1</sup>**

### **Byzantine substratum in the iconology of Pavel Florenskij (theses)**

*Keywords:* Byzantine theory of image, Pavel Florenskij, Russian religious philosophy, John Damascene, philosophy of image.

*Abstract:* Pavel Florenskij in his iconology turns to the Byzantine image theory. However his iconology differs from the Byzantine one in essential moments.

*Ключевые слова:* византийская теория образа, Павел Флоренский, русская религиозная философия, Иоанн Дамаскин, философия образа.

Любые попытки реконструировать теорию образа П. А. Флоренского до сих пор практически всегда (за некоторыми исключениями) основывались на двух его произведениях: «Иконостас» и «Обратная перспектива» (глава большого программного произведения «У водоразделов мысли»). Иногда исследователи также обращались к некоторым статьям о. Павла и к «Философии культа», наиболее важному, с точки зрения симвонологии, тексту. В данной статье мы используем также не менее

---

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



важную, чем «Иконостас» и «Обратная перспектива», работу Флоренского под названием «Анализ пространственности <и времени> в художественно-изобразительных произведениях» (1924–25). Сам Флоренский в письмах из лагеря считал именно эту работу (наряду с методикой датирования предметов древнерусского искусства) своим наиболее важным вкладом в области искусствознания (Флоренский 1998, 702). О Геннисаретский в статье, специально посвящённой разбору этого текста (Геннисаретский 2000, 17), впервые проводит параллели между учением об образе Флоренского и современной теорией образа, например, концепцией телесности Жан Люка Нанси, однако совершенно не касается проблемы византийского субстрата. Между тем, именно в «Анализе пространственности» имплицитно содержатся наиболее важные элементы византийской теории образа.

По Флоренскому, образ это единство двух пространств: чувственного и сверхчувственного. Первое пространство относится к миру физическому, его можно не только созерцать, к нему можно ещё и прикасаться. Это изменчивое пространство мира вещей. В платонизме, как известно, мир вещей имеет весьма сложное взаимоотношение с миром идей, которые выступают причинами и в то же время целями вещей. Для Флоренского идеи обладают той же пространственностью, что и вещи, он категорически не принимает реальность абстрактных категорий. Любая абстракция не имеет отношения к реальности, поскольку её невозможно увидеть. Хоружий полагает в этом основной принцип конкретной метафизики, разрабатывавшейся Флоренским: идея должна быть зримой (Хоружий 2001, 525). В «Философии культа» Флоренский говорит о проблеме соотношения неизменной идеи и переменчивых вещей, и решает её с помощью специальной концепции сакрального пространства, которое выполняет задачу символического объединения мира идей и мира вещей. Эта концепция получила обозначение SIN, что расшифровывается как Sacra (святыня, пространство культа и литургии), Instrumenta (инструменты-машины, пространство вещей), Notiones (понятия-термины, пространство идей). В сакральном пространстве любая вещь полностью воплощает свою идею (в отличие от обычных вещей, которые сами по себе отделены от своих понятий), снимая противоречие между двумя мирами. В культе, пишет Флоренский, «встречается имманентное и трансцендентное, дальнее и горнее, здешнее и тамошнее, временное и вечное, условное и безусловное, тленное и нетленное» (Флоренский 2004, 30). Вещь оказывается не просто вещью, а понятие не просто понятием, они становятся единым пространством реальности, которое Флоренский называет символом. Уже из вышесказанного очевидно, что символ у Флоренского кардинально отличается от условного знака-символа де Соссюра. В «Иконостасе» Флоренский акцентирует внимание на том, что, с его точки зрения, символ это не просто знак-указатель, не просто

конвенция, символ у него должен являть «реальность», как окно, и, являя реальность, символ (в отличие от простого знака) неотделим от высшей реальности, которую он являет (Флоренский 1996, 444).

В рамках концепции SIN символ не только двусторонен (как у де Соссюра), но (что особенно важно) его стороны находятся в отношении изоморфности друг к другу. В рамках номиналистического языкознания де Соссюра означающее и означаемое дистанцированы друг от друга посредством конвенции, определяющей соответствие знака его денотату. У Флоренского эта дистанция в символе сходит на нет за счёт особой связи двух сторон реальности. Что же это за связь? Как Флоренский преодолевает проблему соединения чувственного и сверхчувственного («феномена» и «ноумена») в символе? Здесь он прибегает к византийской теории образа, ссылаясь на понятие «энергии», но не упоминая источник (Иоанна Дамаскина<sup>1</sup>): «Всё сущее имеет и энергию дейстования, каковою и самосвидетельствуется его реальность» (Флоренский 1996, 518). Энергия первообраза и энергия образа оказывается одной энергией постольку, поскольку они принадлежат единому символическому пространству. Пространственность, по Флоренскому, оказывается основой для существования образов. В «Анализе пространственности» он формулирует теорию пространства, дополняя и развивая идеи, высказанные им в «Иконостасе».

В начале «Анализа пространственности» Флоренский рассматривает сущность таких понятий, как вещь, среда и пространство. Рассуждая об этом, он приходит к выводу о том, что ни вещь, ни среда, ни само пространство не существуют «в действительности» (Флоренский 2000, 89), а представляют собой вспомогательные приёмы мышления. Вообще говоря, мышлению не дана действительность, но она формируется посредством моделирования. При этом моделирование происходит не хаотично, а с ориентацией на опыт. На примере прямой Флоренский рассматривает, как именно происходит формирование образа в пространстве (Флоренский 2000, 83–90). То, что образ формируется не сам по себе, а именно в пространстве, и вместе с пространством, очень важно для понимания мысли Флоренского. Пространство не дано нам, как форма для нашего образа, оно создаётся нами, и не отдельно, а вместе с образом (Флоренский 2000, 211). Именно в этом ключе следует понимать, например, яркое высказывание из «Иконостаса» в связи с написанием иконы: «Свойства поверхности дремлют, пока она обнажена; наложенными же на неё красками они пробуждаются: так одежда, покрывая, раскрывает строение тела и своими складками делает явными такие неровности поверхности тела, которые остались бы незамеченными при непосредственном наблюдении его поверхности» (Флоренский 1996, 475).

Таким образом, свойства поверхности пробуждаются с появлением образа, который преобразует пространство в поле существования об-

---

<sup>1</sup> «Энергия это естественное движение всякой сущности» (Joannes Damascenus. *Expositio Fidei orthodoxae* II, 23).

раза. Что происходит с прямой в пространстве? Этот образ не возникает сразу как данность. Сначала существует некоторое физическое явление, выражающее прямолинейность, которое обязательно должно быть зримо, но образ начинает появляться с пространством только тогда, когда понятие как результат нашего восприятия этого явления дополняется нашим дальнейшим опытом. В результате нам приходится встраивать, инкорпорировать все новые свойства в тот образ прямой, с которого мы начинаем моделирование. То есть наш «внутренний» образ поверяется тем или иным опытом, а этот опыт, в свою очередь формирует своего рода дистанцию между образом и «первообразом». Сложно сказать, связано ли как-то такое понимание формирования образа с рассуждениями Иоанна Дамаскина о представлении, где есть также такие, в духе Аристотеля, рассуждения о формировании образа: «Посредством чувств в передней полости мозга образуется некоторое представление и таким образом отправляемое к способности суждения сохраняется в сокровищнице памяти» (*Or.* I.11). Мы всё же склонны считать, что Флоренский в данном случае опирается не на византийскую традицию, а на современное ему махианство (ср.: Флоренский 1999, 104–105).

Говоря о дистанции, рассуждения Флоренского приближаются к философии образа Ж. Л. Мариона (Марион 2009). Как и у Мариона, образ отделён (отдалён) от первообраза расстоянием, и его следует преодолевать только личным опытом: «по-настоящему осознано только то пространство, которое мы прошли пешком» (Флоренский 2000, 87). Образ как изначальная прямая оказывается не самим собой, а тем расстоянием опыта, которое необходимо преодолеть, чтобы достичь первообраза. Именно поэтому образ должен быть пространством первообраза, должен соответствовать ему и вести к нему. Как замечает Щедрина, для Флоренского «иконы не являются символами сами по себе», они символизируют лишь в определённом контексте, когда происходит отношение созерцающего образа к первообразу (Щедрина 2006, 160). Однако не следует поддаваться соблазну отождествить это отношение созерцающего с тем «возведением ума», о котором говорит византийская теория образа. Образ у Флоренского оказывается не предметом созерцания (как у Дамаскина), а самим процессом созерцания, он динамичен, а не статичен, и существует только в контексте своего пространства.

Прямая сама по себе не существует, не существует и образа самого по себе. «Прямая не есть вещь, а — наше понятие о действительности» (Флоренский 2000, 89), то есть образ. Если объём этого понятия равен нулю, то его нет (именно образ следует противопоставлять ничто, а не бытие). А его нет постольку, поскольку пространство пусто. Образ — это наполненное пространство, а точнее наполнение пространства, интенция. Ничто это не отсутствие бытия, а отсутствие контура, посредством которого создаётся на поверхности небытия образ. Пустая поверхность это и есть ничто.

Таким образом, конкретный опыт определяет бытие, которое начнется с того момента, как у нас возникает перед глазами образ (Флоренский 2000, 104). Однако образ никогда не возникает как нечто обособленное, он всегда возникает как часть многообразного мира, условием которого и является пространство (Флоренский 2000, 110). При этом, поскольку вокруг каждого образа существует своя среда, то и пространство формируется вокруг образа своё. «Пространств, — пишет Флоренский, — должно быть много, по роду восприятий и образов обособления», т. е. образов, рассматриваемых как множество, не слитное, но и не раздельное. Организация этого множества и есть для Флоренского культура. «Вся культура может быть истолкована как деятельность организации пространства» (Флоренский 2000, 112).

Итак, образ — это не результат познавательной деятельности, а сама эта познавательная деятельность, не вещь, а интенция. Зрение это в некотором роде «осаяние» мира, поэтому и образ — результат не пассивного созерцания, а активного познания, сопряженного с миром, а точнее — с его пространством. И это пространство, по Флоренскому, изоморфно пространству первообраза, т. е. сверхчувственной стороне мира, «мнимому пространству» (Флоренский 1996, 426). Отсюда то значение, которое он придавал иконописи, которая призвана быть «откровением подлинно иной реальности» (Флоренский 2000, 120), являть божественное (Флоренский 1996, 446). Говоря о единстве конструкции и композиции в образе художественном, Флоренский применяет формулу халкидонского исповедания о двух природах во Христе: «неслитно и нераздельно» (Флоренский 2000, 158). Характерно, что эту формулу византийские отцы никогда не применяли в христологических теориях образа, потому что в случае христологии Сын как образ Отца ипостасно — отделён от Отца, а по отношению к иконологии (Христос на иконе — образ Христа Воскресшего) мы можем говорить об ипостасном единстве, а раздельности по существу. Очевидно, что использование Флоренским богословской терминологии весьма конвенционально и в некотором роде даже спекулятивно.

Мы видим, что Флоренский выстраивает теорию образа на основании современной ему философии феноменологии. Византийская теория образа служит ему не столько основанием, сколько дополнением его собственной концепции. Он приводит только те элементы учения об образе византийских отцов, которые могут поддержать его собственные взгляды.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Геннисаретский О. (2000) «Пространственность в иконологии и эстетике священника Павла Флоренского», Флоренский П. А. *Собрание сочинений. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии*. М.

Марион Ж. Л. (2009) «Идол и дистанция», *Символ*. № 56.

Флоренский П. А. (1996) «Иконостас» Флоренский П. А. *Сочинения в четырёх томах*. Т. 2. М.

- Флоренский П. А. (1999) *У водоразделов мысли*. Т. 3(1). М.
- Флоренский П. А. (1998) *Сочинения в 4-х томах*. Т. 4. *Письма с Дальнего Востока и Соловков*. М.
- Флоренский П. А., свящ. (2000) *Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии*. М.
- Флоренский П. А. (2004) *Философия культа*. М.
- Хоружий С. С. (2001) «Философский символизм П. А. Флоренского и его жизненные истоки». *П. А. Флоренский: Pro et contra*. СПб.: РХГА.
- Щедрина Т. Г. (2006) «Тематические линии русской философии: Павел Флоренский и Густав Шпет». *На пути к синтетическому единству европейской культуры. Философско-богословское наследие П. А. Флоренского и современность*. М.

**ВЯЧЕСЛАВ ВЛАДИМИРОВИЧ ФОМИН / Vyacheslav Fomin**

Священник

Кафедральный Воскресенский собор (Ханты-Мансийск) /

Resurrection Cathedral (Khanty-Mansiysk)

fom.in1979@yandex.ru

**ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ  
И РУССКАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ В КОНТЕКСТЕ  
ПРАВОСЛАВНОЙ АСКЕТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ.  
ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЗГЛЯДЫ  
ГУСТАВА ГУСТАВОВИЧА ШПЕТА  
С ПОЗИЦИИ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ**

**Phenomenological movement and russian phenomenology  
in the context of orthodox ascetic thought.**

**Philosophical-historical and religious views of Gustav  
Gustavovich Shpet from the position of the orthodox faith**

*Keywords:* phenomenology, ascetics, Hesychasm, Russian philosophy, Orthodoxy.

*Abstract:* The article deals with the philosophical views of G. G. Shpet from the position of the Orthodox faith.

*Ключевые слова:* феноменология, аскетика, исихазм, русская философия, православие.

Густав Густавович Шпет (1879–1937) известен как философ-феноменолог, психолог, переводчик философской и художественной литературы. Шпет обладал неординарными интеллектуальными способностями, благодаря которым он стал одним из лучших учеников Гуссерля, освоил 19 языков, добился успехов в психологии и ранее Гадамера открыл герменевтическую философию. (Основной герменевтический труд Шпета «Герменевтика и ее проблемы» был закончен ещё в 1918 г.). Однако от его сознания ускользнуло величие русской православной культуры. Шпет

совершенно не понимал глубину христианской православной мысли, считая, что главное достоинство античной философии заключается в том, что благодаря ей Европе удастся избавиться от пагубного, по мнению Шпета, христианского наследия. Шпет считал, для философии Россия за всю свою историю не смогла дать ничего достойного. Современник Шпета Андрей Белый отмечал, что он скептически относился и к существовавшим в начале XX века в России философским течениям: «... он особенно презирал «нечистоту» позиций Бердяева и с бешенством просто издевался над ницшеанизированным православием; он показывал едко на помаду Булгакова, изготовленную из поповского духа и воспоминаний о своеобразном марксизме...» (Белый 1990, с. 72).

Считая единственно верным путём развития путь европейского образца, он с пренебрежением высказывался по отношению к историческому наследию Руси. В своём труде «Очерк развития русской философии» Шпет критически высказывается о том, что философия так и не вошла в сферу интересов русского человека. При этом он совершенно не видит разницы между «любовью к мудрости» и мудростью, как таковой, которой, несомненно, обладает русский народ! Обратившись к событиям собственной истории, мы можем отметить, что наши предки смогли принять христианское учение и без искажений пронести его через века, обогатив его примерами подлинной святости, чего не смогла сделать Европа.

По мнению Шпета, Россия не стала частью философской Европы по причине того, что «русская мысль, оторвавшись от источника, беспомощно барахталась в буквенных сетях “болгарского” перевода. При общем невежестве его доступность с течением времени не росла, а уменьшалась» (Шпет 1989, 29). Шпет совершенно не обращает внимания на то, на русских землях церковно-славянский язык был повсеместно распространён. На нём совершалось богослужение, писались священные тексты и летописи. Настольной книгой каждого православного русского человека была Псалтырь, читаемая в каждом доме ежедневно. В Европе же латинский текст Вульгаты был совершенно непонятен обычным обывателям, что и стало одним из факторов появления Реформации. Только после II Ватиканского собора у католиков разных стран появилась возможность читать Священное Писание на понятных для них языках. Кроме этого, славянский перевод Нового Завета является максимально близким по содержанию ко греческому оригиналу, в отличие от латинского текста и, тем более, от современных языков.

Причиной того, что Шпет, живя в России, так и не стал русским по духу, является его происхождение и воспитание. Нам известно, что его мать Марцелина Осиповна Шпет, воспитывавшая сына одна, была полькой католического вероисповедания, сам же Густав Шпет был лютеранином. Те знания о христианстве, которые мы встречаем в произведениях Шпетта, относятся лишь к латинскому европеизированному, во многом искажённому, варианту. Сам Густав Шпет мыслил в категориях протестан-

стантизма, хотя питал надежды о возвращении в Европу античного язычества. При этом он был дважды венчан по православному обряду.

Шпет, с пренебрежением критиковавший православие, даже не потрудился над тем, чтобы разобраться в вере народа, к которому он сам себя относил! Россия, сотни лет пребывавшая под гнётом татаро-монгольского ига, а затем и в схоластическом плену синодального периода, не растеряла глубину восприятия правды Божией. И в настоящее время многие выдающиеся мыслители с огромным вниманием обращаются к православной традиции с надеждой воспринять из неё те основополагающие принципы, которые европейское общество совершенно утратило.

Г. Г. Шпет в своих трудах порицал русское невежество (невегласие) при этом, несомненно, сам считал себя интеллектуалом. Однако он нарушил основной принцип формальной логики, гласящий, что для вынесения верного умозаключения необходимо опираться на верные понятия. Не имея чётких представлений о православии, как основе русской культуры, Г. Г. Шпет подверг критике лишь собственные ошибочные суждения о христианстве, тем самым явив собственное невежество.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Белый А. (1990) *Биографии и мемуары*. М.: Художественная литература. Документальная литература.

Шпет Г. Г. (1989) «Очерк развития русской философии». Шпет Г. Г. *Сочинения*. М.: Правда.

Шпет Г. Г. (1996) *Введение в этническую психологию*. СПб.: Издательский дом «П. Э. Т.», «Алетейя».

Шпет Г. Г. (1914) *Явление и смысл*. М.: Гермес.

Шпет Г. Г. (2008) *Очерк развития русской философии*. Часть I. Отв. ред., сост., коммент., археограф Т. Г. Щедрина. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН).

#### **ЛАРИСА АЛЕКСЕЕВНА ЦВЕТКОВА / Larisa Tsvetkova**

Кандидат философских наук, доцент

Первый Санкт-Петербургский государственный медицинский университет имени академика И. П. Павлова /

The first St. Petersburg state medical University named after academician I. P. Pavlov  
filospolit@yandex.ru

#### **РЕЛИГИОЗНО-РЕФОРМАТОРСКИЕ ИСКАНИЯ В РОССИИ НА РУБЕЖЕ XIX–XX ВЕКОВ. С. Н. БУЛГАКОВ: В ПОИСКАХ ЭТИЧЕСКИХ АБСОЛЮТОВ**

**Religious and reformist searches in Russia at the turn of the 19th  
and 20 century. S. N. Bulgakov: the search for ethical absolutes**

*Keywords:* new religious consciousness, religious reformation, religious morality, ethic absolutes.



*Abstract:* for overcoming of the crisis phenomena in Russian Orthodoxy Church, intensified on a border 19–20 centuries, in opinion of reformers it was necessary to appeal to the religiously-ethic searches of society religious philosophers. Sergey Bulgakov consistently upholding principles of religious moral, aspired to the ground of absolute moral norms, not depending on the change of framework of society, universal and common to all mankind. He comes to claim of absolute values of human individual through his divine beginning and ideal setting.

*Ключевые слова:* новое религиозное сознание, религиозная Реформация, религиозная мораль, этические абсолюты.

Кризисные явления в Русской церкви, по мнению, распространенному на рубеже XIX–XX вв. в среде либеральной интеллигенции, были обусловлены тем, что авторитет церкви оказался поколеблен причинами социально-политического характера. К ним следует отнести откровенное выполнение церковью политических функций в интересах государственной власти, жесткую оппозицию освободительному движению

Как считают многие исследователи истории Русской православной церкви, петровские реформы, отнявшие у нее власть соборного самоуправления и самоуправления, упразднение канонической свободы церкви — все эти звенья великой западной реформы XVII–XVIII вв. и привели ее к глубокому кризису. Это стало причиной проявления «бесцерковной» русской интеллигенции, активно подхватившей идеи материалистических учений.

В конце XIX в. в церковной и околоцерковной среде отмечается активизация сил, требовавших освобождения Русской православной церкви от жесткой опеки государства. Наряду с проблемами структурного реформирования внутреннего строя церкви, не меньшую остроту и значимость приобретают проблемы модернизации, приспособления к новым условиям социальных и этических воззрений русского православия. По мнению реформаторов, для того, чтобы преодолеть кризис церкви, необходимо было безусловное обновление в духе времени православно-христианского учения о человеке, о взаимоотношениях личности и общества. Кризис ортодоксальной православной морали, по мнению реформистски настроенных богословов, был вызван тем, что она оказалась далека от миропонимания, которое в полной мере было присуще представителям нового религиозно-философского направления России. Для преодоления затруднений, в которых оказалась идеология православия, необходимо было обращение к тем религиозно-этическим изысканиям, которые велись светскими религиозными философами на рубеже XIX–XX вв.

Религиозные реформаторы предприняли попытку сосредоточить внимание на преодолении отчуждения Церкви от «земной жизни». Благодаря церковному «обновленчеству» в русской духовной жизни выявились разнородные тенденции, ставшие предпосылками «русского духовного



ренессанса», так называемого богоискательства, представители которого были едины в признании примата духовности над общественным, социальным, считая, что не формальное изменение внешних условий, а внутреннее самосовершенствование приведет человека к гармонии и миру. Один из наиболее известных представителей русского богоискательства, бывший «легальный марксист» С. Н. Булгаков, придя к убеждению, что марксизм игнорирует этические проблемы, задачи нравственного самосовершенствования личности, обращает внимание на большую, по его мнению, опасность: как бы часто экономические задачи, заботы о хлебе насущном не привели к забвению Бога, религиозных запросов человеческой души. Нравственное усовершенствование личности — основная задача; только справившись с ней можно затем изменить среду. Формирование нравственных чувств и принципов не зависит, по мнению Булгакова, от общественного строя, от классовой принадлежности личности. Для С. Н. Булгакова определяющим является стремление сохранить христианские этические догматы и защитить религиозную нравственность от каких бы то ни было покушений со стороны атеистического аморализма.

Выступая против марксистского учения, предписывающего рассмотрение моральных явлений через призму классового интереса, признания классовой детерминированности морали, Булгаков, последовательно отстаивая принципы религиозной морали, стремится к обоснованию абсолютных моральных норм, не зависящих от изменения общественного строя, универсальных, общечеловеческих. Он ищет «этические абсолюты», которые являются первопричиной социального прогресса и, в то же время, результатом его воплощения в действительность: абсолютного нравственного идеала, абсолютного смысла жизни, абсолютной совести, абсолютного добра, абсолютного героизма.

Опираясь на выводы, сделанные И. Кантом в его моральном доказательстве бытия Бога и бессмертия души, С. Н. Булгаков утверждает, что Бог, или Абсолют, реализует во Вселенной вообще, и в истории человеческой в особенности, свои высшие нравственные цели, и, что только с помощью сознательной божественной силы становится возможным понять исторический процесс. Булгаков приходит к утверждению абсолютной ценности человеческого индивида через его божественное начало и идеальное, в этом смысле, назначение.

Обращаясь к проблеме абсолютного смысла и ценности человеческой жизни, С. Н. Булгаков исходит из убеждения, что смысл в жизни состоит в служении высшему, идеальному началу. Это высшее начало, существующее априорно, может быть выражено в форме абсолютной высшей цели, абсолютного должествования, абсолютного добра, абсолютной идеи. Равенство людей, абсолютное достоинство личности находятся за пределами эмпирической действительности, в области сверх-

опытной, которая доступна только метафизическому мышлению и религиозной вере. В эмпирической же действительности человек, соотнося свои повседневные поступки с абсолютным добром и идеалом, должен исходить из сферы высшего нравственного служения. Способность оценки, дифференциации добра и зла, в большей или меньшей степени свойственна всем людям. Главной движущей силой истории С. Н. Булгаков объявляет совесть. Именно она велит хотеть делать добро, хотеть прогресса.

#### **ЛИЛИЯ АЛЕКСАНДРОВНА ЦИБИЗОВА / Liliya Tsbizova**

Кандидат философских наук, доцент  
Всероссийский государственный институт кинематографии  
им. С. А. Герасимова (Москва) / The All-Russian state institute  
of cinematography of S. A. Gerasimov (Moscow)  
lcib@mail.ru

### **НОВАЯ-СТАРАЯ РЕЛИГИЯ В. В. РОЗАНОВА**

#### **The new-old religion of V. V. Rosanov**

*Keywords:* Christianity, religion, mystical experience, rationalism, family.

*Abstract:* The article discusses Rozanov's first works on the metaphysics of the Christianity of the late XIX century. The philosopher divides Christianity into the religion of Calvary associated with the development of rationalism and intellectualism, and the religion of Bethlehem, addressed to the vital, sensual fullness of being. The temple of the religion of Bethlehem according to Rozanov is a family with its everyday details and mysticism.

*Ключевые слова:* христианство, религия, мистический опыт, рационализм, семья.

Василия Васильевича Розанова нельзя назвать «певцом одной темы» — настолько широк диапазон поднимаемых им вопросов, Тем не менее, есть то, что красной нитью проходит через всё его творчество, да и через всю жизнь. Это тема семьи, которую философ поднимает до уровня религии.

Через семью человек приобщается ко всему роду человеческому, сливается с ним в моменты величайших тайн или, пожалуй, таинств жизни и смерти. Отсюда система «человек — семья» несравнимо более долговечна, нежели любое другое социальное образование. «Семья — это малый мир, малое отражение большого мира, и она должна соединять на себе все его лучи. Как тот мир освящён — она должна быть освящена, и здесь узел её отношений к церкви; но как этот мир полон

вечной деятельности, неустанного движения — неустанна в труде своём должна быть и она. Физическое и духовное в ней сплетено в один узел; но, как во всём истинно живом, духовное не только должно в ней обладать физическим, но и сообщать ему бесконечный смысл, проникать его неугасимым светом. Источники того и другого — только в религии» (Розанов 1893, 361).

Поскольку «семья живёт бытом, а не правилами», то метафизические вопросы о сущности человека, о цели его жизни, о смерти не выхолащиваются здесь посредством всё большей и большей рационализации и отвлечения от самого чувства реальности, её вкусов, запахов и телесных ощущений. Всё это окружает семью, становится неотъемлемой её частью. Многие семейные тайны, которые необычайно интересны Розанову, существуют исключительно в формах её бытования, опыта, не выходящего за пределы её, что и определяет уникальность каждой семьи.

Воспитательная сила семьи заключается в создании особой духовной атмосферы. С первого года своей жизни ребёнок определяет себя через мать, через её любовь к нему. Только в глазах и сознании любящей семьи он осмысливает себя как ценность. Это выражается в его поступках, творческом освоении мира и себя в нём, то есть осуществлении потребности ценностного оправдания факта своего рождения и жизни.

Рецензируя «Крейцерову сонату» Л. Н. Толстого, Розанов приходит к мысли, что «нет высшей красоты религии, нежели религия семьи». Более того, философ вводит два новых концепта — «религия Голгофы» и «религия Вифлеема». «Религия Голгофы» концентрируется вокруг события распятия Христа. Главной чертой такого понимания христианства является тотальный аскетизм в самых крайних его проявлениях. Розанов объясняет это тем фактом, что в христианстве номенальному событию (распятию) было дано феноменальное толкование, где предпочтению отдается умопостигаемой, рациональной стороне в ущерб метафизике бытия: «Везде мы взяли в Христе понятное и обходим стороной безмолвно Божеское» (Розанов 1990, 453).

«Религии Голгофы» философ противопоставляет «религию Вифлеема», где мир выступает в своём первоизданном виде, наполненный жизненной энергией и счастьем бытия. Отсюда понятен призыв Розанова — «в Спасителе нужно поклониться не чертам Голгофы, не печали гроба, но чертам Вифлеема, восторгу Бого-воплощения» (Розанов 1990, 448).

В то время как храмом «религии Голгофы» предстаёт монастырь, а её идеалом становится пустынножителство, «религия Вифлеема» сосредоточена в семье во всех её бытовых подробностях и тайнах. Толстой, считает Розанов, первый из русских писателей попытался дать обоснование религии семьи, её эстетике. Ещё дальше пошёл Ф. М. Достоевский — «откинем «покров», скинем «крышку» с шёпота Иакова

и Рахили — и получим откровенности Достоевского, который заговорил о том, о чём все шепчутся» (Розанов 1990, 446). Розанов отмечает, что все связи, все отношения здесь — суть внутренние, субъективные, обращённые только к «тебе», но не ко «всем». Они определяют творческий дух самой семьи, её полнокровную жизнь в мире. «Свет образа отражается светлым поклонением; если есть свет, душа не темна и не скорбна с секунды брака — он правилен; замутнение его раньше и чутье всегда оказывается расстройством его глубин. Искусство жить в семье заключается в вынесении, в выбрасывании тотчас каждой соринки, которая в житейском быту со стороны попадает в неё, или по несчастию и греховности человеческой природы, зарождается в ней же (семье). Вина ли — сейчас покайся, слаб, немощен — не ищи на стороне утешения. Воистину — «дом Божий», где «все вместе» (Розанов 1990, 450).

Это розановское «все вместе» отзывается на все события жизни человека, пробуждает его чувства и сознание, помогает осмыслить «наше лицо в религии, в церкви, в единении нашем с тьмью веков и далью народов» (Розанов 1893, 363).

Человек несёт в себе два начала — физическое, телесное и метафизическое, духовное. Следовательно, считает Розанов, над нами — и два Неба: «внешнее — на которое *мы смотрим*, и внутреннее — *которым мы живём*» (Розанов 1913, 72). Именно они обеспечивают полноценную жизнь человека, его гармонию с миром и с самим собой. Внешнее пространство личности заполняет наука, практическая деятельность, социальные отношения, внутреннее пространство — это религия («религия Вифлеема»), это семья (религия семьи).

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Розанов В. В. (1893) «Афоризмы и наблюдения». *Русское обозрение*. № 11 (т. 30).

Розанов В. В. (1990) «Семья как религия». Розанов В. В. *Уединённое*. М.: Республика (Мыслители XX века). С. 452.

Розанов В. В. (1913) «Люди лунного света: Метафизика христианства». СПб.: Тип. Т-ва А. С. Суворина — Новое Время.

---

**ПАРАДОКСЫ РУССКОГО ЛОГОСА:  
МОДЕРН — АВАНГАРД — ТРАДИЦИЯ**

---

**ПОЛИНА АЛЕКСАНДРОВНА ВАСИНЕВА / Polina Vasineva**

Кандидат философских наук, доцент  
Российский государственный педагогический университет  
им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург) /  
Herzen State Pedagogical University of Russia (St. Petersburg)  
vasinevap@herzen.spb.ru

**ФЕДОР ФЕДОРОВИЧ КОРОЧКИН / Fedor Korochkin**

Кандидат философских наук, старший научный сотрудник  
Российский государственный педагогический университет  
им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург) /  
Herzen State Pedagogical University of Russia (St. Petersburg)  
fkorochkin@herzen.spb.ru

**ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ СООБЩЕСТВА XIX–XX ВЕКОВ В РОССИИ:  
ДВИЖЕНИЕ МЫСЛИ МЕЖДУ КЛАССИКОЙ И СОВРЕМЕННОСТЬЮ**

**Russian Intellectual Communities in XIX–XX Centuries:  
The Progress of Thoughts from Classics to Modernity**

*Keywords:* intellectual exchange, intellectual communities, symbolists, avant-gardists, romanticism.

*Abstract:* The ideas of the topic we discuss here can be reduced to the following points. The classical way of producing and disseminating scientific and cultural knowledge historically presupposes the existence of intellectual communities, united by a main idea or person and which are limited by the time and place of the collective functioning. For Russia of the XIX–XX centuries, the leading intellectual communities can be considered the “Lubomudry society”, symbolists and avant-gardists, who largely determined the appearance of the Russian logos.

*Ключевые слова:* интеллектуальный обмен, интеллектуальные сообщества, любомудры, символисты, авангардисты, романтизм.

Формирование интеллектуального наследия, так или иначе, всегда является следствием опыта коллективного взаимодействия. Опыт, в свою очередь, есть результат движения мысли. Это движение может быть

двоjakим: либо движение через поколения, которое формирует традицию преемственности, либо движение внутри сообщества мыслителей, ученых, художников, писателей, объединенных общей идеей, мировоззрением и преобразовательными стремлениями. Два пути опыта, которые не противоречат, а дополняют друг друга в деле накопления, развития и передачи знания.

При этом второй путь — формирование знания внутри сообщества, небольшой группы людей — представляется интересным материалом для историко-философского исследования механизмов и способов производства самого знания.

Если говорить про традиционную модель генезиса научного знания, можно вспомнить античные примеры сократических школ, академии Платона, лекция Аристотеля. Это образец формирования научного сообщества вокруг учителя, ученого, представляющего большой авторитет в обществе или способного сформировать вокруг себя научный коллектив, говоря современным языком. По сути, каждая эпоха оставила различные формы существования научных сообществ: объединение вокруг личности, вокруг идеи, отдельной дисциплины. В истории развития научных сообществ, если попытаться ее реконструировать, можно привести в качестве примеров литературные салоны, кружки, собрания и тому подобное. Однако все они вписываются в традиционное представление о деятельности научного коллектива, которая предполагает очное взаимодействие, определенный круг лиц, ограниченный топос функционирования сообщества.

Вплоть до начала XIX в. образованность ограничивала круг лиц, участвующих в производстве научного знания; механизмы распространения знания были довольно прозрачными (все читали и обсуждали одни и те же книги, одних и тех же авторов). Достаточно вспомнить Марена Мерсенна — в переписке с ним состояли Галилей, Ферма, Декарт, Паскаль и другие. И это лишь один из примеров, когда взгляд на разветвленную сеть корреспонденции показывает, насколько в сущности тесным был круг приобщенных к передовым знаниям лиц. Неудивительно, что способ производства знания внутри малых сообществ являлся основным двигателем науки.

Несомненно, что современное состояние гуманитарного знания сильно отличается по способу производства и распространения. Что не может не отражаться на формах бытия научных сообществ. Этот аспект представляет собой плодотворный материал для отдельного исследовательского внимания к проблемам современной науки, однако выходит за рамки предложенной темы.

Когда же мы фокусируем внимание на интеллектуальных сообществах в России XIX–XX вв., очевидными становятся следующие «творческие коллективы»: любомудры, символисты, авангардисты. В отече-

ственной истории указанного периода это, пожалуй, наиболее яркие примеры сообществ, члены которых не ограничиваются только одной сферой деятельности: среди них художники, поэты, писатели, философы. Их всех объединяет общая концепция или идея, мировоззренческие аспекты которой шаг за шагом меняют и определяют облик эпохи и наполнение русского логоса в целом.

Связь этих сообществ, трансформация идей заслуживает отдельного историко-философского внимания. В частности, интересной представляется связка *романтики — любомудры*. Во-первых, потому что общество любомудров является формально первым философским кружком в России (в институциональном ключе) и закладывает в дальнейшем стиль мышления, идейные устремления для интеллектуалов многих поколений. Во-вторых, важным оказывается факт именно романтического влияния, которое через Шеллинга и самих немецких романтиков транслирует свое особое мировоззрение и распространяется в поле отечественной культуры.

Через взаимосвязь *романтики — любомудры* становятся актуальными темы, которые находят отражение в русской эстетике и в культуре в целом. Это и преобладание эстетизма над логосом, и срывание шаблонов мышления и творчества, и восхваление мистической роли поэта и художника и многое другое. Подобные идеи находят отражение у символистов и авангардистов, в значительной мере дополненные и переработанные в соответствии с мировоззренческой программой эстетического движения современности.

**АННА АНАТОЛЬЕВНА ГОЛУБКОВА / Anna Golubkova**

Кандидат филологических наук

Российская государственная детская библиотека (Москва) /

Russian State Children's Library (Moscow)

annasapeg@mail.ru

**ВАСИЛИЙ РОЗАНОВ  
МЕЖДУ КОНСЕРВАТИЗМОМ И МОДЕРНИЗМОМ  
(НА МАТЕРИАЛЕ СТАТЕЙ О ЛИТЕРАТУРЕ)**

**Vasily Rozanov between conservatism and modernism  
(based on literature articles)**

*Keywords:* Vassily Rosanov, Dmitry Merezhkovsky, philosophy, decadence, conservatism, new religious conscience, russian literature.



*Abstract:* Vassily Rosanov is known for his paradoxes and ambivalence. Some russian researchers think his works could not have rational interpretation. But conservatism and modernity are two categories which are very important for understanding of Rosanov's evolution. They not only represent two periods of his cogitative activity, but indicate two key points in his worldview. And fluctuation between conservatism and modernity determines many of his writings about literature.

*Ключевые слова:* Василий Розанов, Дмитрий Мережковский, философия, декадентство, консерватизм, новое религиозное сознание, русская литература.

Несмотря на то что Василия Розанова часто называют противоречивым и амбивалентным автором, в развитии его взглядов на самом деле можно выделить несколько этапов — позитивистский, консервативный, декадентский (модернистский) и этап эклектического смешения разных тенденций. К первому относится обучение в гимназии (1868–1878). В период учебы в университете (1878–1882) в мировоззрении Розанова произошел консервативный поворот. Эти изменения связаны в первую очередь с чтением романов и публицистики Достоевского и своеобразным вживанием в круг тем и проблем этого писателя. К этому периоду также можно отнести годы, проведенные Розановым в провинции (1882–1893), и первые годы его жизни в Петербурге. В это время Розанов заканчивает и публикует за свой счет философский труд «О понимании» (1886), вступает в переписку с Н. Н. Страховым, С. А. Рачинским и К. Н. Леонтьевым. При активной помощи Страхова Розанов делает первые шаги на поприще журналистики. Его статьи этого периода в основном посвящены достаточно сложным философским вопросам, и они выстроены безупречно с точки зрения формальной логики: любая статья имеет посылку, доказательство и вывод, никаких противоречий в них нет, каждая мысль четко формулируется и проговаривается до конца.

Началом нового периода можно считать знакомство Василия Розанова с Дмитрием Мережковским и Зинаидой Гиппиус, которое произошло в начале 1897 года. Для писателя консервативного направления, которым на тот момент являлся Розанов, последовавшие затем сближение и многолетний диалог на первый взгляд могут показаться несколько странными. Однако еще в 1889 году Розанов написал Н. Н. Страхову: «...все мы, религиозные искатели, в сущности, еретики, т. е. ужасающе неортодоксальны» (Розанов 2001, 228). Кроме того, к этому моменту рамки русского консерватизма оказались для Розанова слишком узкими. И потому на самом деле это сближение с кружком Мережковских, как раз и занятых поисками нового религиозного сознания, было вполне закономерным. Именно декаденты со своей неортодоксальной религиозностью, полемикой с позитивизмом и постоянными стилистическими экспериментами оказались в конечном итоге ему наиболее близкими. Сам Розанов отмечал 1896–1897 годы как время перелома

и перемены взглядов на пол, брак, семью, отношение между собой Нового и Ветхого Заветов. В том числе с этого момента очень сильно изменилась его литературная критика. Более того, произошедший поворот имел еще и стилистические последствия: именно в этот период статьи Розанова как раз и приобретают те черты обрывочности, алогичности, интуитивного и эмоционального постижения предмета. И все общепринятые представления о Розанове как запутанном, амбивалентном, сложном писателе, который никогда сам не знает, в какую сторону его сегодня выведет текучая линия письма, основываются на трудах именно этого периода.

При всей противоречивости, склонности к парадоксам и к контрастным сопоставлениям, характерным для Розанова в декадентский и в следующий за ним период смещения отдельных элементов различных концепций, есть одна особенность: он никогда полностью не отказывался от своих прежних взглядов, которые в скрытом виде продолжали существовать в его мировоззрении. Более того, они могли в некоторые периоды актуализироваться и определять общий тон статей и заметок Розанова. Например, после начала революции в 1905 году на первый план снова выходят юношеские представления Розанова, а в 1916–1917 годах, наоборот, оживает его консерватизм.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Розанов В. В. (2001) «Литературные изгнанники: Н. Н. Страхов, К. Н. Леонтьев». Розанов В. В. *Собрание сочинений*. М.: Республика.

#### **ИРИНА ВЛАДИМИРОВНА ГОРИНА / Irina Gorina**

Кандидат философских наук, доцент, заведующий библиотекой  
Библиотека № 212 им. Т. Г. Шевченко (Москва) /  
Taras Shevchenko Library № 212 (Moscow)  
gorina.sb@yandex.ru

### **ОПЫТ МЫШЛЕНИЯ В ПРЕДЕЛЕ СУЩЕСТВОВАНИЯ. СВИДЕТЕЛЬСТВО ПИСЬМА ВАСИЛИЯ РОЗАНОВА**

#### **The experience of thinking in the limit of existence. The testimony of the letter of Vasily Rozanov**

*Keywords:* being, text, understanding, becoming, topos of thought, existence.

*Abstract:* The content of the thesis analyzes the technique of writing and working with the word of Russian thinker Vasily Rozanov. Its basic principles of understanding,

life-building, topology of meaning, going back to the ancient concepts of telos and logos, are revealed. The idea of Rozanov's writing as a dialogical model of thinking formation, which allows the reader of his text to be an accomplice of his author's method, is stated.

*Ключевые слова:* бытие, текст, понимание, становление, топос мысли, существование.

Проблема осмысления русского Логоса как феномена философской мысли позволяет выявить проблему освидетельствования бытия в письме, где текст оказывается лабораторией самовоспроизводящихся смыслов, являя собой не синтаксические и грамматические конструкции, а текстуру самого бытия, его непосредственного «жизнестроения». В подобной онтологии нет противопоставления понятия жизни, как органического развертывания процесса существования и бытия, как становления, определения смысла сущего и существующего.

Изначальная сцепка бытия и жизни не имеет зазора, жесткого различения мира и сознания человека. Границы контроля оказываются размыты, открывая пространство творчества в самопроизволе свободной воли. Но это лишь кажимость и иллюзия. Ибо пределом сращения бытия и процесса жизни становится самая форма существования, в пределе которой и возможно воззрение на мир. Так русский Логос письма выявляется в форме слова человека, свидетельствующего о мире. Форма слова как свидетельство, с одной стороны, личностного существования, а с другой — текстуально выстраивающего бытия утверждает топос самопробывания в мире. Подобной динамикой письма владел Василий Васильевич Розанов. Розанов актуализировал идею античного Логоса, как целенаправленность бытия. В связи с этим мир рассматривается не через причинно-следственные связи, а через целевую установку не конечной, а изначальной целостности космоса. Возвращение к началу, как пределу сущего проходит путем не построения формально логических конструкций мысли, а интуитивного чувства изначального порядка вещей и выявления правильности их топологического расположения в мире, которое и определяет понимание как архэ.

В этом контексте письмо мыслителя можно рассмотреть как работу личностного становления над пониманием процесса строения жизни. Топос самопробывания в мире соотносится с местом каждодневного существования и обращение к изначальной целостности бытия позволяет индивиду раскрыть и осознать душу как энтелехию собственного тела, обнаружить своего вечного, «внутреннего человека». Собственно, с этим явлением связано понятие античного фюзиса, который характеризуется высветлением телесности мира и форм его существования. Телесность мира оказывается предельной и всеохватной, вне простран-

ственно-временной протяженности. Все, что возможно произойти, случится, происходит в теле мира. Мир как вместилище, но не хаотически бесформенных вещей, а телесно, то есть целесообразно расположенных, необходимо утвердить в процессе письма.

Розанов вводит понятие своего архэ-понимания как растущего зерна, которое своей жизнью (прораствание — рост — увядание — смерть и вновь возрождение) преодолевает метаморфозы бытия и небытия, и примиряя их антиномии фактом своего существования. Форма слова-зерна — это не метафорический образ, а мыслеформа неиссякаемых потенций жизни, понимается в границах письма Розанова как спонтанный, иногда случайный исток единства Логоса мифопоэзиса, религиозной сокровенности и философской рефлексии. Разум усложняет мир конкретикой определения, но без нее невозможно понимание и творчество. Авторский процесс определенности и понимания является формообразующим. Понимание как тренинг мысли в становлении сознания, в расширении его потенциальных возможностей роста на духовном уровне передает конкретику смысла книги, картины, письма, становясь горизонтом для другого человека, до-определяющего авторский замысел усилием своего индивидуального понимания.

**ДАНИИЛ ЮРЬЕВИЧ ДОРОФЕЕВ / Daniil Dorofeev**

Доктор философских наук, профессор  
Санкт-Петербургский горный университет / St. Petersburg Mining University  
dandorof@rambler.ru

**ИРИНА АРКАДЬЕВНА БАТРАКОВА / Irina Batrakova**

Кандидат философских наук, доцент  
Северо-Западный государственный медицинский университет  
им. И. И. Мечникова (Санкт-Петербург) / North-Western State Medical University  
named after I. I. Mechnikov (St. Petersburg)  
batrakovairina@mail.ru

**РУССКИЙ ЛОГОС ВИЗУАЛЬНОСТИ  
И ДЕНДИЗМ НАЧАЛА XX ВЕКА**

**Russian logos of visibility and dandyism  
of the early twentieth century**

*Keywords:* visibility in Russian culture, logos, image, aesthetics, dandyism.

*Abstract:* The presentation is devoted to the study of the special significance of the phenomenon of visibility in Russian culture, and especially to the analysis of the

phenomenon of dandyism in the early twentieth century. The authors show the originality of the development of Russian culture, rooted in Byzantine culture, and through it associated with the ancient Greek, defined by the ontological, religious, aesthetic and anthropological meaning of contemplation and visual image, which radically distinguishes it from the abstract rationality and conceptual reflexivity prevailing in Western European culture. . This distinction can be understood as the distinction of logos and ration, and it is most expressively represented in the phenomenon of the Orthodox icon. Dandyism is the fruit of the individualistic culture of the West, during the 19th and early 20th centuries, strongly influenced Russia, focusing on aesthetic techniques aimed at cultivating its appearance in accordance with certain standards. a semiotic system with its own mechanisms for putting an image (for example, in clothing). For the authors of the speech, it is important to emphasize the difference between dandyism, as a conscious absolutization of their private-individual self, from the aesthetics of the human image, which is a spontaneous manifestation of personal existence.

*Ключевые слова:* визуальность в русской культуре, логос образа, эстетика, дендиизм, отношение к себе.

История русской визуальности еще не написана, и это вызывает искреннее сожаления. Ведь визуальная составляющая является конституирующим основанием русской культуры, в отношении ее самых важных проявлений — понимания Бога, бытия, человека, истины и красоты. В отличие от западно-европейской культуры, выбравшей для себя в качестве главной исторической интенциональности ориентацию на рационализированную, схоластическую, абстрактно-понятийную картину мира, русская культура, возникшая как автономная союзница, а затем и наследница византийской, фундированной еще древнегреческими созерцательными принципами, развивалась с опорой на целостный, многогранный, онтологически светящийся, таинственный, имеющий свой исток в Первообразе и его манифестирующий собой (но не тождественный с ним) визуальный образ. Именно в этом можно увидеть всю полноту различия между восточным *logos*’ом и западным *ratio*. В данном случае логос предстает как собирание, проявление и осуществление онтологии смыслового эйдоса в феноменологической выразительности образа. Наверное, полнее всего это выражается в феномене православной иконы, которая, как онтологическая манифестация, раскрытие и присутствие божественного Первообраза (которым для иконы является Личность Иисуса Христа), закладывает основы не только русского богословия, но и русской антропологии, эстетики, этики, аксиологии и даже теории познания. Всем этим она принципиально отличается от великой католической религиозной живописи Средневековья и Возрождения (особенно раннего), которая была предназначена выполнять иллюстративно-дидактические цели (в церквях), определялась антропоморфными установками (перспектива и пр.) и рассматривалась как подражание, пусть красивое, реальному оригиналу. Поэтому русский

логос — это визуальный, образный, эстетико-религиозный («Красота спасет мир») логос, логос «умозрения в красках», а не рассудочности понятийной рефлексивности. Поэтому, по выражению П. Флоренского, «Бог не доказывается, а показывается». Об этом глубоко писали Б. А. Успенский, Вл. Н. Лосский, Е. Н. Трубецкой, П. Евдокимов, тот же П. Флоренский.

Но сейчас мы хотим остановиться на особом периоде в истории русской визуальности — начале XX века, эпохе Серебряного века, причем в определенной, антропологической перспективе. Это время, когда культурный расцвет и повсеместно ощущаемая, в том числе эстетически, атмосфера декаданса, парадоксально сосуществуют, одновременно подпитывая и разлагая друг друга, словно предчувствуя близкое наступление трагически-гигантских исторических разломов. В отношении человеческого образа это крайне выразительно проявилось в феномене *дендизма*, который, как можно судить по фотографиям, кино, литературным источникам и воспоминаниям об этом времени, пронизывает собой определенную — высшую, элитную, интеллектуальную — часть общества. В этом дореволюционная Россия находилась в общеевропейском тренде, на протяжении примерно века формируемом Англией и Францией, от, условно, Байрона и Бодлера до Уайльда и Пруста, и акцентирующем ценностное значение индивидуализма и эстетствующего феноменализма. Поэтому мне кажется актуальным рассмотреть дендизм как специфическую («эстетскую») форму отношения к себе, своему целостному визуальному образу, в том числе образу жизни, особенно учитывая его принципиальные отличия от эстетики человеческого образа.

Дендизм можно охарактеризовать как подчеркнутую, сознательно осуществляемую, зачастую превратившуюся в самоцель и представляющую высшей ценностью установку или даже технику («технику себя») по культивированию своего внешнего образа в повседневной жизни. Хотя такая установка пронизывает и определяет собой все существование денди, но в первую очередь она воплощается в одежде, т. е. напрямую связана с модой. Однако денди, как одно из характерных проявлений европейской культуры индивидуализма, не нужно отождествлять с щеголями, чье стремление одеваться «по моде» часто обезличивает их. Денди не просто следует моде или ее основывает, он являет собой своего рода реинкарнацию, эманацию, возможно, профанацию «заботы о себе» древних греков, претворяя определенное ценностное самоотношение, в основе которого лежит последовательность; тотальность; предельный индивидуализм (вплоть до нарциссизма), противопоставленный усредненному большинству; подчеркнутое, даже болезненно-внимательное отношение к чистоте и гигиене тела; и, конечно, абсолютизация своего внешнего вида, который предстает как важнейший знак, по которому опознается такой человек.

Ролан Барт в статье «Дендизм и мода» говорит о существующей здесь особой эстетически полагаемой «грамматике костюма», которая подчеркивает свое превосходство уже не знатностью или богатством, а через вкус и изысканность, манифестирующий себя в какой-то индивидуально-уникальной детали одежды, противоположной моде как коллективному подражанию регулярно появляющимся схематичным образцам-новинкам (даже если они «от кутюр»). Для денди он сам для себя во всей целостности своего феноменального облика — высшее и неповторимое произведение искусства («искусства жизни»), результат постоянного внимания, заботы, даже труда, короче, само-образ-ования. Но такое отношение к себе и своему внешнему образу не должно было проявляться выпукло-напыщенно, бросаться в глаза, акцентированно подчеркивать подобную самоустановку, а быть предельно естественным, органичным, «само собой разумеющимся» или, вспоминая главный принцип Джорджа Браммеля (одного из основателей европейского феномена дендизма), «заметно незаметным», *conspicuous inconspicuousness* (об этой природной естественности, как бы не предполагающей и не требующей никаких специальных усилий по формированию такого облика, вспоминает Л. Толстой в своей автобиографической трилогии как о главной характеристике людей *comme il faut*, на которых он страстно хотел быть похожим в детстве). Так, чтобы новизна одежды не выделяла денди этим «внешним» способом, она могла даже искусственно «стариться» (но красиво, стильно!), чтобы соответствовать определенным эстетическим канонам. Здесь не менее важным чем «что» носить было «как» носить. На языке семиотики это означает, что дендизм полагался не столько денонативным сообщением (скажем, знаковым дорогим костюмом или подчеркнуто искусственной сложной прической по последней моде), сколько коннотативным сообщением, проявляемым в четко нелокализуемой (но сознательно продуманной и отфильтрованной) манере держать себя, одеваться, относиться к себе, манере, формируемой вкусом, определенной эстетикой поведения и образа (*эстетизирующим этосом*) и стилем существования.

Подытоживая, можно сказать, что если эстетику человеческого образа можно рассматривать как в основном спонтанную манифестацию человеческого бытия, осуществляющуюся преимущественно на дорефлексивном уровне, то дендизм предстает как детально отрефлексируемая и выверенная техника культивирования своего облика посредством имитации его естественно произвольного образования. Максимально абсолютизированная и превратившаяся в сознательный принцип существования акцентация на внешней феноменальности («внешности») не позволяет за эстетством своего облика раскрыть эстетику своего образа, манифестирующую онтологические глубины личностного логоса визуальности.

**КИРИЛЛ АНДРЕЕВИЧ ЕРМИЛОВ / Kirill Ermilov**

Кандидат философских наук, доцент.

Санкт-Петербургский государственный экономический университет /

St. Petersburg State University of Economics

kirillerm@yandex.ru

## **ПРЕДЕЛЫ МОДЕРНА И УТВЕРЖДЕНИЕ В ФИЛОСОФИИ РОЗАНОВА<sup>1</sup>**

### **The limits of modernity and the statement in philosophy of Rozanov**

*Key words:* understanding in Rozanov's philosophy, genuine statement, the problem of contradiction.

*Abstract:* The article discusses the conditions and possibilities of a specific form of approval in the philosophy of Vasily Vasilyevich Rozanov. It is revealed that the true statement, which Rozanov focuses on, precedes the logical distinction between assertion and denial. That which is affirmed is affirmed without the opposite of its negation. The example of the texts shows Rozanov's special attitude to the problem of contradiction. Contradictions in Rozanov's philosophy do not imply their removal. Revealed that the source of creativity Rozanov is an understanding that does not involve reconciliation of different positions.

*Ключевые слова:* понимание в философии Розанова, подлинное утверждение, проблема противоречия.

Розанов, будучи автором систематического по форме и содержанию философского трактата «О Понимании», оставшегося без внимания и признания, считается при этом одним из самых бессистемных русских мыслителей. Однако «бессистемность В. В. Розанова — принципиальна: на предмет надо иметь не одну (в какой-то схематической формуле выраженную), а — “тысячу точек зрения”» (Атманских, Атманских 2012, 288). Схематика и системность «О Понимании» как первой крупной работы является не только истоком всего последующего творчества Розанова, но естественно и органически проникает во все им написанное. Таким образом, системность и бессистемность проникают друг в друга последовательно (по очереди) и одновременно (органически), давая полноту отношений (системность, бессистемность, «систематическая бессистемность», «бессистемная систематичность»).

Однако важнее другое. Розанов — философ утверждения: «Моя душа — вечное утверждение» (Розанов 2000, 101). Но возможно ли в та-

---

<sup>1</sup> Статья выполнена при поддержке РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта № 19-011-00899А «Деструкции (пост)современности и топологическая субъективность: утверждение субъекта-свидетеля».



ком случае утверждение без отрицания? В том, что называется формальной и диалектической логиками, вероятно, нет. Отрицание входит в отрицание нетождества и в отрицание отрицания, приводя к утверждению. А если взглянуть чуть глубже, отрицание здесь не исчезает, но и не открывает Ничто, которое предшествует негативности как таковой. Это указывает на невозможность в таких условиях подлинного и глубочайшего утверждения, т. е. в конечном счете на невозможность того, что является настоящим (а не мнимым) нигилизмом.

Негативность не первична, но и утверждение как отрицание этого отрицания также не лежит в основании. Именно *в подлинное утверждение*, предшествующее различию утверждения и отрицания, вглядывается Розанов. В подлинном утверждении негативность необходимо должна присутствовать. У Розанова же отрицание и носит этот специфический характер. «Отрицание — это мое положение, а не душа. Моя душа — вечное утверждение “В мире со всеми”, “в ладу со всем”. Никогда еще такого “ладного” человека не рождалось» (Розанов 2000, 101).

Все «противоречия» Розанова, например, в суждениях о политике, о национальном вопросе, о христианстве даются почти сразу и без отрицания. В сущности это и не противоречия вовсе. Хотя и непротиворечиями это назвать тоже нельзя, ибо примирения при этом не наступает.

В «Последних листьях» Розанов пишет: «Я весь мир любил, всегда. И горе его, и радость его, и жизнь его. Я ничего не отрицал в мире. Я — наименее отрицающий из всех рожденных человек» (Розанов 2000, 55). То, что утверждается, утверждается без противоположного ему отрицания. Разумеется, абсолютизировать этот пункт не стоит. Речь идет лишь о принципиальной и специфической способности Розанова к утверждению. Такое «неотрицание» может привести и приводит к впечатлению утверждения противоположных позиций, к тому же и не примиренных. Кажется, что такое положение высказываний должно бы привести к трагическому положению дел, усилить вражду и злобу. Однако положение дел трагично уже от начала мира. Но суть даже не в этом. «Наименее отрицающий из всех человек» способен утвердить подлинные основания преодоления того, что по-настоящему требует отрицания: «Только распрю, злобу и боль я отрицал» (Розанов 2000, 55).

Речь идет о принципиально немеханическом отрицании. Распрю и злобу не победить не только другой распрей и злобой, но и их противоположностью — согласием и добротой. Согласие и добро, именно в этом единичном случае окажутся фальшивыми и приведут к еще большему распрям. Непротивление — еще менее подходящий выход, который Розанов и не предлагает. Как же тогда утверждать? Заметим, что мы вынуждены говорить каким-то почти апофатическим языком, который в свою очередь, на христианском Востоке противопоставлялся *theologia negativa*, т. е. не являлся языком отрицания и прямого утверждения,

а скорее расчищал ограничения для подлинного, но еще не открытого утверждения.

«Истина — в противоречиях. Истины нет в тезисах, даже если бы для составления их собрать всех мудрецов. Да и справедливо: тезис есть самоуверенность и, след., нескромность» (Розанов 2000, 56).

Противоположности не только не приводятся к единству, но и усиливаются. Розанов «знает, что обрыв входит в экномию бытия», как указывал В. В. Биbihин (Биbihин 2006, VI). Видимо, здесь сама форма тезиса и тезисности (и антитезиса) должна быть отброшена.

У Розанова речь идет не о рассудочной фиксации противоречий и, конечно, не о диалектическом снятии, а об особом, серьезном отношении к противоречию. Не это ли горение противоречий и есть подлинное отрицание самого отрицания? В конечном счете, горение, которое является основанием подлинного утверждения и указанием на пределы рациональности модерна.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Атманских А. С., Атманских Е. А. (2012) В. В. «Розанов: принципиальная бессистемность — или бессистемная принципиальность?». *Философия и искусство Серебряного века в судьбе России*. Под ред. М. И. Панфиловой, Е. А. Трофимовой. СПб.: СПбГИЭУ. С. 288–298.

Розанов В. В. (2000) «Последние листья». В. В. Розанов. Собр. соч. Под общ. ред. А. Н. Николокиной. М.: Республика.

Биbihин В. В. (2006) «Время читать Розанова». Розанов В. В. *О Понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания*. М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы.

**ЕЛЕНА НИКОЛАЕВНА ИЩЕНКО / Elena Ishchenko**

Доктор философских наук, профессор

Воронежский государственный университет / Voronezh State University

phil@elena.vsi.ru

### **ФЕНОМЕН «РУССКОГО НИЦШЕАНСТВА»: К ВОПРОСУ О ГРАНИЦАХ ИНТЕРПРЕТАЦИИ**

#### **The phenomenon of “Russian Nietzscheanism”: to the question of the limits of interpretation**

*Keywords:* Russian Nietzscheanism, philosophical interpretation, tradition, F. Nietzsche, Russian philosophy.

*Abstract:* The phenomenon of Russian Nietzscheanism had a significant impact on the development of Russian and Western philosophy. Russian philosophical thought

at the turn of the 19th and 20th century managed to reveal the hidden, non-obvious meanings of Nietzsche's doctrine, showed the dead ends of the political interpretation of his ideas. Contemporary surge of interest in the Nietzsche's thought actualizes the problem of the boundaries of philosophical interpretation.

*Ключевые слова:* «русское ницшеанство», философская интерпретация, традиция, Ф. Ницше, русская философия.

Интерпретация идей Ф. Ницше для русской культуры конца XIX — начала XX века оказалась оселком, на котором проверялась способность выйти за рамки буквалистского толкования западной мысли, в столкновении с которой формировалась собственная, самобытная духовная традиция. По свидетельству Н. А. Бердяева: «Это было самое сильное западное влияние на русский ренессанс» (Бердяев 2008, 273). Ницшеанство довольно быстро вышло за рамки философского дискурса, захватив пространство художественного творчества. Ницше спровоцировал жаркие интеллектуальные дискуссии, объединившие — и не только, разумеется, в однозначной симпатии — авторов, которых принято относить к разнородным идейным течениям. Бросавшаяся в глаза «дурная сторона ницшеанства» (Соловьев 1988, 612) не стала препятствием на пути, ведущем к более глубокому пониманию. Живой нерв ницшевской мысли, пробивающийся сквозь синкопический ритм его сочинений, задевал, тревожил, заставлял искать истоки его предвидений и пророчеств.

Напряженные религиозно-философские поиски смысловых оснований бытия общества, культуры и человека, происходившие в русской культуре, позволили увидеть многомерный смысловой потенциал ницшевского учения. Почувствовав опасность интеллектуального проектирования, не подкрепленного моральными основаниями, русская философия в Ницше видела скорее соратника, призывающего к духовному прорыву, нежели противника, увлекающего в бездны. Интерпретации идей Ницше в русской философии рубежа веков в полной мере представили как их «светлую», так и «темную» сторону. Была проделана огромная работа по выявлению того, что скрывается за образами и метафорами, просвечивает сквозь них, спрятано, не высказано в полной мере автором. Остается только изумляться прозорливости русских философов, предугадавших и предупредивших о тех последствиях, которые могут быть связаны с попытками прочтения идей Ницше в сугубо политическом контексте. «Преодоление» чело- века в угоду идеям общественных трансформаций, создание «нового человека» как послушного исполнителя политической воли в XX веке стали основаниями воплощенных утопий. Жертвенность во имя идеалов оказалась не красивой метафорой, касающейся творческой личности, но обернулась страшной трагедией, в которой, по выражению

И. Бродского, гибнет не герой, а хор. Тема хрупкости человеческой личности, отторгнутой от внутренних духовных оснований, звучала в интерпретациях, предложенных русской философской мыслью. Развитие этого мотива в полной мере проявило пророческую сущность идейного наследия Ницше. Открытия русских философов, несмотря на насильственно прерванную традицию, не исчезли, они проникли в контекст европейской мысли, пересаживая «русское ницшеанство» на западную почву.

Сегодняшний всплеск интереса к идеям Ницше вновь актуализирует проблему границ философской интерпретации. В новомедийном контексте феномен «русского ницшеанства» рубежа веков оказывается важным ориентиром развития философского осмысления классического наследия.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бердяев Н. А. (2008) *Русская идея*. СПб.: Изд. дом «Азбука-классика».  
Соловьев В. С. (1988) «Идея сверхчеловека». Соловьев В. С. *Соч.*: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль. С. 610–618.

#### **СТЕПАН СЕРГЕЕВИЧ КАЛИНИН / Stepan Kalinin**

Аспирант

Кемеровский государственный университет / Kemerovo State University  
rage\_of\_gods@inbox.ru

#### **ЭЛЕМЕНТЫ ТРАДИЦИИ И ЭЛЕМЕНТЫ АВАНГАРДА В ФИЛОСОФСКОЙ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ ОСНОВЕ «НОВОГО УЧЕНИЯ О ЯЗЫКЕ» Н. Я. МАРРА**

#### **Traditional and avantgarde components in the structure of methodological and philosophical foundations of N. Marr's japhetic theory**

*Keywords:* japhetic theory, Nicholas Marr, history of Soviet linguistics, tradition in linguistics, modernism in linguistics.

*Abstract:* The paper presents a brief description of traditional and innovative elements in the japhetic theory of the language of Nicholas Marr. It is shown that one of the elements of the innovative approach contained in the Marr's language theory is the choice of language material. In particular, many Marr's works on the Kartvelian languages and Basque language have retained their scientific significance to the present. In addition, it is possible to positively characterize a number of general theoretical fragments of the new theory of language, in particular, the hypotheses about the origin

of language proposed within its framework. Along with this, the japhetic theory contains a large number of unscientific and actually fantastic elements. This forces a critical approach to the analysis of the scientific heritage of Nicholas Marr.

*Ключевые слова:* новое учение о языке, Н. Я. Марр, история советского языкознания, традиция в языкознании, модернизм в языкознании.

«Новое учение о языке», которое, казалось бы, было окончательно и бесповоротно ниспровергнуто еще в 50-е гг. XX в., до сих пор продолжает вызывать споры и дискуссии. Эти дискуссии концентрируются как вокруг самой личности создателя нового учения о языке — Н. Я. Марра, так и вокруг, собственно, содержательных аспектов этого учения.

Автору данной работы представляется, что к анализу такого комплексного феномена, как новое учение о языке не следует подходить исключительно односторонне. Следует отметить, что в учении Марра, наряду с большим количеством умозрительных и явно фантастических элементов (четыре «первоэлемента», якобы встречающиеся в составе лексики всех языков, описания языковых стадий, гипотезы о происхождении языка, выдвигавшиеся в рамках «нового учения») содержится и ряд вполне рациональных аспектов, связанных, в первую очередь, с исследованием конкретного языкового материала, но, в некоторой степени, и с общетеоретическими вопросами. Здесь следует подробнее остановиться на том, что же все-таки является «традиционным» в учении Марра, а что является новаторским и даже, в некоторой степени, авангардным для науки о языке времен Марра.

Прежде всего, отметим, что само новое учение о языке по своему духу является новаторским и обладающим революционным пафосом. Тем не менее, некоторые историки языка отмечают (Алпатов 2004, 16–17), что учение Марра начало формироваться в общих чертах еще до Февральской и Октябрьской революций. «Революционность» и элементы марксистской философии были привнесены в новое учение о языке уже позже, однако, они, в значительной степени, и сформировали его облик. Так, примечательной является содержащаяся в новом учении о языке идея о возникновении всемирного универсального языка на той стадии, когда в мире окончательно установится коммунистический строй (Алпатов 2004, 41). Эта идея представляет собой синтез стадияльной теории — одного из важнейших компонентов нового учения — с марксистским пониманием исторического и, соответственно, глоттогонического процесса. Характерно в этом отношении то, что по Марру один и тот же язык (например, русский), используемый в обществах различной формации, представляет собой, по сути, совершенно различные идиомы (Алпатов 2004, 40). Таким образом, русский язык в социалистическом и коммунистическом обществе, следуя учению Марра, должен быть принципиально отличен от

того русского языка, что использовался в дореволюционный период, фактически, это уже совершенно другой язык. Синтез стадильности со своеобразной рецепцией марксистской философии истории весьма характерен для идейной структуры нового учения о языке в послереволюционный период его развития.

Своеобразным был и подход Н. Я. Марра к анализируемому языковому материалу и к методологии его анализа. В период своего становления как ученого, Н. Я. Марр должен был испытывать влияние доминировавшей в то время парадигмы сравнительно-исторического языкознания. Как отмечает В. М. Алпатов (Алпатов 2004, 10–11), первоначально Марр воспринял его идеи, однако, позднее произошел его резкий отказ от «традиционного» сравнительно-исторического метода изучения языков. В. М. Алпатов пишет, что это объясняется тем, что Марр усвоил только самые общие принципы сравнительно-исторического языкознания, но, к сожалению, не владел конкретными его методами (Алпатов 2004, 10–11). Поэтому для него не составило большого труда впоследствии отказаться от большей их части (там же). Тем не менее, ряд элементов данной парадигмы сохранялись и впоследствии в структуре нового учения о языке, например, понимание языковедения как науки, исследующей преимущественно факты прошлого языков, обращенной в историческое прошлое (там же).

Одним из положительных моментов в новом учении о языке являлось то, что его создателем для подтверждения своих теоретических построений использовались материалы языков, не введенных прежде в научный оборот, либо тех языков, которые были на тот момент малоизученны. Так, как отмечает В. М. Алпатов (Алпатов 2004, 10), (Алпатов 2006), несомненной заслугой Марра является исследование картвельских языков, в частности, написание грамматики чанского языка, что признается и зарубежными исследователями. Общепринятым достижением является и составление Н. Я. Марром абхазско-русского словаря (Алпатов 2004, 19). Несколько сложнее дело обстоит с иным языковым материалом. Так, признается достижением его открытие и публикация урартских надписей (урартский язык относится к хуррито-урартской семье языков). Однако, в дальнейшем специалисты по данной семье языков, в частности, Г. А. Меликишвили (Меликишвили 1964, 17), отмечали многочисленные неточности и ошибки в транскрипции и переводе данных надписей, а кроме того, и попытки Марра приспособить изобретенный им анализ по четырем элементам к данному языковому материалу, что очевидным образом выходит за пределы серьезной науки о языке.

Сохраняют научное значение до сих пор и работы Н. Я. Марра по баскскому языку, особенно те, которые относятся к раннему периоду его деятельности (Алпатов 2004, 23–24). В частности, наиболее зна-

чительные и интересные работы Н. Я. Марра по этому своеобразному языку были переизданы в книге (Марр 1987) (см. также предисловие Ю. В. Зыцаря к данной книге (Марр 1987, 8–51), где раскрывается значение баскологических трудов Марра для современного языкознания). Не будет ошибкой сказать, что многие языковеды, испытавшие влияние нового учения о языке, именно за счет него обратились к анализу малоизученного, малоописанного или еще не описанного научно языкового материала. В частности, это можно отнести к И. И. Мещанинову, использовавшему в своих трудах многочисленные факты из языков Северного Кавказа, древних реликтовых языков Передней Азии, чукотско-камчатских, эскимосско-алеутских и других языков.

Отношение в науке к наследию Н. Я. Марра до сих пор остается противоречивым. С одной стороны, некоторыми авторами оно квалифицируется как явно ненаучное и содержащее многочисленные ошибки, произвольные гипотезы и откровенно фантастические элементы (Алпатов 2004). С другой стороны, имеются книги (Илизаров 2012), в которых новое учение о языке оценивается далеко не столь однозначно и приводятся аргументы *pro et contra*. Безусловно, необходим дальнейший критический анализ как методологической, так и содержательной стороны нового учения о языке, однако, такой «разбор» этого учения необходимо проводить объективно. Сложно, как нам представляется, согласиться с теми авторами, цитируемыми В. М. Алпатовым (Алпатов 2006), которые характеризуют новое учение о языке как более близкое к литературе, нежели к науке. В нем имеются и интересные наблюдения и замечания, и смелые гипотезы, которые могут быть либо доказаны, либо опровергнуты на дальнейших этапах развития языкознания (этот вопрос затрагивается в статье В. М. Алпатова (Алпатов 2006)). Поэтому необходимо дальнейшее изучение научного наследия Н. Я. Марра (безусловно, с критическим подходом к этому), и, может быть, даже попытки использования научно релевантных идей в современном языкознании, что можно также считать своеобразным научно-лингвистическим экспериментом.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Алпатов В. М. (2006) «Актуально ли учение Марра?». *Вопросы языкознания*. № 1. С. 3–15. URL: <http://philology.ru/linguistics1/alpatov-06a.htm>
- Алпатов В. М. (2004) *История одного мифа: Марр и марризм*. Изд. 2-е, доп. М.: Едиториал УРСС.
- Илизаров Б. С. (2012) *Почетный академик Сталин и академик Марр. О языковедческой дискуссии 1950 года и проблемах с нею связанных*. М.: Вече.
- Марр Н. Я. (1987) *Баскско-кавказские лексические параллели*. С предисл. Ю. В. Зыцаря и Ш. В. Дзидзигури. Тбилиси: Мецниереба.
- Меликишвили Г. А. (1964) *Урартский язык*. М.: Изд-во «Наука».

**ТАТЬЯНА НИКОЛАЕВНА КЕТОВА / Tatiana Ketova**

Кандидат философских наук, доцент

Первый государственный медицинский университет им. акад. И. П. Павлова

(Санкт-Петербург) / Pavlov First Saint Petersburg State Medical University

tatiana.ketova@gmail.com

## **КОНЦЕПЦИИ ЖИЗНИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: ПРОДОЛЖЕНИЕ ИЛИ ПРЕОБРАЖЕНИЕ? (И. МЕЧНИКОВ. Н. ФЕДОРОВ)**

### **Concepts of life in russian philosophy: continued or transformed? (I. Mechnikov. N. Fedorov)**

*Keywords:* Russian cosmism, resurrection, orthobios, superhumanity, death instinct.

*Abstract:* This article studies strategical ways of developing new humanism, which would unravel creative capabilities in human realization and could change chronological and topological parameters of its existence. Ideas of creativity in human mind, pursuit of transforming social reality and of modelling anthropological limits, found their reflection in cosmism concepts of N. Fedorov and orthobios of I. Mechnikov.

*Ключевые слова:* русский космизм, воскрешение, ортобиоз, сверхчеловечество, инстинкт смерти.

В качестве мощного культурного императива конца XIX — начала XX века была обозначена потребность творческого преобразования мира, овладение тайнами жизни и сдерживание смерти. Представитель русского космизма Н. Федоров провозгласил идею преобразования мира и победу над смертью как всеобщее дело человечества. Вызовом смерти должно стать воскрешение отцов как нравственный долг сынов.

Нобелевский лауреат, биолог И. И. Мечников призывал стремиться к отдалению смерти через увеличение продолжительности жизни. Необходимо совершенствовать природу человека чтобы достигнуть ортобиоза — долгой, деятельной и бодрой старости, приводящей к чувству насыщения жизнью и желанию смерти. Мечников называет свою концепцию позитивистской в противовес религиозным идеалистическим системам.

Н. Федоров выражает надежду о достижении богоподобной власти в мироздании, преображенном творческой энергией сверхчеловечества, вооруженного научными знаниями. Федоров понимает науку как служанку «Богодействия». Знание должно быть соединено с несением блага и наполнять нравственным содержанием общее дело. Наука поможет преодолеть состояние «несовершеннолетия» — преклонения перед слепыми силами природы.

И. Мечников полагал науку в виде естественной силы, достигнувшей значительной интенсивности благодаря продолжающейся эволюции организованного мира. Так, природа сама переделывает себя, пользуясь



силами человека как ее высшего представителя, превращая дисгармонию в гармонию.

Н. Федоров видел в природе проявление слепых сил хаоса и зла и противодействовать им может непрерывное творческое созидание, основанное на знании метаморфоз вещества. Вершина этого созидания — телесное и духовное воскрешение ушедших как дело объединенного человечества и это есть обратный рождению процесс, включающий воссоздание телесных и духовных эйдосов. Дело воскрешения как воссоздания ушедших предполагает развертывание проекта Музея как собирания и хранения артефактов прошлого.

Н. Федоров отходит от религиозного понимания бессмертия, понимаемого как искупление через страдания и смерть. Человек максимально приближается к Богу в деле активного преобразования природы и самого себя. Тема греха как препятствия к воскрешению чужда Федорову. Вечной жизни достойны все люди как представители человеческого рода.

Федоров полагает, что с задачей глобального воскрешения может справиться сверхчеловечество, причем оно может быть и «величайшим пороком, и величайшей добродетелью» (Федоров 1982, 557). Бессмертие не может рассматриваться как привилегия над живущими и умершими. Добродетель сверхчеловечества состоит в исполнении долга разумных и волевых существ в обращении слепой силы природы, стихийно рождающей и умерщвляющей в управляемый разумом универсум с возможностью полиорганности и автотрофного существования, а также с переселением в «новые земли» — в космическое пространство. Сверхчеловечество достигает состояния супраморализма и божественная вера трансформируется в веру в беспредельные возможности человека.

И. Мечников, как и Н. Федоров, полагает, что цель человеческой жизни может быть достигнута благодаря проявлению большой солидарности между людьми — уменьшением эгоизма, борьбы против роскоши, развитием образования. Мечников провозглашает новую религию — веру во всемогущество знания. Между тем, ученый сомневается, что наука может разрешить вопрос о цели существования человечества. Религиозный ответ отвращает человека от стремления полноценно прожить свою жизнь.

И. Мечников задает вопрос: «Не должна ли бы скорее всего цель человеческого существования заключаться в завершении полного физиологического цикла жизни с нормальной старостью, приводящей в потерю жизненного инстинкта и к появлению инстинкта естественной смерти?» (Мечников 2018, 302–303). Человечество предпочитает верить в бессмертие души, а не в переход жизненного инстинкта в инстинкт смерти, который своевременно появляется после нормальной жизни и здоровой продолжительной старости.

Воскрешение умерших с точки зрения Мечникова является утопией. Напротив, избыток жизни будет приносить вред и придется прибегнуть

к регулированию рождаемости. Количество людей должно уменьшиться, но качество жизни улучшиться. Преображение возможно не в процессе воскрешения умерших, а в превращении болезненной и отталкивающей смерти в физиологическую и выносимую, и так будет устранена ведущая дисгармония человеческой природы — между желанием и возможностью полноценно жить до естественного конца. Умереть насыщенным жизнью — это идеал, к которому должно стремиться человечество. Геронтология и танатология должны стать ведущими биомедицинскими науками будущего.

Н. Федоров и И. Мечников видели цель человечества в творческом преобразовании телесных и умственных способностей человека, чтобы мог восторжествовать «чистый, трезвый дух долга, познания и дела», по выражению Федорова. И. Мечников как выдающийся биолог испытывал уважение к природе, пронизанной творческими силами эволюции, и считая попытки уничтожения смерти ложной перспективой, наметил в концепции ортобиоза задачу примирения жизни и смерти. Пафос веры Н. Федорова в беспредельные возможности человечества, вооруженного научными знаниями и технологиями, может быть омрачен столкновением с реальными угрозами потери идентичности, углублением экологического кризиса, искажением понимания социальной справедливости.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Мечников И. И. (2018) *Этюды о природе человека*. СПб.: Азбука, Азбука–Аттикус.

Федоров Н. Ф. (1982) «Сверхчеловечество как порок и как добродетель». Федоров Н. Ф. Сочинения. М.: Мысль. С. 557–558.

#### **АЛЕКСАНДР АРКАДЬЕВИЧ КОРОЛЬКОВ / Alexander Korolkov**

Доктор философских наук, профессор,

академик Российской академии образования

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена

(Санкт-Петербург) / Herzen State Pedagogical University of Russia (St. Petersburg)

a-korolkov@mail.ru

## **РУССКИЙ ЛОГОС КАК АТИПОД ПОСТМОДЕРНИЗМА**

### **Russian Logos as an Antipode of Postmodernism**

*Keywords:* Russian Logos, Post-Modernism, tutor, teacher, traditions, spirituality.

*Abstract:* The author develops the ideas expressed at the first conference: “Russian Logos: The Horizons of Interpretation” (St. Petersburg, 2017), where a problem of

the spirituality of Russian Logos was discussed. Criticism is made of widespread attempts to throw away such traditional Russian notions as *uchitel'* (teacher), *nastavnik* (instructor) and *vospitatel'* (educator) and to replace them with the English terms of “tutorship” and notions of postmodernist philosophy.

*Ключевые слова:* русский Логос, постмодернизм, тьютор, учитель, традиции, духовность.

Русские мыслители, писавшие о Логосе, характеризовали его как стремление к цельности и ясности божественного слова, к бытию человека в истине. Русский Логос был устремлен к высотам духовности, к сохранению сокровищницы богатейшего русского языка. Постмодернизм изменил не только словарь русской философии, но активно вторгается в сферу образования, во все его ступени — от начального до высшего. Нельзя не тревожиться об этом, поскольку терминологические игры в образовании могут иметь катастрофические последствия для судеб русской культуры.

В последнее десятилетие появилась обильная педагогическая литература, в которой не встретить слов «учитель», «наставник», «воспитатель», но развивается аргументация о преимуществах английской традиции тьюторства, при этом широко используется терминология философии постмодернизма и психиатрии. Обращусь к одному из таких текстов. «Человек, находясь в образовательном пространстве, транслирует вытесненные или искаженные формы проявления субъективности, что заставляет тьютора как посредника работать с расщепленностью субъекта, следами субъективности и в условиях временного смещения <...> Тьютор позиционируется как наблюдатель и координатор смысловой смены дискурсов по контуру образования, а тьюторская деятельность — как способ связывания, склейки, медитации дискурсов, пронизывающих образование. Суть антропопрактического действия тьютора в рефлексии «замыкающего» на себе дискурсы, пронизывающие университет, критика традиционных форм, в этом распаковка энергий, предложение обществу проекта как по изменению университетского образования (возможные аналогии — антипроект «антипсихиатрия»), так и изменению тьюторанта в поле образования. Место тьютора — точка наблюдателя, координатора, что укореняет его как фигуру обнаружения и усиления самосознания, обеспечивает большую структуриацию в процессе обращенности тьютора и тьюторанта друг к другу. В тьюторском действии, базирующемся на деконструкции как основе обнаружения способа мышления, способа жизни субъекта образования, конструируется хронотоп...» (Сироткин, Гребенкин 2011, 8–9). Было бы любопытно показать такой текст Ушинскому, Макаренку, Сухомлинскому и даже Канту, лекции которого по педагогике были обращены к пониманию школьных учителей. Если школа пойдет по пути таких инноваций, то печальная судьба ждет русскую культуру и русский Логос.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Сироткин С. Ф., Гребенкин Д. Ю. (2011) «Тьюторство в поле дискурсов образовательного пространства». *Тьюторство: самоопределение в контексте современности*. Ижевск.

### **ЕЛЕНА ГРИГОРЬЕВНА МЕЩЕРИНА / Elena Meshcherina**

Доктор философских наук, профессор

Высшая школа печати и медиаиндустрии Московского политехнического университета / Higher school of printing and media industry of the Moscow Polytechnic University

egm18@bk.ru

### **М. А. ВОЛОШИН:**

### **СИМВОЛЫ ТРАГИЧЕСКИХ ПОВОРОТОВ РУССКОЙ ИСТОРИИ**

#### **M. A. Voloshin: symbols of tragic turns of Russian history**

*Keywords:* M. A. Voloshin, Russian history, Sophia-Wisdom, Mother of God, fire.

*Abstract:* Symbolic images of Russian history are born in the most complex alloy of perceived M. A. Voloshin's religious and philosophical ideas characteristic of the turn of the XIX–XX centuries, understanding ancient cultures and Christian history, pantheistic interpretation of nature and acceptance of the inevitability of wars and revolutions. The symbols of the tragic fractures of the history of Russia are the fiery images of Russian icon painting associated with Sophiology and preserved in the depths of the popular faith images of Pustozersky prisoners burned in the middle of the 17th century.

*Ключевые слова:* М. А. Волошин, русская история, София-Премудрость, Богородица, огонь.

Особенности исторического мышления М. А. Волошина, поэта-символиста и тонкого мастера акварели, писателя и художественного критика, оставившего уникальные исследования о В. И. Сурикове, И. Е. Репине и А. Н. Бенуа, заслуженно привлекали внимание исследователей, отметивших его личный, лирический, внесоциальный и «глубоко выстраданный взгляд на русскую историю» (Долгополов 1987, 168). Вместе с тем наряду с глубоко прочерченными в творчестве Волошина и обозначенными в работах, ему посвященных, линиями революции как следствии греха и неизбежности искупления, осмысления следов древних цивилизаций (киммерийское прошлое Крыма), позднейших историософских построений следует выделить тему религиозных символов русской истории, связанных, с одной стороны, с европейской историей христианства, а с другой, с трагическими фигурами раскола Русской православной церкви XVII века. В этой теме, как и во всем многогранном наследии Волошина, пересеклись известные религиозно-философские

и идейно-художественные искания, создавшие неповторимую по своей яркости и масштабности культуру Серебряного века. Принадлежавший к одному из главных поэтических направлений — символизму — Волошин преломил в своем творчестве и влияние софиологии В. С. Соловьева, и изощренных ментальных построений Вяч. Иванова, и открытое заново пантеистическое переживание природы, и увлечение антропософскими теориями наряду с евразийским пересмотром места России в мировом историческом процессе. Особое место в поэзии Волошина занимает и характерное для его времени (Блок, Ахматова) прямое обращение к проблеме исторической судьбы России, имеющей опору в ее христианской традиции (цветовая символика, связанная с культом Богородицы).

Вместе с тем не будет преувеличением подчеркнуть, что огненная стихия поэзии этого времени, отразившаяся не только в названиях отдельных стихов, но и «образовавшая» целые поэтические сборники («Сог Ardens» Вяч. Иванова, «Костер» и «Огненный столп» Гумилева, «Неопалимая купина» Волошина, «Возле дыма и огня», «Горящие здания» Бальмонта и др.) составила не только «космический» фундамент поэзии, обусловив ее небывалую лирическую мощь, но и имела свои символы, порожденные софиологией В. С. Соловьева. Вслед за Соловьевым и Вяч. Ивановым Волошин обращается к образу Софии, ее огненной природе, находя ее проявления не только в характерном для него «пиршестве» красок и необычайно богатых оттенков, подаренных закатом («старинным золотом и желчью напитал закатный свет холмы, / зардели красны, буры...»), но и связывая Софию с образом Богородицы («Владимирская Богоматерь», «Неопалимая Купина»), перед ликом которой проходит «страшная» русская история, и с «грядущим Ликом самой России» (Волошин 1991, 257). При этом представляется важным, что входящая в христианскую тему поэзии «парижанина» Волошина история католицизма, в отличие от трагического горения символов русской истории, дается в образах святых (Св. Франциск) и готических соборов преимущественно в русле лирического переживания христианства и красоты игры софийных красок (цикл «Руанский собор»).

С «огненной» темой связана у Волошина и имеющая значительную традицию в литературе и искусстве XIX века тема раскола Русской православной церкви середины XVII века, во многом вызванная к жизни этнографическими исследованиями народного быта и верований, «обнаруживших» огромный пласт старообрядческой культуры в качестве источника «чистой народности». Не могли не оказать своего влияния на духовную атмосферу времени и известные Религиозно-философские собрания 1901–1903 гг., на которых обсуждались острые для России вопросы об отношении церкви и интеллигенции, о браке, о свободе совести. Именно в русле последнего ставился вопрос об отсутствии христианского сострадания по отношению к сектантам и старообрядчеству, многочисленные представители которого томились в монастырских тюрьмах

(Розанов 2005, 465, 473). Фигура протопопа Аввакума, интересовавшая русский литературный авангард (А. М. Ремизов), как известно, прежде всего, со стороны языка, для Волошина становится одним из символов огненной стихии и трагизма русской истории, а также близких поэту протестных настроений народной веры с ее исканиями идеала справедливости («Китеж»). В этой связи важно подчеркнуть влияние на Волошина исторических полотен и личности В. И. Сурикова, над книгой о котором поэт начал работать с конца 1912 г. Их объединяла убежденность в том, что «в современности всегда присутствует то, из чего народ слагается исторически» (Волошин 1985, 22). Памяти Сурикова Волошин посвящает поэму «Протопоп Аввакум» (1918), а немного ранее обращается к теме восстания Степана Разина, в которой выделяется такая важная черта народной веры, как равенство людей: «а чтоб равен был всякому — всяк» (Волошин 1991, 130). Показательно, что и впоследствии тема мученичества и сожжения пустозерских узников не исчезает, а приобретает более законченные и глубоко прочувствованные формы (возможно, в связи с ощущением трагизма своей собственной судьбы) в поэме «Сказание об иноке Епифании» (1929).

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Волошин М. А. (1991) *Стихотворения. Статьи. Воспоминания современников*. М.: Правда.

Волошин М. А. (1985) *В. И. Суриков*. Л.: Художник РСФСР.

Долгополов Л. К. (1987) «Волошин и русская история (на материале крымских стихов 1917–1921 гг.)». *Русская литература*. № 4. С. 168–175.

Розанов В. В. (2005) «Об основах церковной юрисдикции, или о Христе — Судии мира». *Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.)*. М.: Республика. С. 462–473.

#### **МАРИНА ИГОРЕВНА ПАНФИЛОВА / Marina Panfilova**

Кандидат философских наук, доцент

Санкт-Петербургский государственный экономический университет /

St. Petersburg State University of Economics

panfi-marina@yandex.ru

#### **ОБРАЗЫ И СМЫСЛЫ ИТАЛИИ В ФИЛОСОФИИ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА**

#### **Images and meanings of Italy in the philosophy of the Silver Age**

*Keywords:* Italian culture, Renaissance, Russian philosophy, Silver Age, Catholicism.

*Abstract:* Travel Russian thinkers in Italy have become a source of ideas about the nature of creativity, art, culture, Christianity. P. Muratov's works present Italy primarily

as an aesthetic space. A trip to Italy was an important factor of philosophical self-determination of N. A. Berdyaev. V. Rozanov and V. Ern captured the images of Christian Italy. These representatives of the different poles of religious philosophy fully appreciated the value of a personal acquaintance with the Catholic culture and spoke about the insolency of abstract theorizing.

*Ключевые слова:* итальянская культура, Возрождение, русская философия, Серебряный век, католицизм.

Путешествия русских мыслителей в Италию стали источником опыта, формировавшего философские воззрения на художественное творчество, культуру, христианство. Сравнительный анализ произведений П. Муратова, Н. Бердяева, В. Розанова, В. Эрн позволяет выявить наиболее существенные грани итальянской темы в философской мысли Серебряного века и разнообразие ее трактовок. В этих текстах отразились личные впечатления русских путешественников, образы и смыслы здесь неразделимы.

Для П. Муратова Италия — это прежде всего эстетическое пространство. Автор знаменитых «Образов Италии» явно игнорировал в своей книге академическую линейную трактовку истории искусства: исторические эпохи, художественные стили и школы, гении и их шедевры как будто спорят о первенстве, по праву на него претендуя. И все же его сердце принадлежит искусству кватроченто, флорентийцу Боттичелли, чьи Мадонны покинули небо, а Венеры — землю. Понятный и близкий современному человеку, «...он первым одиноко встречал утренний туман нового и долгого дня в истории мира под единственным знаменем чистого искусства» (Муратов 1994, 132). В приведенной цитате — эстетическое кредо Серебряного века, представление об искусстве как «тихой палестре» для просветления и совершенствования человека.

Серебряный век ощущал свою связь с итальянским Ренессансом, недаром за ним закрепилось наименование «русский культурный (духовный) ренессанс». Эта метафора вошла в обиход благодаря Н. А. Бердяеву. Поездка в Италию (1911–1912 гг.) стала для мыслителя «периодом Бури и Натиска», началом философского самоопределения. В Италии родился замысел книги «Смысл творчества» и были написаны ее первые наброски. Понять природу творчества мыслителю удалось «интуитивным вникновением» в искусство Возрождения, которое явилось кульминацией творческой мощи европейского человека.

Н. Бердяев и П. Муратов, встречавшиеся в Риме, а затем в Москве, единомышленны во многих наблюдениях и оценках, но они расходятся в философских выводах. Если для эстета Муратова созданная художником красота самоценна, то для религиозного философа Бердяева она есть лишь преддверие высшей Красоты грядущего преображенного мира. Искусство бессильно творить новую жизнь, «дальше искусства — теургия». Отсюда — его оценка Возрождения как неудачи, но «великой

неудачи», которая есть и «последнее поучение». Италия для него, тем не менее, навсегда осталась священной землей красоты и творчества, которая «обладает таинственной и магической силой возрождать душу, снимать тяжесть с безрадостной жизни» (Бердяев 1994, 369).

В. Розанов и В. Эрн, представлявшие разные полюсы религиозной философии, в полной мере оценили значение личного опыта, высказались о несостоятельности отвлеченного теоретизирования, характерного для славянофильства и западничества XIX века.

Особый розановский интерес к «плоти» направлял его внимание на то, что составляет «плоть» католической церкви — убранство храмов, обычаи народной набожности, поведение клириков, выправка монахов. Глубочайшее различие православной и католической веры заключается вовсе не в *filioque*, не в догматических расхождениях, а в религиозном строе народной души. Идея Вл. Соловьева о примирении церковью представляется автору «Итальянских впечатлений» «утопической мечтой гимназиста четвертого класса». В. В. Розанов переосмыслил и собственные, усвоенные из Достоевского, предубеждения. Конечный результат сопоставлений «своего» и «чужого» — признание равноценности различного: «Италия... “отворили двери” моего религиозного созерцания... Я свободный христианин, и мне везде просторно» (Розанов 1994, 233–234).

В. Ф. Эрн, также имевший определенные предубеждения, продолжил славянофильскую полемику с католичеством, используя, новые аргументы — «аргументы камней». Он так и не смог увидеть ренессансных Мадонн, «мелодраматичных» барочных святых глазами христианина-итальянца, опознать в них иконы. Однако итальянский опыт открыл для автора и ту часть прошлого, которая навсегда останется общей для всего христианского мира — это подземный Рим первохристианства. Небольшое сочинение «Письма о христианском Риме» — волнующий рассказ о поисках метафизических связей православной и католической культур.

Итальянские впечатления вывели на новый уровень обсуждения традиционную для русской мысли тему «родное-вселенское». Искусство Италии восхищало, внушая мысли о провинциализме русской культуры, но и вызывало отторжение, поскольку противоречило эстетическим идеалам православия. Различные мотивы могли переплетаться причудливыми узорами в сознании одного и того же автора.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бердяев Н. А. (1994) «Чувство Италии». Бердяев Н. А. *Философия творчества, культуры и искусства в 2 т.* Т. 1. М.: Лига. С. 367–371.
- Муратов П. П. (1994) *Образы Италии*. М.: Республика.
- Розанов В. В. (1994) «Итальянские впечатления». Розанов В. В. *Иная земля, иное небо... Полное собрание путевых очерков 1889–1913 гг.* М.: Тананс. С. 81–235.



**КИРА ВЛАДИСЛАВОВНА ПРЕОБРАЖЕНСКАЯ / Kira Preobrazhenskaya**

Кандидат философских наук, доцент

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена  
(Санкт-Петербург) / Herzen State Pedagogical University of Russia (St. Petersburg)

Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург) /

Russian Christian Academy of Humanities (St. Petersburg)

kira459@list.ru

## **ПОЗИТИВНЫЕ И ДЕСТРУКТИВНЫЕ СТРАТЕГИИ МОДЕРНА И ПОСТМОДЕРНА: ОСОБЕННОСТИ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ПРОЕКТА<sup>1</sup>**

### **Positive and destructive strategies of modernism and postmodernism: the features of the anthropological project**

*Keywords:* modern, postmodern, human, anthropological project, boundaries, freedom.

*Abstract:* The article discusses the features of anthropological projects of modern and postmodern. Positive attitudes of modernism to build a new world and human result in the lack of freedom and enforcement, the postmodern's desire to neutralize the boundaries leads to loss of human and to absence of the anthropological project.

*Ключевые слова:* модерн, постмодерн, человек, антропологический проект, граница, свобода.

В основаниях модерна и постмодерна лежит отношение к антропологическому проекту. Проект модерна в XX в. направлялся убежденностью в том, что развитие человечества движется к прогрессу, и что возможно воплощение гармонизирующих формаций социально-экономического бытия, порождающих, в свою очередь, «нового человека». В известной степени, модернистский проект можно интерпретировать как формирование сверхчеловека.

Интересный разворот антропологии модерна дает опыт построения нового общества в СССР. «Культура обрывает свои связи с прошлым, отказывается от наследия прошлого» (Паперный 1996) — эти слова наркома Луначарского дублируют новаторский пафос модерна, выраженный в свое время К. Малевичем: «строить творчество, сжигая за собой свой путь». В корне советского варианта модерна лежало убеждение, что социальные перемены сопровождаются переменами в самой природе человека. М. Горький считал: «В Союзе Советов растет новый человек, и уже безошибочно можно определить его качество <...> Он чувствует себя творцом нового мира и хотя живет все еще в усло-

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00899.

виях тяжелых, но знает, что создать иные условия — его цель и дело, <...> и он делает свое дело культурного строительства со всей смелостью, присущей юной, еще не работавшей силе, руководимой простым и ясным учением» (Горький 1933, 361).

В 20–30-е годы XX века в Советском Союзе разрабатывается уникальная педагогическая теория и практика — «педология», которая стремится свести воедино биологические и нравственные факторы во имя воспитания нового человека. Один из теоретиков педологии, А. Нечаев писал еще в 1915 году: «Определяя высшую цель воспитания, мы должны иметь в виду не просто личность, а личность нравственно ценную. Наивно думать, что такая нравственно ценная личность выработается, если не мешать “свободному” развитию» (Нечаев 1915). Советская педагогика стремилась выработать жесткие рамки воспитания, поскольку не рассчитывала на спонтанное развитие личности. При этом акцентировалась и роль интенсивной саморефлексии: «Советские публикации убеждали людей проверять свои знания, повышать уровень культуры и «работать над собой». Чтобы граждане размышляли о своей жизни и понимали собственную роль в строительстве социализма, советская власть подталкивала их к написанию и озвучиванию автобиографий, а порой и требовала этого» (Hoffmann 2011).

В рамках развития педологии советская педагогическая мысль несколько отклонилась от экономической и классовой интерпретации процессов воспитания. Так, в 1934 году Надежда Крупская выделяет вопросы культуры и просвещения как базовые для формирования нового человека. «А ведь дело идет о том, чтобы вооружить подлинными знаниями все подрастающее поколение. Вопрос идет о том, чтобы все подрастающее поколение вырастить коммунистами. Это громадная, колоссальнейшая задача. И, поэтому, всеобщее обучение у нас имеет совершенно особенное значение» (Крупская 1934). В 1936 году Постановление ЦК ВКП(б) от 4 июля ликвидирует педологию, ибо она «базируется на ложнонаучных, антимарксистских положениях». Так остался нереализованным интереснейший педагогический проект, в основе которого лежало убеждение в необходимости учета всего спектра биологических и психологических факторов в формировании нового человека.

Интересным дополнением к антропологическому проекту модерна оказывается архитектура XX века. Так, В. П. Толстой, автор книги «Ленинский план монументальной пропаганды в действии», пишет: «Нужно, чтобы наши площади и улицы «ожили» и образным языком искусства рассказали о славных делах нашего народа и о людях, заслуживших право на бессмертие. Ведь, в сущности говоря, для того-то и существует монументальное искусство, чтобы служить памятником своей эпохе, воскрешать славные страницы прошлого в памяти современников, возбуждать в них гражданские чувства, гордость за свою Родину, и тем самым побуждать людей на новые подвиги» (Толстой 1961, 55).

Конструирование нового человека и новой среды — двойственная установка, поскольку такой подход неизбежно порождает невозможность учета спонтанных внутренних факторов, обращившаяся несвободой и принуждением. К тому же, конструкторская установка дает результат именно на стадии «пассионарности», когда это воспринимается как новое, как «общее» дело.

Затухание творческого импульса и пассионарности «строительства» нового мира воспринимаются как период «застоя». Вот как стадию «остановки» культуры описывает В. Паперный: «По мере этого движения вперед и вперед ничего не меняется, солнце сверкает по-прежнему, поэтому исчезает сама возможность установить, движение это или покой, поскольку не с чем это движение соотнести» (Паперный 1996). Трансформацию культурного движения от импульса стремления к новому, к идее фиксации он иллюстрирует на примере мавзолея В. Ленина и через концепты «Культура 1» и «Культура 2»: «Идея мавзолея возникает в культуре 1 как временная. Мавзолеем понадобился лишь “в целях предоставления всем желающим, которые не успеют прибыть в Москву ко дню похорон, возможности проститься с любимым вождем”. Это, как видим, всего лишь затянувшееся прощание. Культура 2 проститься с любимым вождем не собирается. Временный деревянный мавзолей заменяется сначала более основательным (тоже деревянным), а потом, в 1930 г., каменным, рассчитанным на вечность» (Паперный 1996). Феномен осмысления времени как вечности будет ярким сопровождением неброского с виду периода «застоя», который сегодня на постсоветском пространстве часто воспринимается как своего рода «золотая эра», эпоха всеобщей гармонии.

Социально-экономические и политические модели советского модерна были неотделимы от антропологической модели «советского человека», которая позволяла возвыситься над конкретным содержанием культурных и этнических парадигм, сформированных историей и, тем самым, способствовать рождению новой антропологической и социальной реальности. Как мы видим, не все установки модернистской антропологии были в полной мере воплощены в советском проекте, однако важно отметить принцип модернизма: социально-экономические трансформации обязательно подразумевают разработку и всестороннюю реализацию условий формирования «нового человека».

Эпоха постмодерна разворачивается, уже имея опыт провала антропологического проекта. Перспектива построения мира без границ во второй половине XX века уже не требует «нового» человека; как ожидается, человек, освобожденный от границ, возвращается к контурам своей природы. Термин «мондиализм» был использован в 1949 году Гарри Девисом для обозначения фундаментальной концепции «мирового гражданства», в котором нет национальных, культурных и государственных границ. В 1990-е годы мондиализация как проект гомогенного мира обрела концептуализацию в моделях «конца истории»,

«униполярного мира» и «устойчивого развития». Эти идеи созвучны как проекту К. Р. Popper «The Open Society and Its Enemies» (1945), так и более ранним вариантам либеральной теории, таким, как трактат J. St. Mill «On Liberty» (1859).

Антропологическая стратегия постмодерна разворачивается как безграничное поле возможностей. Еще Дж. Милль утверждал, что индивидуум располагает лучшим пониманием блага, в противовес попыткам общества навязать ему какие-либо моральные или иные принципы. Отсутствие претензии на предписание человеку границ и качеств, имеет важную идеологическую подоплеку, которая высказывается и в отказе от государственного регулирования системы образования: «Общее казенное воспитание ведет к тому, чтобы сделать всех людей похожими друг на друга, сформировать всех на один образец, и именно на тот, который нравится господствующей власти» (Mill 2001).

И. Валлерстайн отмечает, что важной чертой антропологической модели постмодерна является осознанный отказ от государственной поддержки социальной сферы: «Всем правительствам, следует минимизировать, если не ликвидировать, любые виды социальной поддержки, оказываемой населению. Эта старая идея периодически входит в моду» (Wallerstein 2008). Таким образом, изначально позитивная стратегия освобождения оборачивается деструкцией: государство не является гарантом социальной сферы, и, соответственно, оказывается легализованным сопровождением экономических процессов.

Современное общество постмодерна — это общество, которое наследует нереализованные идеалы модерна; разочарование в идеалах и кризис концепций построения нового мира приводит общества либо к отрицанию идеологии общественного строительства в целом, либо к узкому прагматизму. Понятие «проекта» больше не существует, и, соответственно, отсутствуют стратегии будущего.

Новый тип социальных взаимоотношений утверждает отсутствие или относительность культурных, национальных, религиозных различий между людьми. Снижается значение гражданской и культурной идентичности, которая подменяется случайными практиками и связями (группы по интересам, яркие эмоциональные контакты), в том числе, имеющими характер игровой эстетики. Эти новые случайные формы социальной жизни делают антропологические границы очень подвижными, не наполняя их конкретным содержанием. Так образуются пустые антропологические формы. Человек не говорит себе: я существую, я здесь, но «я видим»: «Я — картинка — смотри! смотри!» (Baudrillard 1993, 23).

Эпоха постмодерна — это эпоха конца представлений о величии человека и возможности полного покорения природы, эпоха кризиса фундаментального знания. Институты, не несущие социального содержания, превращаются в пустые инструменты контроля. В этой ситуации наднациональные корпорации формируют ложные формы идентичности,

работающие по принципу лояльности к бренду. Таким образом, универсум «граждан мира» перерождается во всеобщую миграцию, когда сдвиг или падение границ заставляет субъекта искать формы установления своей идентичности в мире, где нет ничего «своего», «родного».

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Горький М. (1933) *Публицистические статьи*. Л.: ОГИЗ-ЛенГИХЛ.
- Нечаев А. П. (1915) *Курс педагогической психологии для народных учителей*. Пг., М.
- О педологических извращениях (1936) «О педологических извращениях в системе наркомпросов: Постановление ЦК ВКП(б) от 4 июля 1936 г.». *Сборник приказов и распоряжений по Наркомпросу РСФСР*. Москва. URL: <http://www.zaki.ru/pagesnew.php?id=1933&page=2>.
- Паперный В. (1996) «Культура Два». *Новое литературное обозрение*. Москва. URL: [https://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/papern/](https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/papern/)
- Толстой В. П. (1961) *Ленинский план монументальной пропаганды в действии*. М.: Издательство Академии Художеств СССР.
- XVII съезд ВКП(б). 26 января — 10 февраля 1934 г. Стенографический отчет. Речь товарища Крупской (Заседание 27 января 1934 г., вечернее). URL: [http://www.hrono.ru/dokum/1934vklpb17/3\\_4.php](http://www.hrono.ru/dokum/1934vklpb17/3_4.php).
- Baudrillard Jean (1993) *The Transparency of Evil. Essays on Extreme Phenomena*. London, New York.
- Hoffmann David L. (2011) *Cultivating the Masses: Modern State Practices and Soviet Socialism, 1914–1939*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Mill J.St. (2001) *On Liberty*. Batoche Books Kitchener.
- Wallerstein Immanuel (2008) «2008: The Demise of Neoliberal Globalization». URL: <https://www.iwallerstein.com/2008-the-demise-of-neoliberal-globalization/>

#### **ВЛАДИМИР НИКОЛАЕВИЧ ПРИСТЕНСКИЙ / Vladimir Pristenskiy**

Кандидат философских наук, доцент  
Воронежский институт МВД России /  
Voronezh Institute of the Ministry of the Interior of Russia  
pvn1563@mail.ru

#### **ОНТОЛОГИЯ ПРАВА В КОНТЕКСТЕ РУССКОГО ЛОГОСА**

#### **Ontology of Law in the Context of the Russian Logos**

*Keywords:* ontology, law, personality, legal understanding, mentality Russian logos.

*Abstract:* The report provides a comparative analysis of the two types of ontology of law and their corresponding mental traditions, types of law. On the basis of this analysis the author reveals the differences between the “Western” and “Russian” understanding of law, shows the conditionality of these different types of ontology of law and legal understanding of personological views, tries to identify the ontological status of law and personality in the structure of the Russian logos.

*Ключевые слова:* онтология, право, правопонимание, личность, ментальность, русский логос.

Концепт «русский логос» представляет собой совокупность социообразующих ментальных и вербальных констант и парадигм, остающихся неизменными на всем протяжении российской истории. Эти константы и парадигмы включают в себя понимание человека (личности, индивида), права, государственности, религии, нравственности, и многого другого, что фиксирует единство понятия, слова и смысла русской интеллектуальной традиции, и подразумевает некий всеобщий смысловой принцип, управляющий Русским миром.

В данном контексте проблема онтологии права решается в рамках двух различных ментальных традиций, типов правопонимания.

Согласно первой, субстанция права усматривается в сверхиндивидуальном начале (божественной воле, государстве и т. п.). Оно задает индивиду норму поведения, которой тот обязан подчиняться, даже если она чужда его воле и интересу. Эта норма реализуется в законах, неисполнение которых карается властью. Они и отождествляются с правом. Следовательно, право понимается как инструмент принуждения к послушанию власти и выражает лишь абсолютный государственный интерес.

Именно на таком правопонимании основывалась отечественная юридическая система, русская, а затем советская философия и юриспруденция, ментальная традиция в целом.

Согласно же второй, онтология права формируется на базе идеи свободной, автономной личности, которая и выступает как субстанция права. Поэтому право понимается не как принуждение, внешняя и чуждая по отношению к индивиду норма, а как воплощенная свобода индивида, внутренне присущая ему от рождения.

Таким образом, в основе этих двух противоположных типов правопонимания лежат два принципиально различных подхода к личности, ее онтологическому статусу. Они отражают глубинное различие между «Западом» и «Востоком». Оно состоит в базисной ориентации принципов социального устройства либо на индивида, либо на некое сверхиндивидуальное целое, на «систему». Соответственно и назвать эти два базисных типа можно «персоноцентризм» и «системоцентризм».

В XVI–XIX веках персоноцентризм в ходе так называемых буржуазных (а, по сути, правовых) революций занял ключевые позиции в крупнейших странах Европы и Северной Америки. Базовым принципом стал считаться индивид. Возник ряд социально-правовых институтов, призванных обеспечить его свободу: конституционный строй, парламентаризм, институт прав человека и т. п. Все это означало победу второго (либерального) типа правопонимания: он воплотился в сущностных характеристиках социальной системы.

В данном контексте представляется, что Россия до сих пор так и не поменяла системоцентристскую трассу своего движения в историческом времени-пространстве. В ней стал господствующим первый тип правопонимания. Российское государство изначально сложилось как система с жесткой ориентацией на приоритет социального целого перед индивидом как его частью. Эту ориентацию первыми теоретически закрепили в русской мысли славянофилы в начале XIX века, создав концепцию личности как сущности, не являющейся высшей ценностью, обретающей смысл своего бытия и свою свободу только в составе социального целого. На основе этой концепции славянофилы и выработали ту онтологию права, ту парадигму правопонимания, которая и была воспринята русской философией, русской национальной социально-гуманитарной мыслью, русским логосом в целом на ее последующих этапах.

Данная парадигма была унаследована философией советского периода и не менялась вплоть до наших дней, ибо большевизм, как политическое течение был в немалой степени порождением русского логоса: российской ментальности, российской государственной практики и интеллектуальной традиции с ее отрицанием самоценности личности. Поэтому закономерно, что, придя к власти, большевики постулировали примат государства и общества (целого) над отдельным человеком (частью), а право стали трактовать в русле российской философской традиции исключительно как систему принудительно-репрессивных законов. А это значит, что в результате Октябрьского переворота и строительства «новой» государственности структура русского логоса коренным образом не изменилась. Большевики лишь завершили процесс уничтожения личности, довели до абсолюта указанный выше примат государства и общества (целого) над отдельным человеком (частью) и тем самым окончательно принизили онтологический статус личности — редуцировали ее до роли «винтика» в государственном механизме. Такой подход к личности и «проложил дорогу» для установления в нашей стране тоталитаризма с его практикой отрицания права.

Чтобы преодолеть эту практику, нам на ментальном уровне необходимо осуществить концептуальный переворот — сменить традиционную парадигму правопонимания, правовую логосферу, перестроить систему ценностей и принципов социального устройства в персоноцентристском духе и тем самым вывести на передний план «человеческое, личностное» содержание права.

Речь при этом идет не о тотальной ломке всей архитектоники Русского Логоса, а только о взвешенном переосмыслении тех его консервативных констант, которые препятствуют правовой модернизации России, препятствуют онтологизации права — его естественному, органичному возникновению в структурах российского социального бытия, Русского Мира в целом.

**АННА СЕРГЕЕВНА СТЕПАНОВА / Anna Stepanova**

Доктор философских наук, профессор

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена  
(Санкт-Петербург) / Herzen State Pedagogical University of Russia (St. Petersburg)  
A-Step@mail.ru

**НАСЛЕДИЕ Д. И. ЧИЖЕВСКОГО  
В ЗЕРКАЛЕ МЕЖТЕКСТУАЛЬНОГО ОПЫТА  
(ОТ СИМВОЛИЗМА СКОВОРОДЫ И КОМЕНСКОГО  
К РУССКОМУ СИМВОЛИЗМУ XX ВЕКА)<sup>1</sup>**

**Heritage D. I. Chizhevsky in the mirror of intertextual experience  
(from symbolism of the Frying pan and Komensky  
to Russian symbolism of the 20th century)**

*Keywords:* mysticism, symbolism, futurism, Komensky, Skovoroda, Chizhevsky.

*Abstract:* Article is dedicated to the problem of the synthesis of unique themes in the studies of D. I. Chizhevsky, connected with the creation G. S. Skovoroda, J. A. Komensky, and also Russian symbolists and futurists. The result of the hermeneutic approach of Chizhevsky, based at the typological analysis, is revealed in the development of the relationship of symbolism and futurism, and indirectly and preceding them traditional symbolism.

*Ключевые слова:* мистицизм, символизм, футуризм, Коменский, Сковорода, Чижевский.

Обращение Чижевского к наследию Г. С. Сковороды, к теме немецких мистиков, а также Я. А. Коменского можно объяснить как личными предпочтениями ученого, так и общим вектором поиска им предметного поля русской философии, попыткой установления пределов ее опыта. Данные исследования Чижевский осуществил под общей рубрикой символизма. Свое отношение к символизму он выразил в работе «Г. С. Сковорода и немецкая мистика», дав принципиальную характеристику «символу»: «*Отдельные символы традиционны, но весь анализируемый комплекс символов встречается не часто и по преимуществу у мистических писателей. Ибо все упомянутые символы и образы выражают некое целостное мировоззрение*» (Чижевский 2005, 280). Среди основных предпосылок мистического мировоззрения он указал на «антиномичность в существе Бога, мира и человека», упомянув для сравнения введенное И. И. Лапшиным понятие «конвергенции» (Чижевский 2005, 281). Герменевтический анализ позволяет выявить неслучайное

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 19-013-00940/19 «Эвристический потенциал философско-образовательного проекта Я. А. Коменского».



семантическое сходство в терминах немецких мистиков и Сковороды слов-терминов, таких, например, как семя, зерно, «круг» или «колесо», символизирующих тождество начала и конца, и служащих для обозначения символа жизни человеческого духа. Аналогичность терминов у Сковороды и А. Силезия дополняется антиномиями. Отмечая факт сходства мистических символов, Чижевский заключал: «Для нас, однако, существенен *весь комплекс* символов и идей. А этот комплекс в целом общ у С. и А. С. Общ он и с другими представителями немецкой мистики XVI–XVII и XIII–XIV вв.» (Чижевский 2005, 287).

Данный типологический анализ содержательно дополняется обращением Чижевского к творчеству чешского мыслителя Я. А. Коменского, чей текст, терминология и образы соотносятся с аналогичными парадигмами у Г. Сковороды. Действительно, «философия сердца» Сковороды, емко выраженная словами: «все познаваемое — в человеке, “книга мира” — в его сердце», соотносима с символикой всецело символического сочинения Коменского «Лабиринт мира и рай сердца», все это в сочетании с обоюдным использованием ими образа человека — «микрокосмоса», символизирующего познание самого себя. Этот же смыслообраз, дополненный терминами типа «пансофия», лег в основу образовательной концепции Коменского и педагогических максим Сковороды. Интерпретация текстов Коменского с их противоречивым синтезом мистического и рационального осуществлялась Чижевским на основе межтекстуального исследования широкого спектра философских, религиозно-мистических и литературных текстов, что позволило заключить: «Так и пансофийные устремления Коменского были ориентированы на направление от видного до невидного ... духовного света» (Чижевский 2004, 36).

Логическим продолжением проекта Чижевского стал его опыт работы с русским словом, как оно было представлено в символизме и футуризме. Обращение к футуризму, создававшему в порыве к словотворчеству неологизмы — слова «из ничего», неизбежно затрагивало и тему символизма, стремившегося «“актуализировать” старые слова» (Чижевский 2005, 299). Сродство двух направлений очевидно и происходило по линии расширения словаря русского языка, которое определялось невиданным до этого феноменом: свойственная почти всем футуристам «общая черта мироощущения: какое-то внутреннее единение человека и природы...» (Чижевский 2005, 319). И как следствие — «оживление» всего мира, “персонификация” всего бытия. Рождались новые художественные и метафизические ценности, глубоко символические для переходной эпохи; не случайно «сам поэт как будто «расчеловечен» и является голосом человечества... природы или даже всего космоса» (Чижевский 2005, 320). Противоречивый синтез идей и образов, опыты с языком (заумь), нещадная работа со словом, генезис неологизмов соотносятся с аналогичными парадигмами Коменского и Сковороды, даже с метафизичностью и антиномиями их мысли. Символизм рубежа

XIX–XX вв., оказался ярко проявлен в футуризме, нес в себе черты сродства с символизмом, в каких бы формах он не выступал, и все это свидетельствовало о том, что параллельные сходятся!

Исследования Чижевского представляют собой не просто типологический анализ текстов, а их «параллельное жизнеописание», поскольку текст в этом анализе буквально «живет» в межтекстовом пространстве. В самом деле, все труды Чижевского «каким-то образом вписывались в более общий, так сказать, стратегический план его научно-исследовательской работы...» (Янцен 2008, 17). Этот план представлял собой единую концепцию большого синтеза текстов, выявляющих само смысловое наполнение феномена Слова. В случае Д. И. Чижевского мы имеем дело с единым Текстом истории духа и, главное, текстом русского Логоса.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Чижевский Д. И. (2005) «Г. С. Сковорода и немецкая мистика». Надъярных Н. С. *Дмитрий Чижевский. Единство смысла*. М.: Наука. С. 277–293.

Чижевский Д. И. (2005) «О поэзии русского футуризма». Надъярных Н. С. *Дмитрий Чижевский. Единство смысла*. М.: Наука. С. 294–327.

Чижевский Д. И. (2004) *Философия Сковороды*. Харьков.

Янцен В. В. (2008) *Неизвестный Чижевский. Обзор неопубликованных трудов*. СПб.: РХГА.

#### **ЕЛЕНА АЛЕКСАНДРОВНА ТРОФИМОВА / Elena Trofimova**

Доктор философских наук, доцент

Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики /  
St. Petersburg University of Management Technologies and Economics

Ассоциированный научный сотрудник

Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского

социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург) /

Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology,

Russian Academy of Sciences (St. Petersburg)

trele@mail.ru

#### **КОНСЕРВАТИВНОЕ И МОДЕРНИСТСКОЕ В ФИЛОСОФИИ РУССКОГО КОСМИЗМА СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА**

#### **Conservative and Modernist in the Philosophy of Russian Cosmism Silver Age**

*Keywords:* cosmism, anthropocosmism, humanism, modernism, conservatism, Silver age.

*Abstract:* In the philosophy of Russian cosmism of the silver age, two main trends were clearly manifested: conservative-protective and modernizing, innovative-

transforming. They emerged against the background of the awakening national consciousness of Russia. Cosmism significantly influenced the genealogy of values, the formation of the entire axiological field of Russian culture, contributed to the increased interest in the latest scientific and engineering discoveries. Russian cosmism outlined the main prospects of post-industrial development of mankind, speaking with a peaceful humanitarian mission.

*Ключевые слова:* космизм, антропокосмизм, гуманизм, модерн, консерватизм, Серебряный век.

Русская культура сильна не только способностью к трансформациям, но и к сохранению своего глубинного ядра, образующего связь прошлого, настоящего и будущего. Важным компонентом этого ядра является космическое мировоззрение и мирочувствование, воплотившееся в философии и искусстве русского космизма. Творческое и интеллектуальное наследие космизма Серебряного века не получило пока достаточно полной и взвешенной оценки в истории русской культуры и культурных практиках повседневности.

Космисты являлись носителями синтезирующих тенденций своей эпохи — эпохи Модерна. Именно Модерн был мощной доминантой культуры Серебряного века рубежа эпох. Русский космизм смог синтезировать разворот к космосу с глубиной духовных исканий и модернистским повышенным интересом к новейшим научным и инженерным открытиям.

Русский космизм был одной из дерзновенных попыток разрешить фундаментальные проблемы бытия человека и человечества в условиях мировых катастроф. Мыслителям-космистам было присуще стремление противостоять жёсткому и жестокому миру технократической цивилизации: если представители техногенной цивилизации делали акцент на утилитарной, военной пользе развития техники, то русский космизм подчеркнул принципиальную внеутилитарную ориентацию всего научно-технического прогресса, обратив внимание на человека и заложив основы нового типа гуманизма. Многие мыслители и художники-космисты, в развёртывании своих универсальных дарований напоминали о радости духовно-просветлённой жизни и об ответственности людей за судьбу Земли и Культуры.

В своих миротворческих и культуротворческих идеях и замыслах, стремящихся преодолеть позитивистско-сциентистские иллюзии в этике и технократические тенденции в культурах, русский космизм далеко вышел за границы нашей страны и приобрел мировое значение: идеи космизма оказались жизненно необходимыми для решения проблем, порождённых отчужденным техницистским сознанием и технократическими практиками (экологическая проблема, проблема сохранения культурного наследия, сохранения многообразных форм жизни и др.). Русский космизм наметил магистральные перспективы постиндустриального развития человечества, выступив с миролюбивой гуманитарной миссией.

Космизм имел важное значение для развития русской культуры: можно подчеркнуть его не только эвристическую, проективную, гуманистическую, но и консервативно-охранительную и инновационную роль: с одной стороны, русский космизм способствовал поддержанию консервативно-охранительных устоев, а, с другой стороны, нёс в себе заряд инновационной переоценки ценностей, ценностно-ориентационного «сдвига» в русской культуре.

На материале философии Н. Ф. Фёдорова и Н. К. Рериха проявляется значимость идей космизма для современных практик сохранения культурного наследия.

Пакт Рериха может быть рассмотрен как попытка конкретно-исторического воплощения в жизнь общего принципа — принципа ненасилия.

В философии русского космизма выявлена выдающаяся роль культуры в аспекте сохранения мира и природного и культурного многообразия планеты Земля.

Философско-антропологический проект Н. Ф. Фёдорова стал одним из поворотных пунктов в развитии русской историософской мысли. История получила смысл и оправдание через внедрение воскресительных идеалов и практик как во все сферы человеческой жизни, так и в сферу культуры, искусства, образования. Знакомство с Н. Ф. Фёдоровым существенно раздвинуло границы понимания русского космизма, который теперь предстал дерзким, креативным, свободным, и при этом признающим базовые ценности православия.

Основные черты космического мироощущения способствовали формированию нового опыта визуальности (расфокусированное расширение пространства, свойственное номаду, путешествующему), вмещающего символическое (Андрей Белый и Р. Штейнер), онтологическое, нравственное единение человека и мироздания («глаз добрый» Н. К. Рериха) с растущим неприятием канона классической визуальности, что ярко проявилась в русском модерне и, особенно, в авангардном искусстве.

Жажда универсального трансформизма и креативности (преобразование всего бытия в космическом вселенском масштабе, переоценка ценностей и переделка природы) придает русскому космизму в целом авангардный характер, заставляет сопоставлять его с архитектурой, дизайном и искусством. Эта черта космизма проявляется в сопоставлении трёх основных типов отношений к «Живому Космосу»: онтологическое, ценностно-аксиологическое и инженерно-технологическое.

Космизм существенно повлиял на генеалогию ценностей, на формирование всего аксиологического поля русской культуры. Он способствовал становлению обновлённой этики (Живая Этика, этика антропокосмизма), эстетики, новых видов художественной практики (синтезы в искусстве и культурных практиках).

Среди многих трендов эпохи ярко прослеживаются два основных: *консервативно-охранительный и модернизирующий, инновационно-преобразующий*. Эти тенденции, затронувшие творцов и мыслителей-космистов, проходили на фоне пробуждающегося национального самосознания России, напряжённо ищущего своего места в будущем.

**ЕЛЕНА НИКОЛАЕВНА УСТЮГОВА / Elena Ustyugova**

Доктор философских наук, профессор

Санкт-Петербургский государственный университет /

St. Petersburg State University

elena.ust@gmail.com

## **«БЕГСТВО ОТ РЕАЛЬНОСТИ» КАК ПАРАДОКС РУССКОГО МОДЕРНА**

### **«Flight from reality» as the paradox of Russian modernity**

*Keywords:* modern, reality, politics, metaphysics, cosmism, utopia, art.

*Abstract:* The originality of Russian modernism has been shaped on the way from social criticism to religious and philosophical cosmological utopia, which has been transformed into aesthetic projects of abstractionism, suprematism and retrospectiveness. In such context, “flight from reality” is seen as a search for the basis for the creative development of national self-awareness, culture and personality, as opposed to the actual response to social inquiries. The most significant contribution of Russian culture to the European project of modernity manifested itself in translating metaphysical utopianism into artistic reality.

*Ключевые слова:* модерн, реальность, метафизика, космизм, утопия, искусство.

1. Основанием общеевропейского «проекта модерна» стало утверждение идеи концептуально не предустановленного отношения к реальности и свободного творческого самоосуществления субъекта как мыслящего, оценивающего и практикующего.

2. Осуществление проекта модерна в России связано с изменением идейной направленности общественного, философского, религиозного, художественного сознания под влиянием поражения русской революции 1905 г., которое, по мнению авторов сборника «Вехи», стало следствием кризиса национальной концепции общественного и культурного развития. Причину кризиса видели в неразработанности концепции культуры и личности, утилитарно-прагматическом отношении к ней. В русском модерне произошел поворот от социально-критической идеологии, окрашенной религиозным морализмом, к построению философско-религиозных и эстетических утопий. Эти ориентации ярче всего про-

явились в таких двух радикально различных вариантах русского модерна, как русский космизм и ретроспективизм.

3. Русский космизм был ориентирован, с одной стороны, на видение мироздания как космического единства, творчески преобразующегося в совершенное вселенское целое, а с другой стороны, на определение человеческого участия в этом процессе (Н. Федоров, В. Вернадский). Согласно этой концепции, совершенное преобразование «космической среды мира» возможно только при участии разумной культурной энергии человека, преодолевающей произвол и стихийность человеческой неразумной воли.

4. Учение космизма находилось в неизмеримой удаленности от осуществления в реальности и оставалось бы религиозно-философской гуманистической утопией, если бы не открылись пути его эстетического и художественного претворения в художественной метафизике В. Кандинского, К. Малевича и их единомышленников, объединенных идеей создания нового мира во взаимном проникновении жизни, искусства и человека и верой в осуществимость идеала совершенного мира посредством нового универсального языка, преобразующего человека в свободного творца во всех сферах деятельности. На основе этих идей был выдвинут единый художественный проект творческого претворения жизни как целостности.

Согласно этому проекту, миссия искусства состоит в возвышении материальной и социальной жизни до духа красоты в процессе создания мира, внешне не имеющего отношения к наличной реальности, а подчиняющегося общим законам живого духа «космического мира». И Малевич, и Кандинский считали, что рождение художественной формы происходит из взаимопроникновения бытия и интуиции творчества художника, деятельно участвующего в претворении животворящего духа мира в художественную реальность, вовлекающую сознание людей в глобальный творческий процесс.

В идеях и в художественном опыте раннего русского авангарда произошло эстетическое и художественное снятие отвлеченности философско-религиозного учения космизма, идеи которого через искусство получали возможность осуществления, хотя и только эстетического.

5. Другое направление русского модерна представлено в деятельности художественного объединения «Мир искусства». Художники этого направления избрали для себя путь эстетического дистанцирования от современной реальности в ретроспективном направлении. Красота трактовалась как эстетическая свобода от прагматизма реальной действительности, относящейся к искусству с позиции общественной пользы. Отсюда шло убеждение в необходимости автономии искусства, единственная общественно значимая функция которого состоит в умножении красоты в создаваемых художественных произведениях и в

воспитании эстетических вкусов русского общества. Искусство трактовалось как сфера максимальных возможностей для творческого осуществления самобытности художника.

Историческая ретроспекция стала методом обнаружения источников ранее не выявленных выразительных возможностей искусства через переоценку европейской и древнерусской художественной традиции. Вместе с тем творческий опыт ретроспективизма переключался с поисками нового языка в авангардизме, особенно при обращении к архаическим национальным корням, что привнесло в искусство экспрессивность, лаконизм и монументальность, созвучные тенденциям современной культуры.

6. В таком творческом переосмыслении европейского классического наследия и корней национальной культуры можно видеть ответ на призыв к фундаментальному пониманию культуры как самоценности, к осмысленному претворению традиции в современной культуре. В этом контексте «бегство от реальности» видится как поиск оснований развития культуры и личности, как забота о сохранении духовного и профессионального уровня культуры, как осмысленное развитие национального самосознания в отличие от актуального отклика на повседневные запросы социальной действительности.

В эстетическом преодолении социально-критических приоритетов национального общественного сознания и претворении в художественную реальность религиозно-метафизического утопизма русской мысли проявился наиболее значимый вклад русской культуры в европейский проект модерна.

**ОКСАНА ВАСИЛЬЕВНА ХРИПУНКОВА / Oksana Khripunkova**

Санкт-Петербургский государственный экономический университет /  
St. Petersburg State University of Economics  
khripunkova.oxana@yandex.ru

## **ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТЕЙ КУЛЬТУРЫ В КУЛЬТУРФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПЦИИ Д. С. МЕРЕЖКОВСКОГО**

### **The problem of cultural values in the cultural and philosophical concept of D. M. Merezhkovsky**

*Keywords:* axiology, cultural values, D. S. Merezhkovsky, ethical, aesthetic.

*Abstract:* The article describes the original concept of D. S. Merezhkovsky, concerning the perception of cultural as values and cultural values. According to the thinker, the

purpose of culture is the creation and preservation of values. Creativity is the basis of culture, the main values of which are ethical and aesthetic. A creative person should serve beauty, strive to combine beauty and morality, to be sincere.

*Ключевые слова:* аксиология, ценности культуры, Д. С. Мережковский, этическое, эстетическое.

На рубеже XIX–XX веков происходила повсеместная переоценка традиционных ценностей. Поэтому в эту эпоху проблема культуры и культурных ценностей приобретает особую актуальность. Проблемы культуры, ее сущности, специфики и перспектив оказываются в центре внимания русской прогрессивной мысли рубежа XIX–XX веков. Это время, когда «искусство слова <...> активно устремляется к образам ушедших эпох, запечатленных в памятниках культуры, и стремится осмыслить их» (Завгородняя 2009, 183).

Отечественные мыслители всегда проявляли интерес к проблеме ценностей, что следует воспринимать как общую тенденцию русской культурологической мысли. Аксиологическая проблематика буквально пронизывает творческое наследие русских писателей и философов. Главными ценностями, по мнению философов той эпохи, являются «вера в великую, духовно возрождающую силу культуры, которая не поддается уничтожению и воплощает в себе духовное всеединство мира» и «вера в свободную творческую личность, олицетворяющую собой всечеловеческую идею культуры» (Каган, Перов, Прозерский, Юровская 1998, 369). Представители русского Ренессанса воспринимали саму культуру в качестве ценности и в этом понимали ее аксиологическую сущность.

Ярким представителем Серебряного века, обратившимся к проблеме ценностей мировой культуры, является Д. С. Мережковский, чье творчество стало культурным событием эпохи.

Согласно культурфилософской концепции Д. С. Мережковского, «культура является творчеством ценностей» (Мережковский 1991, 265). Назначение культуры, по мнению мыслителя, должно определяться с аксиологической точки зрения, как способность «измерять, накапливать и сохранять эти ценности» (Мережковский 2007, 310). Аксиологические идеи Д. С. Мережковского берут свое начало в понимании им культуры как сферы, в которой можно реализовать ценности, значимые по своей сути. Такие абсолютные ценности — это человеческая личность и ее творческий потенциал, культура, свобода, нравственность, любовь, добро, красота.

Основополагающую роль в культуре, по Д. С. Мережковскому, играет творчество, которое является не только ее основанием, но и способом создания нового бытия, средством существования в нем личности. Творчество представляет собой результат гармонического единства «творений рук человека и природы (людского творчества и творчества боже-



ственного)» (Мережковский 1991, 23). Саму культуру, как считал Д. С. Мережковский, тоже можно отнести к ценностям, составляющим духовное и общественное бытие человека.

Ядром культуры для Д. С. Мережковского выступает искусство, являющееся величайшей культурной силой истории, благодаря которой по заданному культурному пути движутся целые народы и поколения. Именно искусство, по мнению мыслителя, во всех великих культурах выражает бессмертный гений народа (Мережковский 1914, 178).

В культуре, по мнению Д. С. Мережковского, ярко выражен аксиологический характер, в ней органично сочетаются этическая и эстетическая составляющие, особенно в понимании мыслителем красоты как непреходящей ценности. Концепция культуры Д. С. Мережковского подразумевает красоту в качестве одной из важнейших ценностных категорий. Вторя И. В. Гете, мыслитель декларировал красоту выше добра, следуя за И. Ф. Шиллером и Ф. М. Достоевским, он утверждал, что только красота способна спасти мир, а эстетика и искусство приведут человека к религиозному спасению.

По теории Д. С. Мережковского, сущность и «божественная мера» творчества — это «вечная красота». Он понимал красоту как постоянную категорию, сравнивая ее с мгновением, длящимся бесконечно и несущим человеку очищение — «великое освобождение от жизни». Философ приравнивал созидание красоты к великому благодению и нравственному подвигу, которые «несоизмеримы ни с какими деньгами», подчеркивая нравственность красоты как творческого принципа и личную ответственность творца. Это позволяет говорить о возникновении в его культурологической концепции такого феномена, как «панэстетизм», основополагающим признаком которого является «осмысление основ мироустройства в эстетических категориях, а не какая-либо оценка противоположаемых понятий» (Минц 1979, 78).

Д. С. Мережковский понимал красоту не только как незаменимый материал для искусства и культуры. Для него она есть основание самой жизни человека, откуда и попала в культуру. На этом фундаменте рядом с нею стоят любовь и религиозное чувство. Мыслитель писал: «Без красоты не бывает у людей ни одного великого чувства, как без света не бывает могучего пламени!» (Мережковский 1995, 547).

В своем понимании ценностей мыслитель стремился к синтезу эстетического и этического аспектов, считая искусство залогом будущего слияния этих исторически разделённых и часто противоположных сфер. Д. С. Мережковский верил, что искусство способно соединить красоту и нравственность в одно целое. Он утверждал, что сущность искусства не измеряется ни красотой, ни нравственностью. Она возвышеннее красоты и гораздо шире нравственности и является началом, откуда берут свои корни и изящество, и справедливость, соединяясь в «трепе-

щущем человеческом сердце». Мыслитель полагал, что именно благодаря этой сущности в произведении истинного искусства справедливое становится прекрасным, а прекрасное — справедливым (Мережковский 1995, 534).

Таким образом, Д. С. Мережковским было выработано оригинальное понимание ценностей культуры, согласно которому художник (творец, мастер слова) должен быть носителем ценностей этического и эстетического в искусстве, создавать, интерпретировать и сохранять прекрасное и нравственное в мире.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Завгородняя Г. Ю. (2009) «Стилизация в романах Д. С. Мережковского: функция экфрасиса». *Известия Волгоградского государственного педагогического университета. Серия Филологические науки.* № 7 (41). С. 183–187.

Мережковский Д. С. (1991) «Акрополь». Мережковский Д. С. *Акрополь: Избранные литературно-критические статьи.* М.: Книжная палата. С. 17–25.

Мережковский Д. С. (1991) «Две России». Мережковский Д. С. *Акрополь: Избранные литературно-критические статьи.* М.: Книжная палата. С. 262–271.

Мережковский Д. С. (1995) «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы». Мережковский Д. С. *Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники.* М.: Республика. С. 522–560.

Мережковский Д. С. (1914) «Русская поэзия и русская культура». Мережковский Д. С. *Полное собрание сочинений в 24 т.* Т. 18. М.: Типография Товарищества И. Д. Сытина. С. 175–187.

Мережковский Д. С. (2007) «Тургенев». Мережковский Д. С. *Вечные спутники: Портреты из всемирной литературы.* СПб.: Наука. С. 303–324.

Мицз З. Г. (1979) «О некоторых “неомифологических” текстах в творчестве русских символистов». *Ученые записки Тартуского государственного университета: Творчество А. А. Блока и русская культура XX века. Блоковский сборник III.* Вып. 459. С. 76–120.

Каган М. С., Перов Ю. В., Прозерский В. В., Юровская Э. П. (ред.) (1998) *Философия культуры: становление и развитие.* СПб.: Лань.

---

**РУССКИЙ МАРКСИЗМ:  
МЕЖДУ ТЕОРИЕЙ И ПРАКТИКОЙ**

---

**АКАФУЧИ РИСАКО / Akafuchi Risako**

Аспирант

Университет Васэда (Токио) / Waseda University (Tokyo)

Email: risafuchi@toki.waseda.jp

**ОТ «РЕЛИГИИ» К «МИРОСОЗЕРЦАНИЮ»:  
ТЕОРИЯ КОЛЛЕКТИВА А. В. ЛУНАЧАРСКОГО  
В ПОСЛЕОКТЯБРЬСКИЙ ПЕРИОД**

**From “Religion” to the “World-Sight”:  
The Theory of the Collective A. V. Lunachar  
in the Post-October period**

*Keywords:* god-building, Marxism, Lunacharsky, Lenin.

*Abstract:* Before the October revolution Anatoly Lunacharsky was absorbed in the theory, which is called “God building”. Severe criticism and persuasion from Lenin forced Lunacharsky to abandon the concept of “God-building”. But the book “Religion and socialism (1908–1911)”, which disclose his idea of religious Marxism, was reedited and republished in 1925 by himself as “From Spinoza to Marx”. Based on the above, we can see how well-developed was his attitude to a sense of community.

*Ключевые слова:* богостроительство, марксизм, Луначарский, Ленин.

Участники фракционной группы «Вперёд» во главе с А. Луначарским, В. Базаровым и М. Горьким в 1905–1914 гг. отстаивали идею богостроительства. После Октябрьской революции Луначарский в течение двенадцати лет занимал пост председателя Наркомпроса и сыграл большую роль в формировании советского сознания. После того, как Ленин резко раскритиковал идею богостроительства, она надолго получила негативную оценку и рассматривалась как заблуждение нескольких большевиков.

Тем не менее, в последнее время на богостроительство начали обращать внимание как на идею, характеризующую образ мышления тогдашних большевиков. Примечательно, что, видя в мистических

элементах богостроительства повышение религиозности дореволюционной интеллигенции, D. Rowley рассматривает его утопическую сторону в отношении с милленаризмом. Кроме того, R. Wewel считает Луначарского родоначальником «теплого направления» марксизма, типичным представителем которого является Э. Блох, так как Wewel видит теологический характер в написанном Луначарским труде «Религия и социализм», где представлена богостроительская идея. Можно отметить, что, понимая своеобразность идей богостроительства и связанной с ним ситуации, эти суждения ограничивают богостроительство лишь рамками дооктябрьского периода. Наш доклад стремится выявить элементы богостроительства, сохранившиеся в послеоктябрьском мире. Это также поможет нам выяснить, как развивалось дооктябрьское интеллигентское мышление в качестве своеобразного идейного направления.

Книга Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» (1909) вызвала раскол впередовцев и конец богостроительства. Отметим, что примерно через пятнадцать лет Луначарский отредактировал свою книгу «Религия и социализм» и переиздал ее как «От Спинозы до Маркса — очерки по истории философии как мирозерцания». Биографические исследования Луначарского и исследования богостроительства часто считают факт этого переиздания необъяснимым, так как это не совпадает с общим мнением, что богостроительство полностью закончилось уже в 1910-е годы, а также с тенденцией разделять мышление Луначарского на два периода: дооктябрьский, когда он был увлечен философией Э. Маха и Р. Авенариуса, и послеоктябрьский, когда он активно работал в Наркомпросе.

Удивительно, что книгу, представляющую, казалось бы, уже полностью отжившую идею, Луначарский аккуратно рассмотрел и отредактировал в сталинский период. Анализируя развитие богостроительской идеи у Луначарского, можно увидеть сущность его теории, независимую от периода.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бродский А. И., Рыбас А. Е. (2013) *Проекты Серебряного века: Философские идеи русского модерна*. СПб: Издательство С.-Петербург. ун-та.

Павловский О. А. (1980) *Луначарский*. М.: Мысль.

Boer R. (2012) «Utopia, religion and the God-builders: from Anatoly Lunacharsky to Ernst Bloch». *From Francis Bacon to William Golding: Utopias and Dystopias of Today and of Yore*. Ed. by Ligia Tomoiaga, Minodora Barbul, Ramona Demaresek. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing. P. 2–20.

Stites R. (1989) *Revolutionary dreams: utopian vision and experimental life in the Russian Revolution*. New York: Oxford University Press.

Rowley D. G. (1999) «“Redeemer Empire”: Russian Millenarianism». *The American Historical Review*. Vol. 104. № 5. P. 1582–1602.

**ОКСАНА МИХАЙЛОВНА БАБКОВА / Oksana Babkova**

Преподаватель

Нижевартовский государственный университет /

Nizhnevartovsk State University Nizhnevartovsk State University

oksanav1@mail.ru

## **ИДЕИ «БОГОСТРОИТЕЛЬСТВА» И «НОВОГО ЧЕЛОВЕКА» В ФИЛОСОФСКИХ ИСКАНИЯХ А. БОГДАНОВА**

### **The idea of “God-building” and “New Man” in Philosophical Investigations A. Bogdanov**

*Keywords:* God-building, new man, new society, revolutionary changes, proletariat.

*Abstract:* The article analyzes the philosophical ideas of domestic thinkers, as the basis of the philosophical course of the formation of the “new man” and god-building. The interrelation of the philosophical current with the revolutionary transformations of Russia at the beginning of the 20th century is revealed.

*Ключевые слова:* богостроительство, новый человек, новое общество, революционные преобразования, пролетариат.

Не одно поколение философов пыталось определить место человека в мире. В России философы всегда уделяли внимание внутреннему миру человека и, прежде всего, его душе, совестливости, умению сострадать другому. Русские мыслители рассматривали такие понятия, как личность и народ, свобода и нравственность в неразрывной связи с понятием Родины.

В начале XX в. философская мысль богостроительства позволила увидеть в новом свете глубинный смысл революционных преобразований, происходивших в нашей стране. В результате победы Октябрьской революции в нашей стране эта проблема оказалась на новой ступени развития. Идеологи большевистской партии сформировали свою концепцию «нового человека», и среди мыслителей, идеологов этого течения мы видим будущих строителей «нового человека», «нового общества» — это А. А. Богданов, А. М. Горький, А. В. Луначарский. Актуальность проблемы «нового человека», в частности, в трудах мыслителей 1920-х гг. обусловлена тем, что созданный ими тип «нового человека» повлиял на мировоззрение и мораль как современников, так и последующих поколений.

Особенность проблемы «нового человека» в философском измерении состоит в том, что она является отражением не только определенных взглядов мыслителей, которые рассматривали ее с различных идеологических позиций, но и включает общечеловеческие идеи, устремления, связанные с ценностями свободы, равенства, культуры, духовного обновления. Однако процессы, происходившие в революционной России 1920-х гг., привели к господству только одной идеологической позиции,

основанной на идеях радикального марксизма. Соответственно, и проблема «нового человека» решалась применительно только к одной социальной категории — пролетариату.

В послеоктябрьский период феномен «нового человека» приобретает черты нового типа личности, выросшей на основе приобщения к достижениям национальной и мировой культуры, преодоления собственной психологии и привычек, оставшихся в наследие от старого строя. Видное место в этом движении занимал и А. А. Богданов. Нужно отметить, что Богданов идеализировал пролетариат. Рагуя за «чистую» пролетарскую культуру, пролетарское искусство, пролетарскую науку, он упрощал реальный процесс культурного развития, чрезмерно социологизировал понимание художественного творчества. Будучи убежденным коллективистом, Богданов несколько недооценивал личность (Богданов 1918, 169).

Особенностью философии ученого стало стремление рассматривать человека не как отдельно существующую особь, противостоящую обществу и другим личностям, а как органическую часть страны, человечества. Эта проблема «нового человека» нашла свое отражение и в трудах других мыслителей, в частности: Н. И. Бухарина, Л. Д. Троцкого, А. А. Богданова, А. В. Луначарского. Их антропологический взгляд повлиял на мировоззрение, мораль, психологию как современников, так и последующих поколений.

По убеждению Богданова, философию нового человеческого типа сформирует новая пролетарская культура. Именно она стремится к выработке нового типа личности — «стройно-целостного, свободного от прежней узости, порожденной “дроблением” человека в производственной и социальной специализации, свободного от индивидуальной замкнутости воли и чувства, порожденной экономической разрозненностью и борьбою» (Гловели 1988, 41).

В сравнении с мировоззрением Александра Богданова в философских трудах А. В. Луначарского, например, богочеловечество трансформируется в «богостроительство», насыщенное энергией революционных социально-политических преобразований. Луначарский считает, что социальному прогрессу высшую ценность придает стремление всего живого и, главное, человека привести жизнь к полному развитию и подъему. Стремление к совершенству — «душа религии»; действия, которые позволяют достичь расцвета жизни — «религиозные действия», считает Луначарский. Поскольку жизнь есть высшая ценность, следовательно, идея прогресса как безусловное жизнеутверждение есть начало религии (Луначарский 1908, 140).

Александр Богданов, в отличие от Луначарского, размышляя над вопросом: «Что такое человек?», приходит к выводу, что человек как таковой еще не пришел, он — дело будущего. Философ считал, что вся предшествующая история развития человечества формировала одно-

стороннего человека, «человека-дробь»). Линия развития такова, что человек выступает не как нечто интегральное и беспредельно развивавшееся, а как нечто неподвижное в своих основах, статически данное, не как целое, а как часть. Задача состоит в том, чтобы рассматривать человека не только как целый мир, но и как мир развертывающийся, не ограниченный никакими безусловными пределами.

Основой своих философских обобщений Богданов всегда считал учение Маркса, прежде всего его «социальный материализм». В то же время он был убежден, что в самом современном естествознании рождаются новые философские идеи, переводящие материалистическую философию на новый уровень. Философ был убежден, что в истории человечества неодолимо происходит изменение типа человеческой жизни, зарождается новый мир (Богданов 2010, 120).

Таким образом, формирование «нового человека» или человека нового типа для послереволюционного советского общества стало одной из центральных проблем, стоявшей перед советской культурой в 1920-х гг. Новому советскому обществу требовался «новый человек», соответствующий требованиям этого общества.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Богданов А. А. (2010) *Новый мир. Вопросы социализма*. М.: КомКнига.  
Богданов А. А. (1918) *Наука об общественном сознании. Краткий курс идеологической науки в вопросах и ответах*. М.: Кн. изд-во писателей.  
Гловели Г. Д. (1988) «Три утопии Александра Богданова». *Социокультурные утопии XX века*. Вып. 6. М.: Наука. С. 41–43.  
Луначарский А. В. (1908) «Атеизм». *Очерки по философии марксизма*. СПб. С. 40–143.

#### **НАТАЛИЯ ГРИГОРЬЕВНА ВОЛИК / Nataliya Volik**

Старший преподаватель

Полтавский национальный технический университет имени Юрия Кондратюка (Украина) / Poltava National Technical Yuri Kondratyuk University (Ukraine)  
natgrivolik@gmail.com, natgrivolik@ukr.net

#### **ЛЕНИНИЗМ И СТАЛИНИЗМ КАК ТВОРЧЕСКИЕ РАЗНОВИДНОСТИ ТЕОРИИ И ПРАКТИКИ МАРКСИЗМА**

#### **Leninism and Stalinism as a creative variety of theory and practices of Marxism**

*Keywords:* creativity Leninism, Marxism, socialism, Stalinism, theory and practice.

*Abstract:* Marxism is the best philosophy that humanity has ever produced to date. Realisation of this theory in the practice of building socialism in USSR is a proof of



Marxist theory of knowledge: practice is the criterion of truth. Leninism and Stalinism are creative variations of Marxist theory and the practice of their realisation, but their presence does not exhaust the potential plurality of possible approaches to the further development of Marxist theories and various practices of its realisation in the realm of social being.

*Ключевые слова:* марксизм, ленинизм, сталинизм, теория и практика, социализм, творчество.

Именно в России на рубеже XIX–XX вв. идеи марксизма стали прорастать в практику жизнедеятельности всего тогдашнего общества. Гений В. И. Ленина сумел воплотить в практику мечту человечества, воплощенную в теоретических разработках К. Маркса и Ф. Энгельса. «Философы лишь объясняли мир, а дело состоит в том, чтобы изменить его». И это случилось, получилось в начале XX столетия не только в России, но и в ряде других стран. Но только в России данный процесс не прервался в самом начале, а имел продолжение: был запущен передел мира несправедливости в мир справедливости. Процесс этот был кардинально новым, сложным, многими до конца не понятым, а большинством богачеев — открыто не принятым. Все, что происходило в советской стране с ноября 1917 г. по декабрь 1991 г., — это был болезненно тяжелый процесс перехода от этапа «эксплуатации человека человеком» к этапу «человек человеку — друг, товарищ и брат».

В чем же суть этого переходного периода: от капитализма к социализму и, в дальнейшем, строительства и развития социально справедливого общества? Важнейшим, можно сказать, определяющим фактором этого периода является творческий подход — как в теории, так и на практике. Марксизм — это философская теория, которую В. И. Ленин вместе со своими единомышленниками начал творчески переосмысливать в соответствии с реалиями тогдашнего социального бытия России. Была идея, но не было реального плана, ибо все было впервые. И именно в этот период вместе сошлись гениальность, творчество и необузданная энергия по реализации переустройства мира несправедливости в мир справедливости и добра.

Строительство нового мира начиналось со строительства общества социальной справедливости на широких просторах России. И, конечно же, не все было гладко и безболезненно, но народ (трудовой народ) в большинстве своем поддержал эту идею и всячески способствовал ее воплощению в жизнь, невзирая на возникавшие проблемы, недостатки и перегибы на местах. Попытка западных стран уничтожить «советскую заразу» в 40-е гг. XX в. лишь подтолкнула советских людей к большей сплоченности и уверенности в своей правоте: ведь многие из них еще помнили «прелести» прежней жизни. Народ, под руководством ком-

мунистической партии и опираясь на ее идеологию, не только защитил свое право на жизнь, свободную от эксплуатации, но освободил от фашистской заразы фактически весь мир, который сейчас пытается стереть эту правду не только со страниц своих учебников, но и из памяти всего населения планеты Земля. Начался очередной подъем творческого энтузиазма масс по восстановлению разрушенного в годы войны и строительству нового советского общества. Достижения советского государства в послевоенный период удивляют и шокируют честно и трезво мыслящих людей и до сих пор: творческое соединение теории марксизма-ленинизма и ленинско-сталинской практики ее воплощения в жизнь дало невиданные результаты в развитии советского государства и всего советского народа.

Но прошло какое-то время, подросли новые поколения, которые формировались уже в довольно благоприятных условиях социалистической действительности, и рассказы об эксплуатации, неравенстве и т. п. воспринимались ими только как слова-страшилки или пропаганда — и не более того. Появляются идеи о перестройке, а затем и она сама. СССР как государство было уничтожено, что стало невероятной трагедией как для большинства советских людей, так и для большего количества жителей планеты Земля.

Но временное поражение социалистического пути развития в отдельно взятых странах только укрепляет теорию марксизма, ибо теория — верна, ну а практика, воплощение теории в жизнь, требует доработки. Практика социализма в СССР и других социалистических странах показала и продолжает показывать, что при всех недостатках социализм намного гуманнее капитализма. Ведь все люди в странах социализма имеют не только права, но и реальную возможность не только бесплатно родиться, но и получать бесплатную медицинскую поддержку на протяжении всей своей жизни, получить бесплатное образование, работу на любой вкус, достойную оплату своего труда, право на отдых и безбедное житие. Человек при социализме реально защищен от безработицы, эксплуатации, смерти от холода и голода.

В Украине уже двадцать восьмой год идет процесс насаждения либерального капитализма, что дает нам право делать некоторые выводы из практики «демократических» преобразований на нашей земле. А они — не утешительны: уровень жизни, продолжительность, качество — все в минусах. Фактически нынешняя капиталистическая реальность бытия Украины показывает, что социализм как практика воплощения теории марксизма-ленинизма — это действительно лучшая практика, как для украинского народа, так и для человечества в целом, при всех возможных его недостатках.

**ИВАННА ИВАНОВНА ДЕРЕН / Ivanna Deren**

Доктор экономических наук, профессор

Владимирский юридический институт Федеральной службы исполнения наказаний / Vladimir Law Institute of the Federal Penitentiary Service

deren-ivanna@yandex.ru

## **РУССКИЙ МАРКСИЗМ: МЕЖДУ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ТЕОРИЕЙ И ПРАКТИКОЙ**

### **Russian Marxism: between Economic Theory and Practice**

*Keywords:* economic theory, Marxism, Russian Marxism.

*Abstract:* The article deals with the issues related to with Russian Marxism. Modern approaches to the theoretical school of Marxism are analyzed. The results of the study of the introduction of the Russian theory of Marxism in practice are presented.

*Ключевые слова:* экономическая теория, марксизм, русский марксизм.

Исследуя тему «Русский марксизм: между экономической теорией и практикой» обращаешь внимание как на исторический ракурс, так и на актуальность определенных аспектов данного направления и в современных экономических подходах и методах.

Марксизмом как теоретической школой в XIX в. — начале XX в. занимались такие ученые и политики, как К. Маркс, Ф. Энгельс, В. И. Ленин, Н. И. Бухарин. С позиции марксизма предметом политэкономии являются производственные (т. е. экономические) отношения, складывающиеся между людьми в процессе производства, распределения, обмена и потребления материальных благ. Изучение сторон рыночного хозяйства с исходной задачей его совершенствования было заменено познанием закономерностей движения всей социально-экономической системы. В теоретической концепции марксистской школы был заложен параметр социального дисбаланса в распределении создаваемого продукта.

Необходимо отметить, что В. И. Ленин в своих трудах являлся последователем немецкой школы марксизма и практически основоположником русского марксизма. При изучении полного собрания сочинений Ленина, обращаешь внимание на то, что экономические идеи звучат, с одной стороны, как лозунги или призывы к рабочим и крестьянам изменить экономический строй, а, с другой стороны, практически все идеи в данных сочинениях грамотно, детально и доступным языком обоснованы.

К вопросу был ли русский марксизм и как данная школа была реализована на практике, необходимо отметить, что, конечно, в основе

русского марксизма находился немецкий марксизм. Так, Ленин в своих трудах постоянно цитирует немецких мыслителей. Более того, политическая пропаганда на протяжении всего советского периода выстраивала в один ряд К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина. В вузах СССР изучался марксизм как основное направление советской экономики. Соответственно внедрение русского марксизма происходило на протяжении семидесяти лет.

Если исключить политический революционный настрой начала XX в., то рациональные аспекты, разработанные как в рамках немецкой школы марксизма, так и в рамках русской школы марксизма, можно использовать даже в условиях современной экономики. Так, исследования экономических отношений, складывающихся между людьми в процессе производства, распределения, обмена и потребления материальных благ, по-прежнему актуальны. На современном этапе развития экономики эти процессы не только исследуются, но и разрабатываются механизмы влияния на каждый из вышеперечисленных компонентов, особенно на потребление материальных благ.

**ИВАН ВАЛЕРИЕВИЧ ДЕМИН / Ivan Demin**

Старший преподаватель

Алтайский государственный технический университет им. И. И. Ползунова (Барнаул) / I. I. Polzunov Altai State Technical University (Barnaul)

IvanValDemin2012@mail.ru

**МЕССИАНИЗМ СОЦИАЛЬНОГО ТВОРЧЕСТВА:  
МЕЖДУ РУССКИМ МАРКСИЗМОМ  
И РУССКИМ РЕЛИГИОЗНЫМ РЕНЕССАНСОМ**

**Messianism of social creativity:  
Between Russian Marxism and Russian religious renaissance**

*Keywords:* messianism, social creation, Marxism, Russian religious renaissance, social ideal.

*Abstract.* The author shows the ways of resolving such problems as a social ideal and social creation in the Silver Age of the Russian culture, comparing messianic principles of Russian Marxism and Russian religious philosophy.

*Ключевые слова:* мессианизм, социальное творчество, марксизм, русский религиозный ренессанс, общественный идеал.

Серебряный век русской культуры характеризуется особенной антиномичностью — в нем причудливо переплетаются подчас абсолютно противоположные тенденции. С одной стороны, в отличие от века

Золотого, он все-таки подчеркнуто антропоцентричен: на это повлияла та декадентская атмосфера на рубеже XIX и XX вв., которая отразила усталость и разочарование от историософских, революционно-освободительных сюжетов века Золотого, во многом поставившего именно *народ* и задачи социального освобождения в ранг первоочередных интересов художественных и философских исканий. Но с другой стороны, несмотря на некоторую романтическую удаленность эстетствующего сознания от земной «юдолии», творцы этого периода продолжают верить в возможность построения какого-то нового мира, новой социальной реальности, которая смогла бы по-настоящему раскрыть творческий потенциал человека. При этом надо понимать, что социальная ангажированность мыслителей русского Серебряного века имеет место практически во всех направлениях мысли, в частности, это одинаково касается и «социологизаторского» русского марксизма, стремительно приобретающего в начале XX в. влиятельную роль в общественном сознании, и русской религиозной философии, которая даже в своих наиболее антропологически-экзистенциалистских ветвях сохраняет верность традиционной русской идее о переустройстве социального бытия.

Однако существенно важно ответить на вопрос: кто и с помощью каких методов призван встать в авангарде социального творчества согласно представлениям теоретиков так называемого «русского модерна»? Здесь можно обнаружить два главных ответа: по первому, марксистскому, субъектом социального творчества, конечно же, должны выступать революционные массы (Булавка 2013, 387–388); по второму, религиозно-идеалистическому, — духовная элита общества, руководствующаяся в своем служении Божественным замыслом о справедливом устройстве общества. Два лика русского мессианизма первой половины XX в. в той или иной степени были пропитаны романтическим утопизмом. Как демонстрирует опыт истории, ни тот, ни другой не могут быть до конца правы.

Многие современные исследователи утверждают, что русский марксизм, принявший в СССР идеологизированную форму, привел к нетворческому, примитивно схематичному прочтению наследия К. Маркса. Так, например, очевидно, что ортодоксальный упор на переходе от капитализма к социализму не учитывал, что скачок из «царства необходимости» в «царство свободы» не может ограничиваться только сферой материального производства, ведь коренное социальное обновление должно основываться на нелинейном преодолении отчуждения во всех его формах, а это уже явно выводит в постэкономическую систему ценностей (Бузгалин 2013, 157–160). Как мне представляется, русские марксисты, в том числе Г. В. Плеханов и В. И. Ленин, в обосновании нередко нетворческого социального творчества были заложниками родовой черты всей русскости — квазирелигиозного максимализма.

Н. А. Бердяев верно писал в «Русской идее», что марксизм и религиозный ренессанс на русской почве объединяло безграничное дионисийское начало, искание вселенского блага, и тем не менее при всей наличествовавшей схожести поверхностный материализм коммунистов часто трансформировал «социального революционера» в «культурного реакционера» (Бердяев 2009, 693–694). Религиозная философия, казалось бы, направила все силы на культурную революцию, но оказалась бесцельна перед натиском революционного радикализма, да и сама отчасти страдала однобокостью — только теперь уже социального реакционерства. Разумеется, в религиозном ренессансе была своя непреходящая правда: чтобы добиться освобождения от социального угнетения, мессианизм нужно основать на духовно-нравственной традиции, хотя и обновленной, возрожденной. Тогда субъект социального творчества — вовсе не масса, стихийно объединенная общими *потребностями* и *интересами*, а свободная личность, укорененная в *ценностях*, самостоятельно ищущая и готовящая социальное преобразование на пути от неосознанного пребывания в мире лжи и объективации к обретению Абсолюта. При таком подходе к мессианизму бессмысленно исправлять внешние формы социальной жизни, не воспитав предварительно духовно зрелую, творческую личность с ответственным нравственным сознанием. И С. Н. Булгаков, и П. Б. Струве, и И. А. Ильин, и Н. А. Бердяев на разный манер призывают к одному важнейшему оплоту социального творчества — самосовершенствующейся личности, рассеивающей социальный хаос благодаря личному рвению.

Но данное личное рвение не есть рвение, основанное на ложно гуманистическом превознесении человека. Мессианское избрание нельзя определить внешними, безличными абстрактами классов и общественных законов, оно исходит из «внутреннего самоопределения», творческого духа личности в ее соотношении с трансцендентной реальностью Бога (Булгаков 1993, 425–426). В русском марксизме, несомненно, были обостренные религиозные чаяния, однако, будучи обмирщенными, они погрузили хилиастические цели в чрезмерно имманентную плоскость рационалистического земного рая. Между тем упование на рай без Абсолюта, посредством ограниченных человеческих сил, во-первых, создает плоско оптимистическую веру в бесконечный прогресс (понимаемый сугубо натуралистически), а, во-вторых, открывает перспективы не социального творчества, а революционного вандализма, что и подтвердила отечественная история.

Многоэтажность человеческой личности обуславливает многоэтажность социального творчества: каким бы ни был романтический общественный идеал, он нуждается в таком сплаве субъективного и объективного, относительного и абсолютного в творчестве новых социальных форм, при котором всякая новация не отрывалась бы от вечности и традиции.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бердяев Н. А. (2009) «Русская идея». Бердяев Н. А. *Самопознание. Русская идея*. М.: Эксмо. С. 435–698.

Бузгалин А. В. (2013) «Георгий Плеханов: к проблеме реактуализации и самокритики классического марксизма». *Русский марксизм: Георгий Валентинович Плеханов, Владимир Ильич Ульянов (Ленин)*. М.: РОССПЭН. С. 126–162.

Булавка Л. А. (2013) «Философия социального творчества: Ленин и XXI в.». *Русский марксизм: Георгий Валентинович Плеханов, Владимир Ильич Ульянов (Ленин)*. М.: РОССПЭН. С. 362–404.

Булгаков С. Н. (1993) «Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели)». Булгаков С. Н. *Сочинения в 2 т.* Т. 2. М.: Наука. С. 368–434.

### **ИВАН СЕРГЕЕВИЧ КОКОВИН / Ivan Kokovin**

Кандидат философских наук, доцент

Новосибирский государственный университет экономики и управления /

Novosibirsk State University of Economics and Management

Ivan.kokov80@gmail.com

### **ВЛИЯНИЕ ИДЕЙ Ф. НИЦШЕ И Л. ФЕЙЕРБАХА НА ФЕНОМЕН БОГОСТРОИТЕЛЬСТВА В РОССИИ**

#### **Influence of the ideas of F. Nietzsche and L. Feuerbach On the phenomenon of household development in Russia**

*Keywords:* Russian philosophy, origins, bogostroitelstvo, anthropological principle, bogoiskatelstvo, marxism, M. Gorky, A. V. Lunacharsky, A. A. Bogdanov, V. A. Bazarov.

*Abstract:* The article is devoted to the consideration of the formation of such phenomenon of national culture as bogostroitelstvo. Emphasizes the special role of German philosophy of L. Feuerbach and F. Nietzsche in the process of forming the ideological framework of bogostroitelstvo. At the same time, the creative character in the mastering and application of the ideas of the German thinkers by M. Gorky for understanding and solving the pressing problems of bogostroitelstvo is especially noted. The problems posed by Russian bogostroitelstvo found their fruitful development in the works of M. Gorky, A. V. Lunacharsky, A. A. Bogdanov, V. A. Bazarov etc.

*Ключевые слова:* русская философия, XX в., истоки, богостроительство, антропологический принцип, богоискательство, марксизм, М. Горький, А. В. Луначарский, А. А. Богданов, В. А. Базаров.

Феномен влияния ницшеанских идей на мировоззрение российских богостроителей (М. Горький, А. Луначарский) стал объектом критики и анализа еще при жизни авторов. Значительно более слабо изучен процесс влияния концептов антропологии Л. Фейербаха на взгляды М. Горького и А. Луначарского. Представляется необходимым определить само

значение термина «Богостроительство». Согласно Философскому энциклопедическому словарю: «Богостроительство, течение, возникшее в среде марксистских литераторов в первом десятилетии XX в. в России, трактовавшее созидательную деятельность человечества как религиозную. Своим основанием Богостроительство объявляло превратно понимаемое им учение Маркса, в котором оно стремилось найти ключ для разрешения не регулируемых наукой личностных проблем (страх смерти, одиночества и т. п.) без апелляции к стоящей над человеком силой». (Философский энциклопедический словарь 1989, 64). Далее утверждается, что: «Представители Богостроительства — А. В. Луначарский, В. А. Базаров, отчасти М. Горький — объявляли своей задачей обоснование новой пролетарской религии без бога, которая фактически превращалась в обожествление коллектива и прогресса, призванных возбуждать в человеке “сложное творческое чувство веры в свои силы, надежды на победу любви к жизни” и связать идеал и действительность. Богостроительство исходило из того, что в основе всякой идеологии лежит мироощущение, объединяющее людей в эмоциональном отношении к “святыне”, которой не обязательно должен быть бог» (Новая философская энциклопедия 2000, 65).

Идеологическим катехизисом богостроительства следует считать повесть «Исповедь», написанную Горьким в 1907 г. В критической и литературоведческой литературе утвердился взгляд на М. Горького, как на литератора, прямо или косвенно цитировавшего произведения Ф. Ницше.

Итак, проблема может быть сформулирована следующим образом, находился ли М. Горький в момент написания «Исповеди» под влиянием германских идей и концептов или нет. Либо пролетарский писатель мыслил независимо, но его мировоззрение имело сходные черты с философскими системами Л. Фейербаха и Ф. Ницше. Согласно рабочей гипотезе — отдельные высказывания писателя являются продуктом процесса рецепции идей германских мыслителей на русской почве. В процессе верификации рабочей гипотезы будет использован метод сопоставления фрагментов текста «Исповеди» и таких философских произведений, как «Так говорил Заратустра», «Антихристианин», «Сущность религиозности». Факт рецепции идей Фейербаха также может быть установлен в процессе сопоставления отдельных фрагментов повести с текстом лекционного курса «О сущности религии».

Согласно сюжету — некий подкидыш, человек без определенных социальных корней воспитывается дьяконом сельской церкви. Мировосприятие главного героя произведения формируется под влиянием религиозной среды. Справедливость и несправедливость, порок и добродетель, воздаяние и наказание, таков круг вопросов, живо интересовавших Матвея. Сам дьякон Ларион выступает как своего рода пророк, формируя у воспитанника основы взгляда на мир, божественное и человеческое.



Дьякон обладал не ортодоксальными взглядами на роль божества в космосе и сводил его онтологическую функцию к минимуму.

«Помню тоже — спросил я его: почему бог людям мало помогает? Не его это дело! — объяснил он мне. — Сам себе помогай, на то тебе разум дан! Бог — для того, чтобы умирать не страшно было, а как жить — это твое дело!» (Горький 1929, 12). Для Лариона не существует карающего и воздающего Бога. В начале времен он создал человека свободным и ответственным и сам не несет ответственности за творимое в мире зло. «Добро и зло — в человеке суть: хотите добра — и есть добро, зла хотите — и будет зло от вас и вам! Бог не понуждает вас на добро и на зло, самовластны вы созданы волею его и свободно творите как злое, так и доброе» (Горький 1929, 16). Ларион признает свободу воли и не перекладывает на божество ответственность за творимое в мире зло.

Более актуальной задачей для себя пролетарский писатель считал поиск определения божественной сущности. Общее между взглядами М. Горького и Л. Фейербаха заключается в том, что для них Бог является всего лишь идеализированной человеческой личностью, однако если для Людвига Фейербаха человек исторически предшествует иллюзии Бога, то для Горького люди предшествуют проекту Бога, все они проецируют свои потребности на божество и наделяют его своими качествами, люди не одинаковы, они обладают разными мироощущениями и социальным статусом, часть из них властолюбивы и корыстолюбивы, — соответствующими свойствами характера обладает и тот Бог, которого они описывают.

Согласно сюжету повести: главный герой повести начинает готовить себя к религиозному служению (становится служкой священника): «В ту пору и начал я трудную жизнь мою — бога полюбил» (Горький 1929, 20). В церкви он встречает полусумасшедшего юродивого.

Здесь между Власием (юродивым) и Матвеем возникает диалог, характеризующий религиозную позицию Горького.

— «Богу я помолился, — говорю» (Горький 1929, 21).

— Которому? — спрашивает. — Их тут у нас больше ста, богов-то! А вот где — живой? Где, который настоящий, а не из дерева, да! Поищи-ка его!

— «Смотри, — говорю, — разразит тебя бог!

— А он шамкает:

— Я сам — бог! Да!» (Горький 1929, 21).

Автор «Исповеди» полагает, что церковь предлагает верующему своеобразный ассортимент символов веры, однако, большинство из них соответствует низменному образу мысли и действия. Лишь один из множества символов должен стать истинным и возобладать в глазах Матвея.

Главный герой меняет профессию и из церковного служки становится конторским клерком, меняются его ценности и интересы.

«Так и низвел я господа с высоты неизреченных красот его на должность защитника малых делишек моих, а бога унизив и сам опустился до ничтожества» (Горький 1929, 32).

Занимаясь ловлей птиц в лесу Матвей снова размышлял об отчужденности божества от человеческой жизни, его недосыгаемости для людей.

«Светлый бог где-то далеко в силе и гордости своей, люди тоже отдельно в нудной и прискорбной жизни» (Горький 1929, 38). О недосыгаемости божества для людей писал и Ф. Ницше в произведении «Так говорил Заратустра». «И тогда захотело оно пробиться головою сквозь последние стены, и не только головою, — и перейти в “другой мир”. Но “другой мир” вполне сокрыт от человека, этот обесчеловеченный, бесчеловечный мир, составляющий небесное Ничто; и чрево бытия не вещает человеку иначе, как голосом человека» (Ницше 1990, 22).

Желая мысленно преодолеть разрыв между божеством и человечеством, Матвей посещает протопопа и дискутирует с ним по проблеме милосердия Бога.

«Сомневаюсь, — мол, — в милосердии господнем» (Горький 1929, 43), — ворит главный герой «Исповеди», что вызывает ярость священника. «И начал он мне угрожать гневом Божиим и мезтью его, начал говорить тихим голосом; говорит и весь вздрагивает, ряса словно ручьями течет с него и дымом зеленым вьется. Встает господь предо мной грозен и суров, ликом — темен, сердцем — гневен, милосердием скуп и жестокостью подобен Иегове, богу древлему» (Горький 1929, 44). Сомнение главного героя в милосердии Бога привело к конфликту со священником, мотивация которого была обусловлена стремлением к социальному господству.

Бог протопопа представляется Матвеем своего рода суррогатом подлинного божества: «Тогда я опомнился. Ясно, что коли человек полицию зовет бога своего поддержать, стало быть, ни сам он, ни бог его никакой силы не имеют, а тем паче красоты» (Горький 1929, 44).

Бог протопопа является гневливым и самовлюбленным тираном, проекцией душевных качеств самого священника на потусторонний мир.

В надежде найти истинного Бога, главный герой повести поступает послушником в монастырь, где настоятель уговаривает Матвея отказаться от рациональных поисков. В монастыре Матвей встречается монаха Антония, выходца из аристократической среды, последний является скрытым безбожником и материалистом. «Я тебе вот что скажу: существует только человек, все же прочее — есть мнение. Бог же твой — сон твоей души. Знать ты можешь только себя, да и то — не наверное» (Горький 1929, 77).

Здесь Антоний выражает антропологический принцип прямо, в вульгарной форме. Интересно, что главный герой Горького сомневается в пра-

воле монаха и не принимает его тезисы на веру. Разочаровавшись в монастырском общежитии, Матвей продолжает странствовать по земле.

В произведении М. Горького можно обнаружить суждения, которые могут являться результатом процесса рецепции идей германских мыслителей (Ф. Ницше и Л. Фейербаха), однако доказать однозначно факт прямого заимствования русским писателем европейских концептов не представляется возможным. Вероятно, имел место косвенное влияние, оказанного А. В. Луначарским. На почве вторичного влияния возникли сходные идеи, до которых автор «Исповеди» дошел своим умом. Подобно Л. Фейербаху, Горький писал о том, что люди творят бога по своему образу и подобию наделяя его человеческими качествами. При этом и первый и второй были атеистами. Как и Ф. Ницше русский писатель считал, что традиционное религиозное мировоззрение изжило себя и требуется его радикальное обновление, христианский Бог за пределами человеку и потому бесполезен, священники приспособили понятие божества к своим нуждам.

Однако наряду со сходными высказываниями обнаруживаются и различия, коренное расхождение с системой Л. Фейербаха заключается в том, что для германского философа бог остается коллективной иллюзией, притом иллюзией реакционной. Для Горького иллюзорен лишь бог отдельных корыстолюбивых (властолюбивых) индивидов. Масса трудящихся, осознающих свою миссию сама способна стать божеством. Система взглядов Ф. Ницше (о существовании которой «буревестник революции» знал), импонировала Горькому в период его романтических поисков, однако индивидуализм и презрение к массам, характерное для базельского философа, сделало невозможным ее принятие писателем, отстаивавшим эгалитарный идеал общественного устройства. «Бог умер...» и должен родиться сверхчеловек. Для Горького в процессе социального созидания должен родиться (по иной версии воскреснуть) новый Бог.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Гарин И. (1992) *Ницше в России*. М.: Терра.
- Гельрот М. (1997) «Ницше и Горький». *Максим Горький: Pro et contra*. СПб.: Издательство РХГИ. С. 381–430.
- Горький М. (1929) «Исповедь». Горький М. *Собрание сочинений*. Т. 9–10. М.: Государственное издательство.
- Горький М. (1997) «Разрушение личности». *Максим Горький: Pro et contra*. СПб.: Издательство РХГИ. С. 11–148.
- Луначарский А. В. (1997) Двадцать третий сборник знания. *Максим Горький: Pro et contra*. СПб.: Издательство РХГИ. С. 785–787.
- Луначарский А. В. (2011) «Социальный миф». Луначарский А. В. *Очерки по философии марксизма*. М.: ЛИБРОКОМ. С. 156–170.

Ницше Ф. (1989) «Антихристианин. Опыт критики христианства». Ницше Ф. *Сумерки богов*. М.: Издательство политической литературы. С. 17–94.

Ницше Ф. (1990) «Так говорил Заратустра». Ницше Ф. *Сочинения в 2-х т.* М.: Издательство Мысль. С. 743–754.

Новая философская энциклопедия (2000) *Новая философская энциклопедия*. М.: Мысль.

Фейербах Л. (1955) «Лекции о сущности религии». Фейербах Л. *Избранные философские произведения в 2-х т.* М.: Государственное издательство политической литературы. Т. 2. С. 490–894.

Философский энциклопедический словарь (1989) *Философский энциклопедический словарь*. М.: Советская энциклопедия.

**ТАТЬЯНА ВИКТОРОВНА КУЗНЕЦОВА / Tatyana Kuznecova**

Доктор философских наук, профессор

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова /

Moscow State University

89163805403@mail.ru

**ПРОБЛЕМА НАРОДНОСТИ ИСКУССТВА  
В КОНТЕКСТЕ МАРКСИСТСКОГО ЯВЛЕНИЯ**

**The problem of the people's arts in the context  
of Marxist phenomena**

*Keywords:* civilization, aesthetic functions, traditions, Marxism, modernization, aesthetic categories.

*Abstract:* The social and political cataclysms witnessed by humanity in the run-up to and at the very beginning of the 3rd Millennium indicate the turning point of the era we are experiencing. The familiar terms used to describe the explosive processes in society, including the classical Marxist concept of social revolution, may not be strong enough to describe the changes that are coming. There is a profound transformation of the very foundations of civilization, within which certain paradigms of human existence and certain laws of development acted.

*Ключевые слова:* цивилизация, эстетические функции, традиции, марксизм, модернизация, эстетические категории.

Необходимо прояснить, какие идеи, на протяжении долгого времени владевшие умами человечества, сохраняют свое значение в будущем, какие продолжают свое историческое бытие, но уже в новой роли и с новым функциональным наполнением, а какие останутся лишь в архивах человеческой мысли.

Проблема «народного» и связанные с этой проблемой понятия вошли в состав понятий и проблем эстетической мысли относительно не-

давно. Формирование того круга идей, в рамках которого шло их становление, почти совпадает по времени с периодом утверждения тех форм общения и социальных связей, которые определяют исторический вектор Нового времени и отличают общество Нового и отчасти Новейшего времени от традиционных обществ предшествующих эпох.

Сквозь призму проблемы народности видовые особенности породившего ее общества, его место в процессе всемирной истории проявляется в силу этого значительно яснее и определеннее, чем через анализ универсальных категорий культуры. Даже если речь идет о том специфическом содержании, которое последние приобретают в той исторической ситуации и под влиянием тех же социокультурных факторов, которые способствовали рождению идеи народности.

Генезис и закономерности развития обществ современного типа (современного в широком смысле, соответствующем по содержанию англоязычному термину «modernity») нельзя до конца понять, руководствуясь лишь долгое время доминировавшей у нас пятичленной формационной схемой развития общества. Против этой схемы говорит не только историческая судьба советского государственного «социализма» и «мировой социалистической системы», но и теоретические тупики, в которые зашли советские и зарубежные марксисты, обсуждая разные аспекты диалектики социально-исторического развития. Различия между СССР и странами, которые мы привыкли называть капиталистическими, в смысле социальной сущности были, пожалуй, далеко не столь велики, как это представлялось с позиций традиционной «пятичленки»: «буржуазный дух» был столь же присущ советскому обществу, как социалистические тенденции западному.

Однако у Маркса была и другая, отличная от привычной «пятичленки» модель стадильности общественного развития, которая была им лишь намечена, но не получила дальнейшего развития в силу целого ряда причин идеологического характера. Между тем эта схема и сегодня представляется достаточно продуктивной и может быть использована как базисная при анализе современных реалий и тенденций общественного развития.

Эта модель основана на различении всего двух формаций, которые Маркс назвал первичной и вторичной. Первая из них охватывает все типы общества, основанные на личной (личностной) связи (зависимости) индивидов, вторая — на связи вещной и вещной форме отчуждения. Генезис вторичной формации в этом понимании совпадает с эпохой становления буржуазных отношений, национальных рынков, развитых кредитно-денежных систем и применения во всевозрастающих масштабах механизированного наемного труда.

Обоснованная Марксом периодизация теории, основанная на различении первичной и вторичной формации, хорошо объясняет разно-

образный спектр исторических трансформаций последних трех-четырех десятилетий и вместе с тем создает концептуальную основу для понимания многих особенностей российской истории. В нее, в частности, естественно и органично вписывается такое важное и продуктивное в современных условиях понятие, как модернизация, введенное в социальную философию уже в середине XX в. (первоначально — для объяснения так называемого «догоняющего развития»), но получившего в ретроспективе более общий теоретический смысл). Модернизация, с данной точки зрения, — это и есть процесс постепенного прогрессивного преобразования традиционных обществ, поэтапное прорастание и укоренение в них безличных связей, опосредованных вещным обменом, развитие поддерживающих эти связи социальных институтов.

Если «народ» есть продукт процесса модернизации (а предварительный анализ показывает, что это действительно так), то формирование, утверждение и развитие подхода, требующего рассматривать культуру с точки зрения меры ее народности, надо понимать как ответ на потребности общества, втягивающегося в данный процесс и проходящего через различные его фазы. Попытаемся выявить то новое, что они внесли в эстетический дискурс, сопоставив их смысл и содержательные связи с теми способами оценивать искусство и говорить об искусстве, которое обладали до их появления в системе эстетических идей и понятий.

Однако в начале 30-х годов XX в. ситуация в идеологии и духовной жизни заметно меняется под влиянием подспудной и постепенной эволюции как режима, так и общества в целом.

По мере того, как тускнел романтический образ мировой революции, а на первый план выдвигалась организация хозяйства, управления, создания армии, во всех эшелонах и на всех уровнях партийно-государственной структуры происходила постепенная смена «психотипа власти». «Гвардия Октября», воспитанная подпольем и эмиграцией, вытеснялась снизу новой порослью организаторов, формировавшихся здесь, на месте в ходе решения вопросов повседневной жизни. На смену даровитой, но несколько экзальтированной полуинтеллигенции, мечтавшей о переустройстве мира, шли выдвинутые с низовой работы — люди приземленного, практического склада, вышедшие из той самой рабоче-крестьянской массы, на которую «профессиональные революционеры» молились в теории и которую они презирали на практике. Их марксистское образование было, конечно, поверхностным. Зато простому человеку они были если не ближе, то уж во всяком случае понятнее. По самому своему происхождению эти люди принадлежали к определенным пластам народной культуры, и народная культура в свою очередь была для них своей. Этот факт определял их вкусы и потребности, которые рано или поздно должны были пробить себе дорогу и сформировать определенный «социальный заказ».

Добиться этого можно было только попытавшись опереться на внутренние духовные силы страны, ее традиции — во всяком случае, в той мере, в какой это можно было сделать, не ломая полностью категориальный строй «марксистского катехизиса» (такая ломка неизбежно вызвала бы в тех условиях очень глубокий социально-психологический кризис и срыв, поскольку марксизм для значительной части населения стал своего рода квазирелигией).

Революционные мифы марксизма, в том числе миф о Пролетариате, сохраняются; но история (как политическая, так и культурная) в целом выстраивается по-новому.

**ЛЮБОВЬ НИКОЛАЕВНА ЛИСЕНКОВА / Luybov Lisenkova**

Кандидат исторических наук, доцент

Санкт-Петербургский государственный педиатрический медицинский

университет / St. Petersburg State Pediatric Medical University

lunili@yandex.ru

**ОКТАБРЬ 1917 КАК ОТСТУПЛЕНИЕ  
ОТ «ИСТИННОГО МАРКСИЗМА»:  
ОСМЫСЛЕНИЕ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ  
В МЕНЬШЕВИСТСКИХ ЭМИГРАНТСКИХ КРУГАХ**

**October 1917 as removal from “True Marxism”:  
Understanding the Russian Revolutions  
in menshevik emigrant circles**

*Keywords:* revolution of 1917, Marxism, Mensheviks, Bolsheviks, Russian emigration.

*Abstract:* The ideologists of the Mensheviks considered socialism as a distant prospect for Russia, which should undergo quite a long path of capitalist evolution. In emigration, the Russian Social Democrats turned to a retrospective analysis of the 1917 revolution. They were unanimous in their condemnation of «utopian experiments» of the Bolsheviks, seeing them as deviating from «true Marxism».

*Ключевые слова:* революция 1917 г., марксизм, меньшевики, большевики, русская эмиграция.

Идеологи меньшевизма рассматривали социализм как отдаленную перспективу для России, которой ещё предстоит пройти достаточно длительный путь капиталистической эволюции. Г. В. Плеханов, «отец русского марксизма», предупреждал — «русская история еще не смогла той муки, из которой будет со временем испечен пшеничный пирог социализма» (Плеханов 1917, 1). Но воспользовавшись революционной

ситуацией и возлагая надежды на мировую пролетарскую революцию, в октябре 1917 г. большевики пришли к власти.

В эмиграции российские социал-демократы не раз обращались к ретроспективному анализу революции 1917 г. Они были единодушны в осуждении утопических экспериментов большевиков, рассматривая их как отступление от «истинного марксизма» и «жестокое извращение» самой идеи социализма.

Правое крыло партии (Ст. Иванович, А. Потресов, Л. Гарви и др.), издававшее в 1922–1925 гг. в Берлине журнал «Заря», характеризовало октябрьское восстание как контрреволюционный переворот, который уничтожил демократические завоевания Февральской революции и привел к разрушению производительных сил России, отбросив ее к временам Петра I. Они считали преждевременными социалистические эксперименты в условиях, когда капитализм не исчерпал еще прогрессивных тенденций своего развития, и звали рабочий класс «Назад к Февралю». Объявляя большевизму борьбу «не на жизнь, а на смерть», признавали право применять против Советской власти «те же принципы и методы, какие считались правильными в борьбе с черным самодержавием» (Кто мы? 1922, 2).

В 1921 г. лидеры «Заграничной делегации РСДРП» (Л. Мартов, Р. Абрамович, Ф. Дан и др.) приступили к изданию в Берлине печатного органа — журнала «Социалистический вестник». Опасаясь торжества буржуазной контрреволюции, меньшевистское большинство отвергло методы насильственного свержения советской власти, возлагая надежды на демократическую и безболезненную для трудящихся масс ликвидацию большевистского режима, «на оформление в ныне переживающем идейную смуту большевистском лагере элементов, сохранивших социалистический образ и подобие, и поэтому способных после отказа от экономических утопий разорвать и с ее порождением — утопией диктатуры меньшинства» (Мартов 1921а, 10).

Видный теоретик российской социал-демократии Л. Мартов признавал «историческую неизбежность октябрьского переворота». Октябрьскую революцию он характеризовал как «якобинскую» и «буржуазную», был убежден: большевики выполнили «исторически необходимое дело», подобно якобинцам устранили социальные основы старой монархии, но их желание раздвинуть пределы революции, выйти за ее буржуазно-демократические рамки, вступает в непримиримое противоречие с теми задачами, осуществление которых «одно лишь давало оправдание их октябрьской победе» (Мартов 1921б, 5).

Л. Мартов обвинял В. И. Ленина и его партию в том, что доверие широких народных масс, стремящихся к социальному равенству и уставших от «оборонческой канители Керенского — Церетели», они использовали для осуществления непродуманных максималистских



экспериментов. Отход от марксизма и утопизм преследуемых большевиками социальных задач, введение «немедленного социализма» в стране, где пролетариат крупной промышленности составляет ничтожное меньшинство, неминуемо «исторически и логически» привело к «партийной диктатуре меньшинства и систематическому террору» (Мартов 1923, 3).

Но было ли неизбежно торжество большевизма? Каковы причины и кто «виновник» Октябрьской трагедии? Над этими вопросами мучительно размышляли в эмиграции ведущие теоретики меньшевизма.

Победу большевиков и распространение «крайне левой, экстремистской» волны на другие европейские страны меньшевики объясняли социально-психологическими последствиями всемирной войны, создавшей огромную массу «деклассированных», оторванных от «родной среды» элементов. Солдаты, со свойственным им сознанием «потребительского коммунизма», вчерашние рабочие, прошедшие несколько лет на фронте и пропитанные «траншейной психологией», новое пополнение рабочего класса из разоренных ремесленников и иных «маленьких людей» — составляли социальную опору большевизма. Отражая интересы этих слоев, большевики стремились «к решению всех вопросов политической борьбы, борьбы за власть, методами непосредственного применения вооруженной силы» (Мартов 1923, 13).

Размышляя над причинами кроваво-трагического пути, по которому пошла русская революция, теоретики меньшевистской партии приходили к выводу, что «отцом большевизма является сверх меры зажившийся ЦАРИЗМ и упорно поддерживавшие этот ходячий и смердящий труп ГОСПОДСТВУЮЩИЕ КЛАССЫ. Это накопленные ими в народных массах нищета, невежество, некультурность, злоба и отчаяние облекали зачастую революционный процесс в такие грубо-утопические и варварски жестокие формы, которые позволили БОЛЬШЕВИЗМУ возглавить его» (Дан 1927, 7).

Анализируя причины поражения демократических сил в 1917 г., меньшевики признавали, что одной из наиболее серьезных ошибок, допущенных умеренными социалистами, была медлительность в проведении социально-экономических реформ и запаздывание с созывом Учредительного собрания, но главный просчет заключался в недооценке «левой опасности». На большевиков они смотрели как на максималистов, которые в худшем случае могут только расчистить путь контрреволюции, психологически не могли решиться на принятие репрессивных мер против «заблуждающихся товарищей».

Роковую роль в развитии русской революции сыграла мировая война. Пророческим оказалось предостережение Л. Мартова: «Или революция убьет войну, или война убьет революцию». Революционная демократия отвергала сепаратный мир, как по мотивам русского па-

триотизма, так и в силу верности союзникам. Предпринимаемые ею меры по подготовке всеобщего справедливого мира не приносили плодов. В измученной затянувшейся войной стране партия большевиков, единственная, обещавшая народу мир немедленно, без всякой отсрочки, неминуемо должна была прийти к власти. Но «геростратовская авантюра» В. И. Ленина, по мнению меньшевиков, дискредитировала марксизм и привела к ослаблению международного пролетарского движения.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Дан Ф. И. (1927) «Десять лет революции». *Социалистический вестник*. № 5/6. С. 3–12.

Кто мы? (1922) Редакционная статья. *Заря: Орган социал-демократической мысли*. № 1. С. 1–2.

Мартов Л. (1923) «Диалектика диктатуры». *Социалистический вестник*. № 3. С. 3–7.

Мартов Л. (1921а) «На пути ликвидации». *Социалистический вестник*. № 19. С. 7–10.

Мартов Л. (1921б) «По поводу письма Аксельрода». *Социалистический вестник*. № 8. С. 3–8.

Мартов Ю. О. (1923) *Мировой большевизм*. Берлин: Искра.

Плеханов Г. В. (1917) «Логика ошибки». *Единство*. № 69 (20 июня). С. 1.

#### **ЕЛЕНА ВАЛЕНТИНОВНА МАРЕЕВА / Elena Mareeva**

Доктор философских наук, профессор,  
Московский государственный институт культуры /  
Moscow State Institute of Culture  
e.v.mareeva@yandex.ru

#### **В. И. ЛЕНИН О ГЕГЕЛЕВСКОЙ ДИАЛЕКТИКЕ: ОТ «ПАМЯТИ ГЕРЦЕНА» К «ФИЛОСОФСКИМ ТЕТРАДЯМ»**

#### **V. I. Lenin on the Hegelian dialectic: From “To the memory of Herzen” to “Philosophical notebooks”**

*Keywords:* Hegelian dialectic, Soviet diamat, Lenin, Herzen, Ilyenkov.

*Abstract:* The evolution of V. I. Lenin’s interpretation of Hegel’s dialectic is under analysis. In “To the memory of Herzen”, Lenin stands in the position of “two materialisms” — diamat as a doctrine about the general laws of development and histhmat as the “algebra of revolution”. But in the “Philosophical Notebooks” Lenin embarks on the path of self-criticism, and he looks at dialectics with the eyes not of

Engels or Plekhanov, but of Marx as the author of “Capital”. In Soviet philosophy, this is manifested through opposition of the official version of dialectics, as a general theory of development, to E. V. Ilyenkov’s dialectical logic.

*Ключевые слова:* гегелевская диалектика, советский диамат, Ленин, Герцен, Ильенков.

Начало XX в. — переломный момент в русской культуре, включая русский марксизм. После революции 1905 г. В. И. Ленин удаляется в «философскую комнату», где в центре его внимания влияние на марксизм гегелевской диалектики. Гегелевскую диалектику как «алгебру революции» Ленин анализирует в юбилейной статье «Памяти Герцена» (1912). Именно здесь он пишет о Герцене: «Он усвоил диалектику Гегеля, он понял, что она представляет из себя “алгебру революции”». Он пошел дальше Гегеля, к материализму, вслед за Фейербахом. ... Герцен вплотную подошел к диалектическому материализму и остановился перед историческим материализмом» (Ленин 1968, 256). Перед нами два среза в рассуждениях Ленина. В итоге он идет по пути двух «материализмов» в философии марксизма — диамата — об общих законах развития — и истмата как «алгебры революции». Можно было бы пройти мимо этого раздвоения в трактовке Лениным диалектики, если бы оно не проявилось в других работах того периода, прежде всего, в статье «Карл Маркс (Краткий биографический очерк с изложением марксизма)» (Ленин 1969, 43–93).

Но в «Философских тетрадах», которые были всего лишь конспектами и выписками из книг 1914–1916 гг., Ленин выходит на новый уровень понимания диалектики в марксизме. При этом он подчеркивает недостатки старого «метафизического» материализма, который застрял на решении онтологических вопросов (Ленин 1969, 322). В «Философских тетрадах» Ленин вступает на путь самокритики. Показательны оценки Н. В. Валентинова, которого Ленин нещадно критиковал в «Материализме и эмпириокритицизме». В книге воспоминаний «Встречи с Лениным» Валентинов доказывает, что Ленин в «Философских тетрадах» отмежевался от своего учителя Г. В. Плеханова, а через него от той традиции в марксистской философии, в рамках которой Л. Фейербах оказывался главным предтечей Маркса, а никак не Г. Гегель. Валентинов отмечает: «Еще совсем недавно, о том говорит вся его книга — “Материализм и эмпириокритицизм”, Ленин при слове философский “идеализм” приходил в ярость. ... В своих тетрадах он уже берет идеализм под свою защиту, говоря, что «философский идеализм есть только чепуха с точки зрения материализма грубого, простого, метафизического» (Валентинов 2017, 303). И далее: «Вот какую прогулку в далекие метафизические дебри совершил Владимир Ильич Ленин под руку с Егором Федоровичем Гегелем» (Валентинов 2017, 304).

Противоречивость «Философских тетрадей» состоит в том, что здесь Ленин продолжает отдавать должное своим учителям в философии — Энгельсу и Плеханову. Но все чаще он смотрит на диалектику глазами не Энгельса и Плеханова, а Маркса как автора “Капитала”. «Нельзя вполне понять “Капитала” Маркса и особенно его I главы, — пишет он, — не проштудировав и не поняв всей Логике Гегеля» (Ленин 1969, 162).

Вокруг философского наследия Ленина на рубеже 20–30-х гг. XX в. развернулась борьба между «деборинцами» и «большевиками», связанная с идеей «ленинского этапа» в марксистской философии. В итоге сердцевиной этого этапа на долгие годы был признан «Материализм и эмпириокритицизм», в котором Ленин еще не видит преимуществ «умного идеализма» перед метафизическим материализмом. Если официальный «диамат» представлял собой вариант «диалектической» натурфилософии, то «истмат» стал марксистским вариантом философии истории (Мареев 2008, 178). Но, начиная с «оттепели», альтернативой той версии диалектики, где она выступала как учение о развитии мира «в целом», стала диалектическая логика Э. В. Ильенкова (Ильенков 1974). Причем в творчестве Ильенкова у философского «начальства» вызывало подозрение как раз «гегельянское» прочтение как Маркса, так и Ленина.

Таким образом, советский марксизм и его философская составляющая не были догматическим монолитом. За его фасадом скрывалась теоретическая борьба, уходящая корнями, в том числе, к философским работам Ленина начала XX в.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Ленин В. И. (1968) «Памяти Герцена». Ленин В. И. *Полное собрание сочинений в 55 т.* Т. 21. М.: Государственное издательство политической литературы. С. 255–262.

Ленин В. И. (1969) «Карл Маркс (Краткий биографический очерк с изложением марксизма)». Ленин В. И. *Полное собрание сочинений в 55 т.* Т. 26. М.: Государственное издательство политической литературы. С. 43–93.

Ленин В. И. (1969) «Философские тетради». Ленин В. И. *Полное собрание сочинений в 55 т.* Т. 29. М.: Государственное издательство политической литературы. 782 с.

Валентинов Н. В. (2017) «Встречи с Лениным». Валентинов Н. В. *Встречи с Лениным.* М., Берлин: Директ-Медиа.

Ильенков Э. В. (1974) «Диалектическая логика. Очерки истории и теории». Ильенков Э. В. *Диалектическая логика. Очерки истории и теории.* М.: Политиздат.

Мареев С. Н. (2008) «Диамат» и «истмат». Мареев С. Н. *Из истории советской философии: Лукач-Выготский-Ильенков.* М.: Культурная революция. С. 125–184.

**ИВАН АЛЕКСЕЕВИЧ ПРОТОПОПОВ / Ivan Protopopov**

Кандидат философских наук, доцент

Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения / St. Petersburg State University of Aerospace Instrumentation  
Ассоциированный научный сотрудник

Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург) / Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg)

## **ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ У Л. ФЕЙЕРБАХА И ЕЕ ВЛИЯНИЕ НА МАРКСИСТСКУЮ ТРАДИЦИЮ. ОТ МАРКСА К ЛЕНИНУ**

### **Theological interpretation of Hegel's philosophy and the problem of alienation in L. Feuerbach**

*Keywords:* theological interpretation, Hegel's idea, logic, absolute spirit, divine mind, the essence of human mind.

*Abstract:* The article is devoted to the analysis of the theological interpretation of the Hegel system and the problem of human self-alienation in it by L. Feuerbach. This analysis is made by considering the influence that Feuerbach's position had on the formation of the basic principles of Marx's materialism. A critical analysis is made of Feuerbach's position in relation to Hegel's own positions.

*Ключевые слова:* теологическая интерпретация, гегелевская идея, логика, абсолютный дух, божественный разум, сущность человеческого разума.

Согласно Фейербаху, гегелевская спекулятивная система представляет собой высшую, завершающую форму основанной на разуме теологии, в соответствии с принципами которой Бог как духовное существо, недоступное для познания в религии и традиционной христианской теологии, становится не только его предметом, но и собственной сущностью самого нашего разума (Фейербах 1955, 137). Божественная сущность средневековой христианской теологии и догматической метафизики, как полностью отличная от всего сущего и трансцендентная человеческому разуму, становится у Гегеля деятельной сущностью и абсолютным разумом, имманентным разуму человека.

Проблема, однако, заключается, с точки зрения Фейербаха, в том, что подобная сущность рациональной теологии, которая представляется в виде божественного разума, не обладает никаким действительным бытием. Этот разум лишь воображаемым образом создает природу и мнимым образом реализует себя в единстве с человеческим разумом. Подобная трактовка онтологического статуса Бога в гегелевской системе со стороны Фейербаха основывается на определенном истолковании бытия в его Логике Гегеля. Бытие вообще в Логике Гегеля Фейербах

интерпретирует только как абстрактное мыслимое бытие, которое не имеет существенного значения действительного бытия вещей.

Гегелевское бытие следует понимать в этом отношении только как общий предикат всего существующего или понятийную абстракцию, которая не выражает действительного существования вещей, данного нам только в чувственном восприятии. Тем самым можно сказать, следуя Фейербаху, что «бытие в том виде, в каком его вовлекает в свою сферу спекулятивная философия и в каком оно приписывается понятиям, есть голый призрак, который находится в полном противоречии с действительным бытием и тем, что под бытием понимает человек» (Фейербах 1955, 172). Гегелевская абсолютная идея, как она мыслится в его Логике, или Бог в его высшей независимой от мира сущности обладает, тем самым, лишь идеальным или воображаемым, а не действительным, реальным бытием.

На самом деле, отождествляя божественный разум с сущностью человеческого разума гегелевская философия, согласно Фейербаху, отчуждает от самого человека его собственную природу в пустом теологическом понятии о Боге как творце природы. В этом отношении гегелевский абсолютный дух, который является реализацией логической идеи, может быть понят как всеобщая родовая сущности человека, которая отчуждена от него. Насколько эти положения могут соответствовать гегелевским, и как они соотносятся с марксистским проектом материалистической философии?

Маркс видел смысл критики гегелевской системы со стороны Фейербаха в том, что для него она «есть не что иное, как выраженная в мыслях и логически систематизированная религия, не что иное, как другая форма, другой способ существования отчуждения человеческой сущности, и что, следовательно, она также подлежит осуждению» (Маркс 1974, 154). Действительное бытие человека означает в этом отношении бытие чувственно-воспринимающего телесного существа, а бытие всего сущего — бытие чувственно воспринимаемых вещей (Маркс 1974, 164).

Неправильное понимание отчуждения человека от себя самого в гегелевской философии, основанное на отрицании человеческой чувственности и самостоятельного статуса материальной природы, приводит, как считает Маркс, к установлению такого абсолютного умопостигаемого божественного субъекта, который выступает, с одной стороны, мнимой потусторонней сущностью природы, а с другой — сознющего себя человека. Марксистская критика данных положений у Гегеля сводится к тому, что абстрактная диалектика категорий в его Логике представляется в виде мыслимого человеком божественного процесса, который производится отличной от него абсолютной сущностью или субстанцией, понимаемой в виде субъекта.

Этот процесс реализуется в самосознании такого субъекта, который оторван от реального индивида и выступает по отношению к нему как

абсолютный дух или знающая себя и осуществляющая себя идея (Маркс 1974, 169). Таким образом, действительный человек и природа мыслятся Гегелем как порождения этого несуществующего мыслящего субъекта, а отношение между человеком как действительным субъектом и его мышлением как предикатом оказывается им перевернуто. Маркс видит одну из основных целей материалистической философии в том, чтобы поставить гегелевскую диалектику с головы на ноги и вскрыть под мистической оболочкой рациональное зерно (Маркс 1960, 22).

Если у Гегеля диалектика относилась к процессу мышления, которое под именем идеи превращалось в самостоятельный субъект и основание действительности, то у Маркса, наоборот, идеальное понимается как преобразованное проявление материальной действительности с ее диалектикой (Маркс 1960, 21). При этом в рамках марксистской традиции считалось, что диалектические законы развивались Гегелем только идеалистически, поскольку они выводились из мышления, а не из реальной действительности, определяемой в виде природы и истории (Энгельс 1948, 40).

Тем не менее диалектические положения, в отличие от данного марксистского истолкования, вовсе не рассматриваются Гегелем только как простые законы мышления, которые затем навязываются внешнему наличному бытию, представляемому в виде природы и истории. Напротив, данные положения могут считаться в его системе существенными законами мышления только потому, что они образуют собственные принципы постигаемого разумом абсолютного бытия, которое не зависит от чувственного восприятия, но раскрывается через единство с мышлением в форме понятия. В этом отношении идея у Гегеля означает не просто общее понятие, в котором мыслится отличное от него материальное бытие всего сущего, но абсолютное тождество мышления и действительности, определяемое в виде умопостигаемого в себе и для себя бытия. Совершенно независимо от того, как абсолютная идея в гегелевской системе отрицает сама себя, переходя в инобытие природы и становясь духом, познающим себя самого, опирающийся на Фейербаха марксистский тезис о переворачивании гегелевской диалектики, исходящей из понятия чисто мысленного субъекта, который полагает действительное бытие природы, представляется несостоятельным.

В отличие от этого подхода, В. И. Ленин, следуя общему направлению материалистического преобразования диалектики Гегеля, заданному Марксом, не считал, однако, что диалектика у Гегеля относится только к процессу мышления, понимаемому в виде самостоятельного субъекта и основания действительности. Если позицию Маркса по этому вопросу можно свести к тому, что Гегель нашел лишь абстрактное, спекулятивное выражение диалектики и представил ее только как субъективно мыслимый процесс развития всего сущего (Маркс 1974, 155–160), то, согласно Ленину, категории гегелевской Логики являются не просто формами субъективного абстрактного мышления, но выражают

определения объективного бытия всего сущего, которое мыслится в его собственной сущности в форме понятия (Ленин 1969, 194).

Идея как диалектическое единство бытия и мышления в гегелевской Логике признается не гипостазированной мысленной сущностью, как у Маркса, но осмысливается Лениным как материя, выступающая сущностью объективного реального бытия и субъективности идеального мышления, которое в лице человека познает и через практику преобразует это бытие (Ленин 1969, 210–215). Ориентируясь на платоновское значение термина идея, Гегель подразумевает под нею вовсе не мысль или субъективное представление в нашем разуме или идеальную форму, выражающую сущность независимых от нее реальных вещей, но постигаемое разумом действительное бытие, исходя из которого все сущее действительно существует и мыслится нами в его сущности (Гегель, 1994 138). В этом плане адекватную позицию по отношению к пониманию онтологического статуса понятия у Гегеля занимает Г. Маркузе, который считает, что в гегелевской философии категории воспроизводят движение самого бытия, поскольку Логика Гегеля, прежде всего, «имеет дело с формами или видами бытия так, как они постигаются мыслью» (Маркузе 2000, 100). Гегелевское «понятие обозначает общую форму любого бытия и в то же время истинное бытие, которое адекватным образом представляет эту форму, а именно — свободный субъект» (Маркузе 2000, 215).

Однако гегелевское понимание своей собственной философской системы как абсолютного идеализма также не сводится и к тому, что его предметом выступает идея как вечное бытие, которое существует само по себе. Божественная субстанция, которая существует сама по себе независимо от нашего самосознания, снимается и отрицается в своем в себе бытии в гегелевской философии по отношению к познающему ее субъекту, поскольку данный субъект не только для себя, но и сам в себе обладает тем же всеобщим бытием, что и эта субстанция. В этом отношении положение Фейербаха о том, что божественный разум становится в гегелевской философии собственной сущностью человеческого разума, оказывается вполне справедливым.

Точно так же в ней реализуется понятие об отрицании Бога как самостоятельной по отношению к миру субстанции и представление его в наличном бытии, в котором он понимается как мыслящий себя бесконечный субъект, выражающий сущность самосознания любого отдельного человека. Что вовсе не означает, что этот субъект представляет собой продукт отчуждения от человеческой субъективности и представление ее свойств в мнимом умопостигаемом бытии, как думал Фейербах. В христианстве, согласно Гегелю, человек обретает сознание духа в его бесконечности и достигает единства с высшей божественной сущностью как своим собственным абсолютным духом, который не только воплощается в человеческой природе, но и присутствует в каждом человеке в качестве собственной сущности его разума (Гегель 1977, 275).



Человеческая субъективность, понимаемая как единая с божественной субстанцией ее собственная самость, становится бесконечной, поскольку человек обладает, согласно бесконечной достоверностью божественного духа в себе самом (Гегель 1977, 275). При этом с теологической интерпретацией гегелевской философии у Фейербаха пересекается то, что понятие о единстве божественной и человеческой природы в христианстве реализуется, согласно Гегелю, в средневековую эпоху именно в форме отчужденного от себя духа таким образом, что божественная субстанция, мыслимая как сущность человека, предстает в то же время как противоположная и отрицательная по отношению к его собственному бытию (Гегель 2000, 250]. Отчужденный от себя и отрицающий себя самого божественный дух имеет свое бытие в мире, который он образовал исходя из своего сознания вечной сущности, но сама эта сущность пребывает по ту сторону этого мира и поэтому, как считает Гегель, существует сама по себе в недействительном мире чистого сознания или мышления.

В результате абсолютное и всеобщее отчуждение, как мышления, так и действительности в них самих есть то, к чему приходит дух образования в Средние века. Развивающееся на этой почве Просвещение приходит к отрицанию веры в божественную сущность в ее самостоятельном бытии и полагает эту сущность, через отрицание этого отрицания в положительном единстве со своим собственным всеобщим самосознанием (Гегель 2000, 274). Просвещение познает собственную самость человеческого самосознания как абсолютную и равную с чистым сознанием божественной сущности всех вещей и самой действительности.

В отличие от религиозной веры, которая представляет эту высшую сущность самой действительности вне познающего ее самосознания, в котором она должна приходиться к познанию самой себя, в Просвещении эта божественная сущность, отрицаемая в своем самостоятельном бытии и постигаемая сознанием в абсолютной негативности понятия, познается как его собственная всеобщая самость (Гегель 2000, 299). Основание веры есть, как считает Гегель, знающий себя абсолютный дух, который в своем чистом сознании или мышлении как таковом представляет только абсолютная сущность, тогда как в самосознании он выступает собственной самостью человека и достигает действительно знания о себе самом как субъекте (Гегель 2000, 299).

Положительным моментом эпохи Просвещения Гегель считает то, что единичное сознание перестает быть исключенным из бытия, единого с высшей сущностью и постигает себя во всяком своем чувственном существовании как абсолютное в себе и для себя бытие. Само существование абсолютной сущности обнаруживается в бытии человеческого самосознания, через это самосознание чувственно воспринимаемые вещи положительно соотносятся с абсолютным как со своим сущностным бытием, равно как и наоборот, эти чувственно воспринимаемые вещи, существующие для самосознания, представляют подлинное выражение абсолютного как оно раскрывается для самого себя (Гегель 2000, 290).

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Гегель Г. (1994) *Лекции по истории философии: в 3 кн.* Кн. 2. СПб.: Наука. С. 5–423.
- Гегель Г. (2000) *Феноменология духа*. СПб.: Наука.
- Гегель Г. (1977) «Философия духа». *Энциклопедия философских наук в 3 т.* Т. 3. М.: Мысль.
- Гегель Г. В. Ф. (1977) *Философия религии*. В 2 томах. Т. 2. М.: Мысль.
- Ленин В. И. (1969) «Философские тетради. Конспект книги Гегеля “Науки логики”». Ленин В. И. *Полн. собр. соч.* Т. 29. 782 с.
- Маркс К. «Капитал Т. 1». Маркс К., Энгельс Ф. *Соч.* Т. 23.
- Маркс К. «Экономическо-философские рукописи 1844 года». Маркс К., Энгельс Ф. *Соч.* Т. 42. С. 41–174.
- Маркузе Г. (2000) *Разум и революция*. СПб.: Владимир Даль.
- Фейербах Л. (1955) «Основные положения философии будущего». Фейербах Л. *Избранные философские произведения в 2 т.* М.: Госполитиздат, Т. 1.
- Энгельс Ф. (1948) *Диалектика природы*. М.: Огиз.

### **МАРИЯ ДМИТРИЕВНА РАХМАНИНОВА / Maria Rakhmaninova**

Кандидат философских наук, доцент

Санкт-Петербургский горный университет / Saint-Petersburg Mining University

mariarakhmaninova@gmail.com

## **МЕЖДУ БУНТОМ И ПРОЕКТОМ ПРОСВЕЩЕНИЯ: АНАРХИЗМ КАК ТРЕТИЙ ПУТЬ**

### **Between the Russian Rebel and the European Enlightenment: Anarchism as a third way**

*Keywords:* Russian rebel, anarchism, the third way, Enlightenment.

*Abstract:* After the Soviet experience anarchism still remains poorly represented in Russian academic thought, even in spite of the enormous influence of classical Russian anarchism on the social-philosophical thought worldwide. At the same time the Marxist-Leninist project, which roots in European Enlightenment, is totally discredited at the postsoviet space. The aim of the article is to represent anarchism as the possible conceptually third way between the authentic Russian rebel against statism and poverty (but totally collective, without personality) and the technocratic project of Enlightenment (which at the same time discovers personality as something significant, but then leaves it within the perspective of liberalism). Reflecting upon this possible way makes us better understand, what really had happened between the two main socialistic projects during the Civil war of 1917–1921-s, why, what could help to avoid it in the past, and what it means for present and future.

*Ключевые слова:* русский бунт, анархизм, третий путь, Просвещение.

Замена исконного вечевого уклада на Руси укрепляющейся государственностью постепенно сформировала условия для появления фено-

мена, который по праву можно считать одной из важных составляющих аутентичности русского мира на довольно продолжительном этапе его существования — феномена русского бунта. Вспыхивая как реакция на централизацию власти и неизбежные для этатизма экономические беды и социальную несправедливость, русский бунт красной нитью пламенеет с XI в. вплоть до восставшего Кронштадта 1921 г. (Степняк-Кравчинский 1987, Бердяев 2009, Волин 2005).

Всякий раз выражая мучительную тоску по ускользающей свободе самоуправления, русский бунт неизменно направлен «снизу вверх» и упорядочен в той или иной степени горизонтально. Собираясь идейно вокруг причудливого синтеза концептов язычества, неклерикального православного христианства и непреклонного духа общинности, он неизменно оказывается предельной формой манифестации имплицитного политического субъекта — субъекта истории, не очевидного для придворных летописцев империи.

Крайне схожий, на первый взгляд, горизонтальный проект политической субъектности предложит в эпоху Просвещения европейский социализм — с его риторикой о братстве трудящихся, солидарности и экономическом равенстве (Фурье 2017; Маркс, Энгельс 1974, и др.). Обладая впечатляющей наукообразной теорией и практической решительностью, к концу XIX в. социалистический проект, в самом деле, сумеет занять лидирующие позиции в риторике о свободе — как в Европе, так и в России. Впрочем, разделившись в момент раскола Интернационала на так называемые «два крыла» — «авторитарное» (марксизм) и «неавторитарное» (анархизм), он будет обречён прожить «две жизни» и оставить в истории два отчасти схожих, отчасти взаимоисключающих следа, впрочем, также зависящих от своеобразия точки приложения этого проекта, неизбежно преломляющей его в своей практике (Шубин 2007).

Так, преломляясь в России, с одной стороны, уже сложившейся традицией сопротивления и народной борьбы за свободу, а, с другой, текущими условиями этой борьбы, авторитарное крыло социализма дало одни всходы, неавторитарное — другие.

В первом случае необходимые социалистическому проекту коллективизм и готовность народа к борьбе соединились со свойственными марксизму технократизмом, радикальным детерминизмом и компромиссным пониманием проблемы иерархии, обусловленным механистической картиной мира. Так возникла советская система. Во втором — с индетерминизмом (хотя и антикапиталистическим), принципиальным отказом от любых форм власти (см. бакунинский закон о самосохранении власти) и чисто модернистским, не свойственным традиции русского бунта концептом личности (но благодаря первым компонентам

тракуемым иначе, чем в доктрине либерализма). Так возникли вольные советы Украины, Кронштадта и Петрограда (Волин 2005).

В результате распространение в России европейского модерна сформировало две стратегии эмансипации коллективного субъекта: с приоритетом коллективного перед индивидуальным (марксизм), защищаемым народной партией (ленинизм); и с приоритетом индивидуального над коллективным, сохраняемым в процессе самоуправления.

Благодаря сильному коллективному началу русской традиции сопротивления обе стратегии социалистического проекта прижились лучше, чем где-либо ещё (кроме, разве что, Испании, со столь же развитой традицией общинности; остальная Европа на тот момент преимущественно ещё пребывала в инерции буржуазного индивидуализма Французской революции и запущенных ею интеллектуальных и экономических процессов). Таким образом, важнейшее условие для состоятельности социализма как проекта обнаружилось именно в России. Поэтому именно здесь, в результате революции, Гражданской войны и политики власти большевиков стало понятно, насколько в действительности разным может быть коллективистский проект: стихийным и бунтарским в ответ на «азиатчину» и немецкий этатизм, однако при этом не имеющим выхода к индивидуальному (русский общинный коллективизм) (Тарасов 2011); механистичным и математически программируемым экспертами сверху в интересах трудящихся (марксизм и победивший ленинизм) (Троцкий 2012); и, наконец, соединяющим стихийность и интуитивизм общинной коллективности (в противовес программированию и механистичности марксизма) с переосмысленным «слева» буржуазным концептом личности (Рябов 2007).

Этот последний синтез и воплотил в себе анархизм. И особенно детально — русский анархизм, оказавший столь решающее идейное влияние на всю акратическую традицию — от европейских классиков до махновщины и вольной Испании 1936-го года. Учитывая то, что теплящийся дух русского самоуправления (даже в крайних формах народного бунта — «гиля» в его архаичном наименовании) в условиях усиливающейся государственности не мог естественным путём преодолеть собственной политической незрелости и хаотичности, а марксистско-ленинский проект коллективизма закономерно привёл к тоталитаризму (впрочем, как и другие европейские утопии модерна), анархизм оказался единственным проектом, концептуально делающим ставку на свободный коллективный субъект, но с учётом открытий модерна и переосмысления индивидуального. А также вообще единственным проектом, которому по ряду причин так и не было суждено в полной мере воплотиться и, в отличие от всех прочих проектов, дискредитировать себя эмпирически. Это следует принимать во внимание, размышляя о тене-

вой истории интуитивного субъекта русского народа, а затем о планомерном растворении этого субъекта в «исправительных» пространствах механистичного СССР (где исключения, вроде заведомо обречённых восстаний в ГУЛАГе или восстания рабочих Новочеркасска, были не слишком часты) — со всеми вытекающими последствиями для современного российского общества.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бердяев Н. А. (2009) *Самопознание. Русская идея*. М.: Эксмо.
- Волин В. М. (2005) *Неизвестная революция 1917–1921*. М.: НПЦ «Праксис».
- Маркс К., Энгельс Ф. (1974) *Манифест Коммунистической партии*. М.: Политиздат.
- Рябов П. В. (2007) *Философия классического анархизма*. М.: Вузовская книга.
- Скирда А. (2015) *Вольная Русь: от веча до советов 1917 года*. М.: Издательство «Вольница».
- Степняк-Кравчинский С. М. (1987) *Сочинения в двух томах*. М.: Художественная литература. Т. 1.
- Тарасов Б. Ю. (2011) *Россия крепостная*. М.: Вече.
- Троцкий Л. Д. (2012) *Мировая революция*. М.: Алгоритм: Эксмо.
- Фурье Ш. (2017) *Теория четырёх движений и всеобщих судеб*. М.: Издание книжного магазина «Циолковский».
- Шубин А. В. (2007) *Социализм. «Золотой век теории»*. М.: Новое литературное обозрение.

#### **АЛЕКСАНДР ЕВГЕНЬЕВИЧ РЫБАС / Aleksandr Rybas**

Кандидат философских наук, доцент  
Санкт-Петербургский государственный университет / St. Petersburg State University  
Ассоциированный научный сотрудник  
Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург) /  
Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology,  
Russian Academy of Sciences (St. Petersburg)  
a.rybas@spbu.ru

#### **РУССКИЙ «МАХИЗМ» КАК ВЕРСИЯ РУССКОГО МАРКСИЗМА<sup>1</sup>**

#### **Russian “Machism” as a version of Russian Marxism**

*Keywords:* empiriocriticism, second positivism, Russian philosophy, Russian Marxism, empiriomonism, empiriosymbolism, philosophy of life, scientific philosophy, positive aesthetics.

---

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

*Abstract:* The article deals with one of the interpretations of Marxism that appeared in Russia at the end of the 19th century as a result of the influence of the ideas of K. Marx and F. Engels, on the one hand, and those of E. Mach and R. Avenarius, on the other. The author claims that Russian empiriocriticism was an original philosophical theory which was relevant to the paradigm changes in culture, social life, and philosophy. The second Russian positivism is analyzed as an integral whole, which makes it possible to present the main philosophical ideas of Russian empiriocriticism concerning such areas of philosophical knowledge as epistemology, ontology, ethics, aesthetics, anthropology, social philosophy, futurology, philosophy of religion, philosophy of language and philosophy of culture, in their relationship and mutual influence. The author primarily focuses on A. A. Bogdanov's empiriomonism, V. V. Lesevich's scientific philosophy, P. S. Yushkevich's empiriosymbolism, S. A. Suvorov's philosophy of life, A. V. Lunacharsky's positive aesthetics.

*Ключевые слова:* эмпириокритицизм, второй позитивизм, русская философия, русский марксизм, эмпириомонизм, эмпириосимволизм, философия жизни, научная философия, позитивная эстетика.

В период господства официальной философии марксизма в нашей стране русский позитивизм, и прежде всего его «вторая редакция», или «русский махизм», считался «реакционным» учением и классифицировался как «тонкая фальсификация марксизма», «подделка антиматериалистических учений под марксизм» (История 1938, 99), вариант субъективного идеализма Э. Маха и Р. Авенариуса, созданный с целью дискредитации диалектического материализма посредством псевдофилософского его развития. Вследствие таких оценок русский эмпириокритицизм практически не изучался в советское время, хотя каждый философ-марксист с необходимостью знакомился с основными положениями «махистов» в их критическом освещении В. И. Лениным, книга которого «Материализм и эмпириокритицизм» считалась образцом философского творчества. В лучшем случае советский историк философии, воспроизведя «классические» аргументы критики позитивизма, ограничивался лишь изложением фактической стороны дела (Шкуринов 1980). После крушения марксистской идеологии возникает интерес к изучению философской проблематики русского позитивизма второй волны, хотя интерес этот во многом стимулируется работами западных исследователей, что выражается, в частности, в том, что именно оценки западных ученых и данные ими интерпретации становятся определяющими для отечественных историков философии. Впервые довольно обстоятельное историко-философское исследование русского позитивизма в целом и прежде всего философии эмпириомонизма Богданова принадлежит немецкому ученому Д. Грилле, основателю марбургской школы богдановедения (Grille 1966). Следует отметить и монографию итальянской исследовательницы Д. Стейлы (Steila 1996), основное внимание уделившей характеристике исторического контекста популяризации эмпириокритицизма в России и убе-

дительно продемонстрировавшей специфику и оригинальность философии русского позитивизма. Интерес к философскому наследию русских позитивистов со стороны западных исследователей сохраняется и в настоящее время (Рыбас 2010), о чем свидетельствуют, в частности, регулярно проводящиеся международные конференции по этой теме (Biggart, Dadley 1998, Biggart, Glovely 1998, Alexander Bogdanov 2008), а также появление историко-философских работ, посвященных анализу русского эмпириокритицизма и выполненных отечественными учеными, на европейских языках (Soboleva 2007).

Если сравнить контексты изучения философского творчества русских «махистов» в России и те акценты, которые расставляются при интерпретации их идей западными учеными, то нельзя не заметить одно существенное отличие. В России, как правило, проблематика позитивной философии рассматривается преимущественно сквозь призму марксизма, причем имеется в виду «победивший» марксизм, ставший основанием для создания советской идеологии и представляющий исключительно исторический, а не теоретический интерес. На Западе, наоборот, все чаще подчеркивается актуальное значение философских идей русских эмпириокритиков, в результате чего предпринимаются попытки их использования в современном философском дискурсе.

В этой связи уместно привести точку зрения В. Н. Садовского, который, характеризуя эмпириомонизм Богданова, писал, что он «одним из первых марксистов начал осуществлять такую *модель развития философии марксизма*, которая была направлена против изоляции марксизма от общего направления развития философской культуры и в которой акцент был сделан на синтезе идей марксистской философии и других философских систем» (Садовский 2003). Именно эта модель, по мнению В. Н. Садовского, была реализована на Западе во второй половине XX в., когда свободный от идеологизации марксизм «поглотил» многие идеи неопозитивизма, экзистенциализма, феноменологии, герменевтики и других философских течений. В свете противопоставления официального и «подлинного» марксизма — современной философской системы, открытой для диалога с другими учениями и когерентной с ними, — идеи русских «махистов» рассматриваются отечественными исследователями и сейчас (Локтионов 2018a, Локтионов 2018b).

На Западе начиная со второй половины 1990-х гг. наиболее распространенным становится междисциплинарный подход к изучению русского эмпириокритицизма, предполагающий анализ его проблематики в связи с решением вопросов философии культуры, литературы, социальной философии, футурологии, философии науки и т. д. При этом специфика русского позитивизма объясняется посредством указания на

общие, парадигмальные изменения предметности философии, произошедшие на рубеже XIX–XX вв, что дает основание говорить не просто о заимствовании русскими мыслителями идей Э. Маха и Р. Авенариуса, а об их развитии и отстаивании самостоятельной теоретической позиции, базирующейся на неметафизической методологии познания, причем эта позиция сопоставляется с такими философскими системами, как прагматизм У. Джеймса и Дж. Дьюи, эмпириокритицизм, конвенционализм А. Пуанкаре, аналитическая философия Б. Рассела и Дж. Мура, философия символических форм Э. Кассирера и др. Так, например, Ш. Плаггенборг предложил рассматривать идеи Богданова в контексте постмарксистского модерна, который существенно определяет современную эпоху (Plaggenborg 2008, 179–197).

Целью настоящей статьи является рассмотрение русского эмпириокритицизма как версии русского марксизма. Однако «версия» эта будет трактоваться как вполне сложившееся и самостоятельное направление в русской философской мысли начала XX в. Действительно, несмотря на усвоение целого ряда положений Р. Авенариуса и Э. Маха, никто из русских позитивистов не стал ортодоксальным эмпириокритиком. Как правило, эмпириокритицизм принимался русскими мыслителями только как вспомогательное средство для построения новой философии, основное содержание которой составлял марксизм. Не случайно ведь «невинное и далекое от житейской борьбы имя» Авенариуса оказалось впутанным «в споры русских интеллигентов», посчитавших «Критику чистого опыта» «чуть ли не “символической книгой” революционного социал-демократического вероисповедания» (Бердяев 1991, 36).

Проблематика философии русского позитивизма первой трети XX в. весьма обширна: она включает в себя вопросы гносеологии, онтологии, этики, эстетики, антропологии, философии языка, философии права, социологии, философии истории, футурологии, философии науки и техники, философии религии, философии культуры и т. д.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бердяев Н. А. (1991) «Философская истина и интеллигентская правда». *Вехи. Интеллигенция в России*. М.: Молодая гвардия.

*История Всесоюзной Коммунистической Партии (большевиков). Краткий курс* (1938). М.: Политиздат.

Локтионов М. В. (2018а) *Александр Богданов: между марксизмом и позитивизмом*. М.: ИФ РАН.

Локтионов М. В. (2018б) *Александр Богданов: неизвестный марксизм*. М.: ГАУГН-Пресс.

Рыбас А. Е. (2010) «Рецепции философских идей А. А. Богданова на Западе». *Вестник Санкт-Петербургского университета*. Сер. 6. Вып. 4. С. 25–29.



Садовский В. Н. (2003) «Как следует читать и оценивать “Эмпириомонизм” А. А. Богданова». *Вестник Международного института Александра Богданова*. № 3 (15).

Шкуринов П. С. (1980) *Позитивизм в России XIX века*. М.: Изд-во МГУ.

Bogdanov A. (2008) *Theoretiker für das 20. Jahrhundert*. München: Verlag Otto Sagner.

Biggart J., Dudley P., King F. (eds.) (1998), *Alexander Bogdanov and the Origins of Systems Thinking in Russia*. Aldershot, UK.

Biggart J., Glovely G., Yassour A. (eds.) (1998), *Bogdanov and His Work*. Aldershot, UK.

Grille D. (1966) *Lenins Rivale. Bogdanov und seine Philosophie*. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik.

Plaggenborg S. (2008) «Alexander Bogdanov: Vom Marxismus zur Anthropologie». *Alexander Bogdanov. Theoretiker für das 20. Jahrhundert*. München: Verlag Otto Sagner.

Soboleva M. (2007) *A. Bogdanov und der philosophische Diskurs in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Zur Geschichte des russischen Positivismus*. Hildesheim.

Steila D. (1996) *Scienza e rivoluzione. La recezione dell'empirio-criticismo nella cultura russa (1877–1910)*. Firenze: Le Lettere.

#### **СЕРГЕЙ ВЛАДИМИРОВИЧ ОРЛОВ / Sergey Orlov**

Доктор философских наук, профессор

Санкт-Петербургский государственный университет

аэрокосмического приборостроения /

St. Petersburg State University of Aerospace Instrumentation

orlov5508@rambler.ru

### **РУССКИЙ ПСИХОФИЗИОЛОГ В. С. ДЕРЯБИН И МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ИСТОРИИ**

#### **V. S. Deryabin, a Russian Psycho-physiologist, and His Materialistic Understanding of History**

*Keywords:* historical materialism; psychophysiology; feelings; drives; emotions.

*Abstract:* The physiologists' studies of academician I. P. Pavlov's school are known to form the basis for a materialistic explanation of consciousness. The works of V. S. Deryabin, a student of Pavlov, go even further — the concept of historical materialism actually becomes more profound in them. He studied the mechanisms of human affects, drives and emotions formation influenced by material living conditions. Social psychology and ideology originate on the basis of these psychological phenomena.

*Ключевые слова:* исторический материализм; психофизиология; чувства; влечения; эмоции.

Научная, материалистическая философия всегда опирается на современное естествознание. Однако далеко не всегда потенциал естественных наук в полной мере использовался при философском осмыслении объективной реальности. Неприятие философских идей ученика академика И. П. Павлова, психиатра и психофизиолога Викторина Сергеевича Дерябина (1875–1955) было обусловлено упрощенным, догматизированным пониманием концепции исторического материализма и нанесло урон отечественной социальной психологии и социальной философии.

Теория высшей нервной деятельности И. П. Павлова подтверждает, обосновывает и развивает концепцию философского материализма двумя путями. *Во-первых*, учение об условных рефлексах показывает, что психика не сводится по своему содержанию к материальным физиологическим процессам, но в то же время материальная деятельность нервной системы прямо влияет на психические процессы и является их низшей основой. Психические и физиологические процессы взаимосвязаны как высшее и низшее: психика человека, сознание принадлежит социальной форме материи, высшая нервная деятельность — биологической. И. П. Павлов специально разъяснял, что он как физиолог исследует именно высшую нервную деятельность, а психические процессы — предмет изучения психологии, которая в принципе не может быть полностью сведена к исследованию материальной деятельности нервной системы. Объекты исследования физиологии и психологии относятся друг к другу как низшее и высшее, в высшее всегда качественно сложнее низшего. Ученик Павлова В. С. Дерябин — не только физиолог, но и профессиональный психиатр. Поэтому он мог детальнее разрабатывать *второй путь*: его психофизиологические исследования дают возможность дополнить и углубить философскую концепцию общества — исторический материализм, раскрыв механизмы материальной детерминации социальных явлений, которые без научной психофизиологии оставались неясными.

При жизни В. С. Дерябина не были опубликованы ни его основная работа — монография «Чувства, влечения, эмоции», ни статьи, охватывающие пограничную тематику — социально-философские выводы из психофизиологических исследований школы И. П. Павлова. Между тем они уже в 30-е — 50-е годы имели бы большое значение для развития материалистического понимания истории и в какой-то степени сохраняют это значение до сих пор.

Даже в лучших советских научных монографиях и учебниках исторического материализма было принято ограничиваться достаточно

абстрактным и схематичным описанием роли человека в историческом процессе. «Человек растет, формируется под воздействием данных общественных отношений», — писал, например, Д. И. Чесноков (Чесноков 1965, 413). «Буржуазные социологи и их социал-реформистские приспешники говорят об изолированной личности, о ее стихийных, не поддающихся учету и рациональному познанию влечениях, о ее трансцендентной природе, раскрывающейся в потустороннем мире» (Чесноков 1965, 416). В работах В. С. Дерябина убедительно показано, что влечения, эмоции, аффекты — это не что-то иррациональное, противоречащее идее материальной обусловленности и социализации личности, а совершенно реальный, конкретный, материально обусловленный механизм развития внутреннего мира отдельного человека, и в то же время — механизм формирования классовой психологии. «Аффективность представляет психофизиологические реакции, дающие лишь слепую движущую силу. Реальные объективные цели и конкретные способы удовлетворения потребностей в данной общественно-исторической ситуации изыскиваются при посредстве мышления, отражающего объективную реальность и делающего человека способным использовать возможность, создаваемые социальной средой. В социальной среде человек ищет объекты своих влечений, желаний и целей и достигает их в жестких рамках социальной жизни» (Дерябин 2010, 207).

В противовес абстрактным рассуждениям его современников философ Дерябин пытается раскрыть и показать конкретный механизм формирования классовой психологии личности и идеологии под направляющим воздействием материальной жизни общества. Этот механизм включает четыре этапа. На первом существуют материальные, для широких рабочих масс — в первую очередь органические (по терминологии А. Маслоу — базовые — С. О.), потребности. На втором возникают связанные с потребностями эмоциональные реакции на производственные отношения. На третьем суммация возникающих эмоций приводит к формированию психологических установок, типичных для социальной группы. На четвертом формируется тенденция к восприятию или выработке вытекающей из этих эмоций определенной классовой идеологии (см.: Дерябин 2010, 208).

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Дерябин В. С. (2010) *Чувства, влечения, эмоции: О психологии, психопатологии и физиологии эмоций*. Отв. ред. О. Н. Забродин; Предисл. О. Н. Забродина, Л. Н. Дерябина. Изд. 2-е, доп. М.: Издательство ЛКИ.

Чесноков Д. И. (1965) *Исторический материализм*. М.: Мысль.



---

**ИСКУССТВО РУССКОГО АВАНГАРДА  
И ФИЛОСОФИЯ —  
РЕВОЛЮЦИЯ В МЫШЛЕНИИ  
ИЛИ МЫСЛЬ О НЕВОЗМОЖНОМ**

---

**НАТАЛЬЯ ГАВРИЛОВНА ДРУЖИНКИНА / Natalia Druzhinkina**

Доктор исторических наук, профессор  
Санкт-Петербургский государственный университет  
промышленных технологий и дизайна /  
St. Petersburg State University of Industrial Technologies and Design  
Nat\_Druzhin@mail.ru

**СОЦИАЛЬНАЯ И ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ФУНКЦИИ  
«НОВОЙ» АРХИТЕКТУРЫ В РОССИИ 1920-х гг.**

**Social and aesthetic functions of the “new” architecture  
of the 1920s**

*Keywords:* architecture, avant-garde art, engineering, constructivism.

*Abstract:* the Purpose of this article is to clarify the social and aesthetic functions of the Soviet architecture of the post — revolutionary years. It is necessary to consider the issues of social content, functional purpose and constructive solution of the «new» architecture of the 1920s. These problems were debatable. “New” architecture was born at the junction of innovative searches in the visual arts and engineering.

*Ключевые слова:* архитектура, авангардное искусство, инженерия, конструктивизм.

Теоретики, историки искусства и архитектуры, журналисты активно обсуждали проблемы искусства и революции, построения нового общества и культуры. От наркома просвещения А. В. Луначарского до итальянского философа-коммуниста Антонио Грамши; от деятелей Пролеткульта до групп ОСА и АСНОВА.

К середине 1920-х гг. выделяются писатели журналов «На посту», «На литературном посту», «ЛЭФ», «Красная новь», группа «Октябрь» и множество других изданий. Общие вопросы изобразительных искусств, архитектуры разрабатывались в Институте литературы и искусства Ком-академии, где происходили многочисленные дискуссии.

На страницах газет и журналов активно обсуждались проблемы художественного образа в искусстве, освоения истории наследия и от-

ношение к нему; о методе социалистического реализма, разрешения социально-нравственных задач в творчестве. В 1933 г. вышел сборник документов художественной жизни за минувшие 15 лет, явившийся основой для суждения об этом времени как по личным воспоминаниям участников процесса, так и исходя из хроники событий. Открытия в строительной технике и индустрии, тяжелые условия послевоенных лет приводили к рационализации методов проектирования и строительства. Функциональная и конструктивная целесообразность стали главными критериями, предъявляемыми к сооружениям.

Машинное производство способствовало развитию рациональной эстетики. Ученые П. Страхов, П. Энгельмейер вводят технику в общий круг творческой деятельности, развивая концепцию об общей природе и единстве научного, технического и художественного творчества, взаимосвязи конструкции и архитектурной формы.

Важным событием стал выход в свет в 1922 г. книги М. Я. Гинзбурга «Ритм в архитектуре» (подобно книге А. Лооса «Орнамент и преступление»). Споры рационалистов и конструктивистов в поисках формообразования современной архитектуры 1920–30-х гг. вылились на страницы периодических изданий.

Архитектурные конкурсы предвосхитили и закрепили основные теоретические установки «новой» архитектуры и авангардного искусства.

Творчество Ивана Леонидова продемонстрировало путь от «бумажного проектирования». Контррельефы и Башня III Интернационала В. Татлина обнажили конструктивистские мечтания, наглядно показали эстетические преимущества работы конструкций различных материалов. Революционная романтика приводила к аскетическому самоотречению во имя торжества коллективистского будущего благоденствия.

Авангардистская революция дала импульс развитию новых форм архитектуры и способам проектирования.

Принятие равноценности объема и пространства, равноценности соотношения предмета и фона явилось точкой сопряжения между модерном и авангардным искусством. Более того, в архитектуре появятся свободные внутренние перетекающие пространства, усилится роль внутренних коммуникаций (лестниц, лифтов), определяющих движение. Возрастет роль линии в трактовке и рисовке фасада (например, ленточных окон), усиливающая художественную выразительность. Новая архитектура выросла на стыке поисков в инженерии с новыми изысканиями в изобразительном искусстве.

И сегодня мы используем эти тенденции, известные со времен голландской «Де стейл» (1917), немецкого «Баухауза» (1919), французского «Эспри Нуво» (1920), в России — это ВХУТЕМАС и ВХУТЕИИ. Причем, Казимир Северинович Малевич стал самым активным носи-

телем эстетического обновления в искусстве XX века. В своей брошюре «От кубизма и футуризма к супрематизму» он писал: «Я преобразился в нуле форм и вышел за нуль к творчеству, т. е. к Супрематизму, к новому живописному реализму — беспредельному творчеству» (Малевич 1916, 27). По мнению Малевича, «цвет должен выйти из живописной смеси в самостоятельную единицу, — в конструкцию, как индивидуум коллективной системы» (Малевич 1919, 16). Теоретик беспредметничества исследовал возможности супрематической архитектуры, работая над чертежами к «планитам». Малевич считал, что «...живопись, переходя из своего научного состояния в формы архитектурной живописи, считается художественной. ...Гражданское сооружение, переходя в архитектурное, тоже является уже произведением искусства. ...Эстетика является одним из технических инструментов, при помощи которого все шероховатости сглаживаются и достигается гармоническое построение тела — и шлифовальная бумага делала то, чего не мог сделать напильник. Это одна из малых сторон, которая все же подтверждает, что инженерное искусство и эстетическое в своем соединении хотя бы скорее усовершенствовать гармонию вещи, чтобы она дала покой, у них одна цель» (Малевич 1918, 16). Малевич утверждал, что архитектура — беспредметное творчество, свободное от утилитаризма.

Путь беспредметничества подготовил почву для иного переживания Вселенной как целого. Работая на стыке живописи и архитектуры Малевич утверждает образно-проектный смысл системы супрематизма, универсально, космично, обобщенно толкуя задачи, лишённые предметной конкретности строительной практики. Художник в своих архитектурах достигает выразительности контрастным сопоставлением объемов, различных по размерам и направлению. От такой живописи и скульптуры к новой архитектуре следующий шаг сделали архитекторы «ОСА» и «АСНОВА».

Супрематизм Малевича оказал огромное влияние на выработку творческой установки раннего конструктивизма. Во-первых, супрематизм явился для Поповой, Алекс. Веснина, Родченко, Степановой переходным этапом к восприятию пространственных закономерностей конструктивизма, во-вторых, эксперименты в супрематизме подготовили отношение к композиции как к структуре, насыщенной конструктивными элементами, в-третьих, концептуальный фундамент теоретических воззрений конструктивизма, производственного искусства и дизайна. Например, если Эль Лисицкий стремился применять в супрематистских композициях аксиометрические объемы, что в ходе последующих практик и позволит перевести супрематизм из плоскости в трехмерную архитектуру, то Малевич — был устремлен в сторону плоской суперграфики,



работал с плоскостью. Лисицкий создал проуны — проекты утверждения нового. Проуны представляют собой аксонометрические изображения находящихся в равновесии различных по форме геометрических тел, которые могут как парить в космическом пространстве, так и находиться на твердом основании. Они являлись архитектурными элементами в области формообразования и должны были стать моделями новой архитектуры. Лисицкий полагал, что проуны должны были стать промежуточной стадией между живописью и архитектурой супрематизма. В проекте Яхт-клуба Лисицкий связывает архитектурную идею и с идеей проунов. Полностью свой стилиобразующий талант Лисицкий проявил в сфере выставочного ансамбля и дальнейших архитектурных проектах.

Поиски нового языка форм в изобразительном искусстве шли по двум направлениям, одно брало начало от Матисса, другое — от Сезанна и аналитического кубизма. Представителем первого был В. Кандинский, второго — супрематист К. Малевич и конструктивист В. Татлин. Исследуя свойства материала, Татлин подошел и к вопросу о его протяженности, внешне как бы развивая схему кубизма, по которой форма определялась, как отношение фактур синтетической композиции на плоскости. Он включил конструктивную связь материалов, которая была обусловлена их живописным соотношением в реальном пространстве, т. е. их реальной протяженностью. Поскольку живописные поверхности имеют свои оси, которыми определяется их положение в плоском пространстве (композиции по кругу, треугольнику и т. д.), то уместно стало при исследовании материалов свидетельствовать о построении формы в пространстве как конструкции. Как справедливо писал Н. Н. Пунин, «работа над такой конструкцией и завершила путь Татлина от деформированного разрушенного предмета, через изучение материала, к новой вещи» (Пунин 1994, 56–57). Для архитектора это значит, что объем, воспринимаемый из одной точки по законам перспективы, заменяется сочетанием взаимопроникающих пространственных фигур. Помещение теперь не ограничивается своими четырьмя стенами, а определяется взаиморасположением объемов и свободностоящих перегородок. Благодаря введению стальных и железобетонных каркасов, предоставилась конструктивная возможность для осуществления такого рода пространственных построений. Это взаимообусловленный процесс выхода живописи в архитектуру и наоборот. По этому пути пошли многие архитекторы разных стран (Ле Корбюзье, Э. Мендельсон, В. Гропиус, Б. Таут, Э. Май, Г. Майер, Н. Ладовский, И. Леонидов).

Искусство архитектуры здесь, прежде всего, становится конструированием красивой формы, а не репрезентацией идей или выражением

эмоций. Согласно Кассиреру, если признать символический характер искусства, то надо будет признать, что важнейшим измерением символа является красота. К различению между восприятием вещей и «выражений» следует присоединить восприятие красивых форм. К репрезентативным и выразительным функциям символов прибавляется, следовательно, «эстетическая функция «открытия» красивых форм. Формы в искусстве в таком случае не отражают формы объективной реальности. Их основная задача — конструировать и организовывать человеческий опыт. Фундаментальная черта искусства, как и других символических форм, — конструктивная способность по созданию нашего человеческого мира (Кассирер 2001, 25).

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Кассирер Э. (2001) *Философия символических форм*. Том 1. Язык. М.; СПб.: Университетская книга.

Малевич К. (1916) *От кубизма и футуризма к супрематизму*. М.

Малевич К. (1918) *От Сезанна до супрематизма*. М.

Малевич К. (1924) «О моем живописном опыте». Рукопись из частного архива. Записная книжка III. 1924. *Архив Малевича в СМА*, инв. № 32.

Малевич К. (1919) «Супрематизм». *Каталог 10-й Государственной выставки*. М.

Пунин Н. Н. (1994) *О Татлине*. М.: Литературно-художественное агентство «РА» (Архив русского авангарда).

#### **АЛЕКСЕЙ ИОСИФОВИЧ ЖЕРЕБИН / Alexey Zherebin**

Доктор филологических наук, профессор

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена

(Санкт-Петербург) / Herzen State Pedagogical University of Russia (St. Petersburg)

zerebin@mail.ru

## **РУССКИЙ ФРЕЙДО-МАРКСИЗМ В ДИСКУРСИВНОМ ПОЛЕ ИСТОРИЧЕСКОГО АВАНГАРДА**

### **Russian Freudo-Marxism in the discursive field of the historical avant-garde**

*Keywords:* avant-garde, psychoanalysis, Freudo-Marxism, discourse, aesthetics, sociology, modernism, life-creating, “pedology”.

*Abstract:* The report contains an analysis of the convictions and arguments that characterize the utopian project of Freudo-Marxism in the context of the aesthetic

program of the Russian avant-garde. The Freud-Marxist synthesis is based on the avant-garde model of life-creation, suggesting a radical psychophysical remelting of the modern personality and the creation of a perfect human artist who can overcome the “unconscious” power and resolve the contradiction between nature and culture, between the principle of reality and the principle of pleasure in the space of aesthetic play.

*Ключевые слова:* авангард, психоанализ, фрейдомарксизм, дискурс, эстетика, социология, модерн, жизнетворчество, педология.

О принципиальном сходстве учения Фрейда с марксизмом свидетельствует эпиграф из «Энеиды», предпосланный «Толкованию сновидений»: «Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo» (Если небесных богов не склоню, Ахеронт я подвигну). Очевидно, что Ахеронт — метонимический образ подземного царства греков — это область подсознательного, «преисподняя души», где определяется ход человеческой жизни. Противопоставление Ахеронта богам указывает, видимо, на отрицание Фрейдом религиозных и метафизических концепций, аналогичное марксистской критике идеологии как «ложного сознания». Социологические обертоны фрейдовского эпиграфа усиливаются тем, что непосредственным источником его был не Вергилий, а брошюра Фердинанда Лассаля «Итальянская война и задачи Пруссии» (1859), где автор угрожал прусскому правительству рабочим восстанием и эпиграфом к своему сочинению взял, как позднее Фрейд, ту же строку из «Энеиды». Неудивительно, что самым ярким эпизодом в истории русского фрейдизма явилась предпринятая в двадцатые годы попытка фрейдомарксистского синтеза, исходившая из взаимодополнительности двух образов Ахеронта — психологического и социологического.

В области эстетической мысли возможность этого союза была намечена Львом Троцким в книге «Литература и революция» (1923), составленной из этюдов 1907–1923 гг. и отразившей интерес ее автора к психоанализу, с которым он познакомился в годы эмиграции в Вене (1907–1914). Известно, что он посещал заседания «Венского психоаналитического общества» и знал труды ведущих психоаналитиков, в том числе работу А. Адлера «Психология коммунизма» (1909).

Центральная идея книги Троцкого в полной мере соответствует авангардистскому проекту онтологизации искусства, который в России наследовал глубокой традиции — с одной стороны, традиции эстетического нигилизма (Гоголь, Толстой), с другой — теургического жизнетворчества символистов. В истории русского «исторического авангарда» рецепция психоанализа играла заметную, но все же далеко не решающую, а лишь «контекстную» роль. Несмотря на ряд ярких высказываний А. Крученых («Мы фрейдыбачим на психоаналитике»;

«Искусство марширует в авангарде психической эволюции») фрейдистские, на первый взгляд, признаки поэтики авангарда (изобретение «заумного» языка и автоматическое письмо, разрыв с нормативной логикой и т. п.) не столько восходят непосредственно к Фрейду, сколько коренятся в так называемой «секуляризованной мистике эпохи модерна», в рамках которой теория бессознательного лишь поддерживала культ архаического хаоса как первоисточка грядущего космического сознания. Из авангардистских течений наибольшую заинтересованность в учении Фрейда проявил именно марксизм в его троцкистском варианте. Троцкий ясно почувствовал революционный потенциал психоанализа (концепция реальности как знаковой системы, доступной и подлежащей перекодировке; тайный пафос психотерапии как *creatio mundi*) и, отбросив консервативные, скептические и пессимистические элементы «фрейдизма», предпринял опыт его переосмысления по коду социальной утопии, предполагавшей радикальное пересоздание социокультуры в соответствии с марксистским идеалом — пророчеством Маркса о грядущем переходе из «царства необходимости» в «царство свободы».

Парадоксальность фрейдомарксистского проекта заключалась в том, что тезис о «конце искусства» и требование ретотализации культуры выдвигались его инициаторами не под знаком политики, а под знаком эстетики. Тем самым фрейдомарксизм вписывал себя в пространство так называемой «макроэпохи модерна»: начиная с Шиллера и романтической «революции духа» дискурс свободы был неразрывно связан с дискурсом эстетическим, а требование автономии и независимости искусства — с его экспансией и поглощением им смежных систем социальной коммуникации. Цель этой экспансии — преодоление уродующего человеческую личность капиталистического разделения труда и дифференциации автономных дискурсов, превращение всего поля социокультуры в «синкретическое произведение искусства» (*Gesamtkunstwerk*). Книга Троцкого «Литература и революция» представляет собой последний шаг по этому пути: художественное творчество сознательно выводится автором за рамки традиционных форм искусства и мыслится как преодолевающий и сменяющий их инструмент преобразования самой жизни и формирования «нового человека». Авангардистские концепции «жизнетворчества» и «жизнестроения» (Арватов, Чужак, Третьяков, Маяковский, Луначарский) были сформулированы позднее именно под влиянием фрейдомарксизма.

Результатом перестройки «разорванного» современного сознания является, по мысли Троцкого, обретение им власти над стихией бессознательных влечений (по аналогии с победой над хаосом капитали-

стического рынка в сфере экономики). Но если, по Фрейд, цена этой победы — сознательное подчинение «принципа удовольствия» «принципу реальности», то, по Троцкому, противоречие между ними подлечит диалектическому «снятию» в творческом акте социальной революции, понимаемой как процесс формирования «человека-художника» — не производителя утешительных иллюзий, призванных компенсировать горький опыт реальной жизни (именно такова роль и судьба художника с точки зрения Фрейда), а творца новой реальности, обладающей совершенством эстетического объекта.

На протяжении 1920-х гг. фрейд-марксизм питает бурное развитие «педологии» — экспериментальной практики воспитания «нового человека», порождает идею синтеза психоанализа с рефлексологией академика И. П. Павлова, отразившуюся, в частности, в эстетических исканиях Сергея Эйзенштейна, находит отклик в ряде научно-публицистических сочинений, из которых наибольший интерес представляет, на наш взгляд, брошюра Георгия Малиса «Психоанализ коммунизма» (1924), намечающая пути развития социалистической культуры под двойным патронажем Фрейда и Троцкого.

На Западе фрейд-марксистские идеи Троцкого были восторженно восприняты сюрреализмом (Андрэ Бретон), а несколько позднее оказали заметное влияние на социологические теории Вильгельма Рейха и Герберта Маркузе. Однако в советской эстетике 1920-х гг. фрейд-марксизм утрачивает свое влияние раньше, чем успевает утвердиться. Лев Выготский подвергает его критике в книге «Психология искусства» (1925, опубликована в 1965), Валентин Волошинов — в очерке «Фрейдизм» (1927), причем происходит это еще прежде, чем падение Троцкого пресекает дальнейшую дискуссию.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Гирин Ю. Н. (ред.) (2010) *Авангард в культуре XX века (1900–1930): Теория. История. Поэтика: В 2 кн.* М.: ИМЛИ РАН.

Бобринская Е. (2003) *Русский авангард: историк и метаморфозы.* М.: Пятая страна.

Bürger P. (1974) *Theorie der Avantgarde.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.

Малис Г. Ю. (1924) *Психоанализ коммунизма.* Харьков: Космос.

Троцкий Л. Д. (1991) *Литература и революция.* М.: Политиздат.

Шахадат Ш. (2017) *Искусство жизни. Жизнь как предмет эстетического отношения в русской культуре XVI–XX вв.* М.: НЛО.

Шорске К. Э. (2001) *Вена на рубеже веков.* СПб.: Изд-во им. Н. И. Новикова.

Эткинд А. (1993) *Эрос невозможного. История психоанализа в России.* СПб.: МДУЗА.

**ЮЛИЯ ВИКТОРОВНА КОЛЕСНИЧЕНКО / Yulia Kolesnichenko**

Доктор философских наук

Московский институт современного академического образования / Moscow

University of Modern Academic Education

julikol@yandex.ru

## **ЛИЧНОСТЬ И ЧЕЛОВЕЧЕСТВО В СИСТЕМЕ ФИЛОСОФСКОГО АВАНГАРДА. ВЫХОД В СОЦИАЛИСТИЧЕСКУЮ АНТРОПОЛОГИЮ**

### **Personality and Mankind in the System of the Philosophical Avant-garde. Towards Socialist Anthropology**

*Keywords: avant-garde philosophy, litchnost', collective personality, pagadigmal transfer.*

*Abstract:* The abstract's task is to display the main topics of Russian avant-garde philosophy in it's 1920-s–1930-s. It is claimed that the constitutive substantiality of the avant-garde thinking is litchnost' (personality) taken as a "collective litchnost'". The main argumentation is based on a dialectical principal of Essence to be changed into its opposition: Personality transfers into a society understood as a collective reality in which every personality dissolves to the mutual benefit.

*Ключевые слова:* философия авангарда, личность, коллективная личность, парадигмальный переход.

В середине XIX века европейская философия, по существу, прекращает поиски экзистенциальной сущности человека, сопряженной с выходом в свое над-бытие, в божественный Абсолют. В 1920–1930-х годах происходит обнаружение иной тотальности, с возможностью выхода в не-бытие, в «транс-бытие», в свое Другое, «не покидая» области человеческой экзистенции. Наблюдается переход от идеала соборности (коллективности духовной) в область соборности «прикладной», в соборность осязаемую, телесную (момент проектирования/конструирования социалистической личности, коллективного тела «мы» из отдельно существующих «я»). Максимальная близость — вплоть до слияния — практики исторического строительства с практиками строительства духовного, художественного ощущалась всеми представителями авангарда (К. Малевичем, В. Кандинским, Э. Лисицким). Проживание индивидуальной («самособойной», «самоцельной») (Малевич 1995, 42) личностью акта социального, культурного — исторического («объективного») — творения возносило ее на небывалые доселе высоты организующего принципа бытия, осознавалась как

такая. Философия авангарда, философия «*кодового очарования*» (Михалевич 2017, 485) строилась по принципу видения самого искусства живым, личностным, являясь реальностью, закодированной и раскодированной в единой смысловой системе, отвечающей призыву к живой действительности без прикрас. Она, равно как и его искусство, есть самопортретирование мысли в системе супрематизма, своего рода онтогносеологической вершины философии. Идея супрематизма — *максима обезличенности*, («искусство без лика» (Малевич 1995, 110) слияния индивидуумов в человечестве космистского толка, что есть беспредметность как анти-портретирование бытия объективного. Периоду авангарда в России свойственна «коллективная чувственность» (Чубаров 2014, 1) как общее тело личности «мы», спаянное общностью исторической судьбы. Личность же индивидуальная, ипостасная, а также соборность как фигуративные единицы метафизики Серебряного века, в период трансгрессивной парадигмальной переходности 1920–1930-х годов (Колесниченко 2018, 12–13), преобразуются, согласно правилу «р а з - л о м а пространства и выворачивания тела через самого себя» (Флоренский 1922, 53) — лиминальное преобразование социальной «мнимости» (Флоренский 1922, 54) — в свое Другое, стягиваясь в точку своего качества до нуля, приобретая нмимые характеристики «личности коллективной». Авангардная парадигма — пограничный феномен, переходность как такая, проявляющаяся в «момент порождения новых смыслов» (Гирич 2010, 3). Этот феномен сущностно базируется на исходном принципе амбивалентности, разнонаправленности моментов ее качества, принадлежащего обоим мирам («концу и началу» (Малевич 1995, 110), уходящей и восходящей культурно-историческим эпохам). Происходит *намеренное* растожествление субъекта с самими собой. Деструктурированная картина мира, основанная на разложении антропоцентристской парадигмы, проявляет себя на новой, преобразованной антропологической основе, она есть основание для возникновения «космически ориентированных тенденций, ощущение человеком выхода за пределы ставшей тесной ему цивилизации и слияния с миром природы» (Гирич 2010, 4). Предавангардистская картина мира, основанная на личностной парадигме, «ломается» в свое коллективное, уступая появлению организующего антропологического принципа, основанного на сущностно новом концепте Человека как существа природно-космического, своего рода «субъекта — человечества» (Лезгина, Марков, Шилков 1989, 52). Антропоморфные проекции сознания расширяют толкование личностного измерения, распространяя его на область ответственности человечества: в космическую, вселенскую антропологию, основанную на идеях русского естественнонаучного космизма и «органопроекции» П. Флоренского.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Гирин Ю. Н. (2010) «Введение». *Авангард в культуре XX века (1900–1930 гг.): Теория. История. Поэтика*: В 2-х книгах. М.: ИМЛИРАН, 2010.
- Колесниченко Ю. В. (2018) *Личность в русской философии 1920–1930-х годов: биография идеи*. М.: Энциклопедист-Максимум.
- Малевич К. (1995). *От кубизма и футуризма к супрематизму*. Собр. соч.: в 5 т. Т. 1. М.: Гилея.
- Лезгина М. Л., Марков Б. В., Шилков Ю. М. и др. (1989) *Сознание как категория материалистической диалектики*. Ленинград: Изд-во Лен. ун-та.
- Михалевич Б. А. (2017) «Искусство в эстетическом поле. Субстанциализм (...линиями авангарда)». *Антология современной русской философии*. Т. 1. М.: Энциклопедист-Максимум. С. 479–491.
- Флоренский П. А. (1922) *Мнимости в геометрии. Расширение области двухмерных образов геометрии (Опыт нового истолкования мнимостей)*. М.: Поморье.
- Чубаров И. М. (2014) *Коллективная чувственность: теории и практики левого авангарда*. М.: Изд. дом Высшей школы экономики.

### **ЕКАТЕРИНА БОРИСОВНА КРЮКОВА / Ekaterina Kryukova**

Кандидат философских наук

Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург) /

Russian Christian Academy for Humanities (St. Petersburg)

antikukuruza@mail.ru

## **РУССКИЙ ФОРМАЛИЗМ И ФРАНЦУЗСКИЙ СТРУКТУРАЛИЗМ: ТОЧКИ ПЕРЕСЕЧЕНИЯ И ОТТАЛКИВАНИЯ<sup>1</sup>**

### **Russian Formalism and French Structuralism: Points of Similarity and Divergence**

*Keywords:* Russian formalism, structuralism, theory of literature, estrangement, Viktor Shklovsky, Roland Barthes.

*Abstract:* The two most important tendencies of thought, which significantly influenced the development of modern artistic practices of the XXth century, are in the focus of attention. The report traces the connection of two concepts: form and structure. The form in the artwork was highlighted by the ОРОЖАЗ; and the structure, which is conceived as a way of producing meaning, is the central motive of French structuralism.

*Ключевые слова:* формализм, структурализм, теория литературы, остранение, Виктор Шкловский, Ролан Барт.

---

<sup>1</sup> Доклад подготовлен в рамках проекта РФФИ № 18-311-00268 «Поэтика философского мышления: культурная парадигма модерна и современные тенденции».



Связь русского формализма со структурализмом первой волны, благодаря фигуре Романа Jakobsona, входившего и в московскую школу, и в Пражский лингвистический кружок, является историческим фактом. Переключка же теоретического наследия главных представителей петербургского формализма с идеями французских структуралистов не так часто оказывается в фокусе специального разбирательства. Хотя поводов, чтобы проводить здесь параллели, более чем достаточно. Ключевое понятие структуры, которую французские теоретики преднаходят в качестве базового элемента любого культурного феномена, кажется продолжением работы с формой (в противовес содержанию), запатентованной школой ОПОЯЗа. Взглянуть на два этих литературоцентрических течения было бы интересно, в первую очередь, не как на взаимозависимые явления, а как на автономно развивающиеся процессы.

Программная статья Шкловского «Искусство как прием» (1917) декларирует новый метод организации художественного опыта, идущий вразрез всем каноническим представлениям о литературе как миметической практике. Остранение, которое у Шкловского выступает альтернативой подражанию, непререкаемому до тех пор принципу объяснения и оправдания искусства, было призвано подчеркнуть особый статус творческой деятельности, ее опосредованное отношение к реальности. Произведение искусства, согласно Шкловскому, не отражает вещь, а нарочито ее искажает, но делается это с тем, чтобы вывести из строя автоматизм привычного восприятия, редуцирующий все богатство мира к его функциональности.

Та же идея лежит в основе стратегии французского структурализма, но мыслится она еще более универсально. Речь идет о том, чтобы приостановить действие всего, что культурой воспринимается автоматически, будь то миф общественного сознания или литературный текст. Барт предлагает демонтировать цельный феномен на части и собрать его заново, рискуя утратить изначальное единство, но взамен обретая смысл. Целью структуралистской деятельности, по Барту, является именно производство смысла. Он не заложен в действительности как нечто предданное, только и ждущее своего обнаружения, а конструируется всякий раз заново, в акте творческого созидания. Искусство, таким образом, превысив рамки специфически ориентированной практики, становится моделью понимания и освоения человеком мира.

Русских формалистов и французских структуралистов отличает общая интенция разрушить представление об искусстве как о вторичной знаковой системе, выполняющей орнаментальную роль по отношению к фактической реальности. Тем самым и та, и другая школа придают искусству принципиальное значение. Но есть и различия, обусловленные тем, в каком историческом контексте рождались и развивались оба на-

правления. Революционные события в России способствовали новаторской идейной направленности формалистов. Тот радикализм, с которым они борются против устаревшего мира, созвучен кардинальным изменениям, происходящим тогда в стране. Однако с другой стороны, те же общественные трансформации, напрямую касавшиеся жизненных обстоятельств представителей ОПОЯЗа, препятствовали расхождению теории и практики, не допускали эстетического дистанцирования от исторической действительности. Манифесты русских формалистов — часть не научной, а прежде всего жизненной биографии его участников. Поэтому для них искусство не может превалировать над самим существованием. Эстетизация реальности — непозволительная роскошь в условиях тогдашней России.

Французский структурализм достигает своего апогея полвека спустя, также в разгар студенческих волнений, но уже будучи полностью сложившимся в своих основных идейных установках. Для него искусство — не столько инструмент борьбы новой идеологии со старой, сколько способ индивидуального сопротивления коллективным стереотипам. Барт призывает отречься от биографии и истории как унифицирующих стратегий в пользу эстетической свободы. Поэтому он переворачивает привычную оппозицию мира и искусства, в котором последнему прежде отводилась подчинительная роль. Формалисты вплотную подошли к этому поворотному пункту, изменившему облик современной культуры. Однако слияние творчества и экзистенции не позволило им сделать этот решительный шаг.

**ТАТЬЯНА ВИКТОРОВНА КУЗНЕЦОВА / Tatyana Kuznetsova**

Доктор философских наук, профессор  
Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова /  
Lomonosov Moscow State University  
89163805403@mail.ru

**ЕКАТЕРИНА АЛЕКСЕЕВНА ГУЖА / Ekaterina Guzha**

Аспирант  
Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова /  
Lomonosov Moscow State University  
katringuzha@gmail.com

**ИСКУССТВО РУССКОГО АВАНГАРДА В ЭСТЕТИКЕ:  
КАНДИНСКИЙ И МОДА**

**Art of Russian Avant-garde in Aesthetics: Kandinsky and Fashion**

*Keywords:* Russian avant-garde, worldview, aesthetics, color musical thinking, folk art, fashion.

*Abstract:* The Russian avant-garde of the early twentieth century as a phenomenon has so far attracted great interest from researchers in various fields: cultural studies, philosophy, art history, political science, and sociology.

It is important to touch not so much the historical as the cultural context of the time. Art, which considered itself modern and actual, had to meet the requirements of the revolutionary spirit of the time — to be mobile, dynamic, and developing. And the very borders of twentieth-century art were extremely mobile, especially in the avant-garde sphere — one cannot help but see that many avant-garde creations were not so much artifacts as aesthetic projects: artists created new genres, styles, ways of representation.

*Ключевые слова:* русский авангард, мировоззрение, эстетика, цветомузыкальное мышление, фольклорное творчество, мода.

*Всякое произведение искусства есть  
дитя своего времени, часто оно и мать  
наших чувств.*

Василий Кандинский.  
О духовном в искусстве, 1910

Замечательным примером сказочно-фольклорного творчества Василия Кандинского является образ медведя, выражающий собой квинт-эссенцию русской национальной темы в картине «Медведь» (1907) и «Суета Сует», на которой изображена семья в национальных русских костюмах на фоне церкви. Василий Кандинский выразил свои впечатления, навеянные от этнографической экспедиции в Вологодскую область. Картины были созданы в 1907 году и навеяны вдохновением французских неоимпрессионистов и русского модерна.

Основатель общества (а'la Поль Синьяк) «Синий всадник», «Мир искусства» и др. Преподавая в Москве и в Мюнхене автор русского авангарда в данных работах отражает возрастающую роль чистого цвета. «Цвет становится все более важным (зеленый, сине-зеленый, светло-розовый, пурпурный, желтый, оранжевый) <...>, пишет немецкий искусствовед и историк искусства Уилл Грохманн — друг Кандинского <...> переносят предмет в сферу мечты и легенды».

Цвету Кандинский придает большое значение. В музыке, например, цвет звучит разными по характеру и тембру и силе голоса. Цветовые ноты создают на холсте форму. Цвето-музыкальные ассоциации художник изложил в книге «Ruckblicke» («Ретроспекции». Размышления о прошлом, 1913).

Кандинский стремится осмыслить феномен искусства, какова суть искусства, что оно может быть воспринято различными поколениями, какова роль художника.

Большее количество работ Кандинского — это попытка сблизить художника и зрителя, это попытка «втянуть» зрителя в мир писателя

(живописца) и донести до первого то, что хотел сказать последний; это попытка разрушить замкнутое пространство искусства, которое так часто остается само для себя, и которое называется «l'art pour l'art» — «Это уничтожение внутреннего звучания, звучания, являющегося жизнью красок, это сеяние в пустоту сил художника, есть «искусство для искусства»». Ведь такое искусство не способно жить долго. «Такое искусство способно лишь художественно повторить то, чем уже ясно заполнена современная атмосфера. Это искусство, не таящее в себе возможностей для будущего, искусство, которое есть только дитя твоего времени и которое никогда не станет матерью будущего — является искусством выхолощенным. Оно кратковременно; оно морально умирает в тот момент, когда изменяется создавшая его атмосфера».

Лишь движение познания способно дать искусству вечную жизнь. «Это движение сложное, но определенное и переводимое в простое. И именно такое искусство есть творение духовной жизни, а художник выступает как орудие воплощения ее части.

В. В. Кандинский подразделяет воздействие цвета на физическое и психическое. Первое возникает тогда, «когда глаз очарован его [цвета] красотой и другими его свойствами. Зритель испытывает чувство удовлетворения, радости» (Кандинский 1992, 41). Психическое воздействие отличается тем, что в нем «обнаруживается психическая сила краски, она вызывает душевную вибрацию. Так первоначальная элементарная физическая сила становится путем, на котором цвет доходит до души» (Кандинский 1992, 42). Каждый цвет уникален; наделенный индивидуальным звучанием и ароматом, он выражает определенное настроение и различные способы движения.

Все цвета характеризуются разделением их на теплые и холодные и на светлые и темные. Первая группа опирается на тяготение цвета к желтому или синему, вторая же на родство с белым или черным. Теплые и светлые цвета наиболее активны, создают ощущение теплоты и развития. Холодные и темные выражают уход в глубину и пассивность, смерть. При сочетании цветов, выражающих различные тенденции ощущений, может возникать, например эффект шумного триумфа (светлый теплый красный), или эффект погасших безнадежных усилий (фиолетовый), или эффект тотального спокойствия (зеленый), или эффект отсутствия развития (серый) и т. п. Цвета «тяг в себе мало исследованную, но огромную силу, которая может влиять на все тело, на весь физический организм человека» (Кандинский 1992, 45).

В индустрии моды цвета часто наделяют соответствующим названием, который вкупе с цветовой коммуникацией создает неповто-

римность хроматического измерения костюма, как бы подкрепляя то направление ощущений, к которым ведет переживание цвета. Примером могут служить такие обозначения, например, как цвета «утреннего неба», «чайной розы» «спелой сливы» и т. д. «Для передачи настроения коллекции, которое хотел создать модельер, важнее охарактеризовать цветовую гамму, чем получить перечень используемых цветов. Представление о цветовой гамме дает более целостное и полное впечатление от коллекции, повышает возможность определить ее стилистику, найти творческие источники художника» (Козлова, Ильичева 2003, 69). Однако при огромном обилии цветовых вариаций в современной моде каждый человек может по мере индивидуальных пристрастий выбирать тот или иной цвет. Демократизация выбора цветов предполагает огромное пространство для самовыражения, которое должно соответствовать минимум основным и, как обычно бывает, немногочисленным базовыми трендами, таким, как, к примеру, соответствие сезону (зимой предпочтителен мех, летом более легкие материалы), времени суток (утро, ланч, вечер), особенностям мероприятия (деловая встреча, детский праздник). Для подобного рода случаев дизайнеры всегда создают определенные актуальные объекты, которые необходимы для модного соответствия.

Среди других форм выразительности важное место занимает силуэт. В моде ему, пожалуй, отводится привилегированное положение. Силуэт можно определить как проектирование на плоскости контуров человеческой фигуры в модном костюме. Собственно силуэт визуально создает новый модный тренд, который затем наполняется другими элементами выражения.

В науке, как отмечает исследователь психологии моды М. Килошенко, выделяют три способа воздействия цвета на человека: через рецепторы кожи, впитывающие энергию цвета; через зрительное восприятие, характеризующееся особенностями влияния определенного цвета на эмоции индивида; и характеризующийся воздействием на социальные группы, на поведение членов которых влияет цветовосприятие.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Кандинский В. (1992) *О духовном в искусстве*. М.: Издательский дом: Архимед.

Козлова Т. В., Ильичева Е. В. (2003) *Стиль в костюме XX века. Учебное пособие для вузов*. М.: МГТУ им. А. Н. Косыгина.

**ДМИТРИЙ АНДРЕЕВИЧ КУРБАТОВ / Dmitriy Kurbatov**

Студент

Нижегородский государственный

архитектурно-строительный университет /

Nizhny Novgorod State University of Architecture and Civil Engineering

dmitriy.kurbatov.2012@mail.ru

**АЛЕКСАНДР АНДРЕЕВИЧ КУРБАТОВ / Aleksandr Kurbatov**

Студент

Нижегородский государственный

архитектурно-строительный университет /

Nizhny Novgorod State University of Architecture and Civil Engineering

aleksandr\_kurbatov\_1999@mail.ru

## **К. С. МАЛЕВИЧ ОБ ИСКУССТВЕ КАК МЕТОДЕ ПОЗНАНИЯ**

### **K. Malevich about Art as a Method of Cognition**

*Keywords:* non-objective art, apophaticism, suprematism, nothing, epistemology.

*Abstract:* The authors of the article consider the opinion of K. S. Malevich, which implies the urgent need to abandon the heritage of the objective world. Therefore, they particularly emphasize that the founder of Suprematism constantly advocated non-objectivity, understood as an ontological basis. It is not surprising that for him comprehension is possible only through the non-objective. Malevich wants to return the status of the method of cognition to art, the thinker seeks to build a new world that integrates art with life.

*Ключевые слова:* беспредметное искусство, апофатизм, супрематизм, ничто, гносеология.

К. С. Малевич — один из важнейших деятелей авангарда, революционер в живописи, создавший новое направление в искусстве — супрематизм. Свое понимание авангарда он выразил в многочисленных теоретических сочинениях, в которых обстоятельно обосновал отказ от миметического принципа изображения. Как и многие другие мыслители начала XX в. К. С. Малевич стремится преодолеть позитивистскую редукцию научного метода. Для него процесс познания может быть выражен тремя путями: Духовный (Религиозный), Научный и Искусство. В этой связи он страстно желает возратить искусству статус метода познания, утраченного в эпоху рационального постижения мира. С его точки зрения, гносеологический метод, основывающийся на искусстве, ведет к подлинному пониманию сущности вещей в онтологии супрематизма.

Для супрематизма характерно, что бытие сущего определяется через ничто, через абсолютный нуль формы, так как вещь является лишь в ее

восприятии, соответственно вещьность вещи находится в беспредметности. Поэтому единственно возможным референтом трансцендентальных феноменов может быть картина беспредметная. Но для К. С. Малевича недостаточно обнаружить все сущее в нуле форм, он хочет шагнуть дальше, построить новый мир, который должен интегрировать искусство и жизнь, преобразовать их в некую инобытийность. Таким образом, через понимание истинности сущего, его синкретичности в ничто, К. Малевич производит трансцендентальную редукцию, выявляя визуальную первооснову — квадрат.

Будучи зеркалом нового времени, К. С. Малевич создает свой знаменитый «Черный квадрат», который некоторые православные богословы и прошлого, и настоящего воспринимают как антихристианский выпад против православия, как черную пустоту и дыру, смерть. Хотя у «Черного квадрата» нет параллельных сторон, а поэтому он не совсем квадрат. Черный же его цвет — результат смешения различных красок, при котором черная краска отсутствует. И в этом, полагают сторонники авангардиста, проявляется отнюдь не небрежность автора, а принципиальная позиция, стремление создать динамическую, подвижную форму. Поэтому они и убеждены, что квадрат в «Черном квадрате» обнаруживают только люди с не очень развитым воображением. За границами же традиционного восприятия перед зрителем предстает уже не черный квадрат, а разноцветный куб. Но поскольку черный цвет поглощает все остальные цвета, рассмотреть в черном квадрате разноцветный куб дано далеко не каждому. Написав свою всемирно известную картину, К. С. Малевич долго вглядывался в нее, пытаясь ее объяснить. Как бы откидывая все то, что может быть подвергнуто сомнению, он выявляет фундаментальную основу, очищенную от эмпирики и эстетического опыта.

Стремясь к преодолению субъектно-объектной картезианской топике, К. С. Малевич заявляет о невозможности выделить объект и субъект, разделить их, освободить от взаимодействия и взаимосвязи. Отвергая декартовское «мыслю, следовательно, существую», Малевич задумывается над вопросом «где я начинаюсь и где кончаюсь?». Для него очевидно, что сама мысль является действием, отражением невыразимого возбуждения, которое и является онтологическим беспредметным началом. Соответственно можно не мыслить и существовать. В разрешении картезианского вопроса мыслитель приводит в пример природу — как нечто абсолютное. Природа занимает в философских воззрениях Малевича одно из центральных мест, что связывает его и с философами досократиками.

Революционность картин Малевича обуславливается тем, что их следует рассматривать как некое откровение, как то, что он не смог

описать словом в своих трактатах. Картины К. С. Малевича заключают в себе гностический подход, новое понимание онтологии, соответствующее интеллектуальной атмосфере того времени. Создаваемое им искусство для него является путем, с помощью которого можно вернуться к подлинному пониманию мира.

**ТАТЬЯНА ВЛАДИМИРОВНА ЛЕВИНА / Tatiana Levina**

Кандидат философских наук, доцент

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики» (Москва) /

National Research University Higher School of Economics (Moscow)

tvlevina@hse.ru

**СУПРЕМАТИЗМ:  
ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ МАЛЕВИЧА**

**Suprematism:  
Malevich's philosophical theology**

*Keywords:* suprematism, Kazimir Malevich, Gregory Palamas, Dionysius the Areopagite, Alain Besancon.

*Abstract:* Kazimir Malevich's name is associated with a radical change in art and even subversion of traditional values. Very often his painting and theory have called "radical" or "revolutionary" for the time since 1915. The concepts of "objectlessness," "nothing," and "Suprematism", which he uses to justify the necessity of rejecting representation, are placed at the center of Malevich's theory of art. Scholars also mention him speaking of the Russian Revolution in 1917. The main goal of my talk would be to understand to what extent Malevich was revolutionary, depicting Malevich in the background of the Russian Revolution at the same time.

Contemplating God, Malevich writes in his notebook in 1924, citing St. John the Evangelist: "according to St. John the Divine: God is Light in which there is no darkness"(Malevich, 1976, 315). Malevich's concentration on the Divine Light leads to theological arguments, which are associated with this topic. Here stand the arguments of St. Gregory Palamas, a Byzantine theologian of the fourteenth century, who taught hesychasm. Contemplating the idea of Light, Palamas refers to words of Dionysius the Areopagite. As God is beyond all seeing and knowledge, the way to perceive his Divine nature is only through light. Light, which Christ's disciples have seen on Mount Tabor. The glory of God bedazzled them (Pseudo-Dionysius, 1987, 265). They, who are so close to God, see only darkness. Dionysius explains, that Light is the light as such, but for those who attempt to intelligibly understand it or perceive, Light becomes darkness, as it becomes invisible. Therefore, if the



“Black Square” is made in accordance with this great theological tradition, could it named “dazzling darkness” too? There could be such an interpretation of Malevich’s revolutionary work, remembering not only his interest in traditional culture and Christian symbols, but also the story of its birth. According to Shatskikh, “Black Square” was made on June 8, 1915 unintentionally. Malevich painted a polychromatic abstract canvas, and he had no time to clean that canvas or prepare another one: so the black figure was painted over an existing geometrical composition. Later on, Malevich described the moment of creation as ecstatic illumination, and “when he was drawing ‘Black Square’ ‘fiery lightning bolts’ were constantly crossing the canvas in front of him.” (Shatskikh, 2012, 45).

Alain Besancon, analyzing Malevich’s theoretical writings in the book “The Forbidden Image,” defines his way of thinking as a negative theology, citing the proposition “God is not sense but senselessness.” Besancon sees Malevich’s God as radically separated from all things, which can be compared only with nothingness. He writes: “This God beyond God, in those nature the artist’s soul participates, is intuited as a perfect void, as nothingness, as being/nonbeing, and all figuration — of objects and of the absolute itself — appears in that dark light as an idol.” (Besancon, 2000, 372). Interpreting God as “God beyond God,” Besancon infers that Malevich could be named an iconoclast. I myself cannot agree with this idea of Besancon for several reasons. I think that Russian avant-garde artists who honored icons, continued the line of that type of icon painting, refusing to follow naturalistic and representational “westernized style” that spread through Russia since the *raskol* (split) in seventeenth century initiated by Patriarch Nikon.

*Ключевые слова:* супрематизм, Казимир Малевич, Дионисий Ареопагит, Ален Безансон, Григорий Палама.

Имя Казимира Малевича связано с радикальными изменениями в искусстве и даже с подрывом традиционных ценностей. Очень часто его живопись и теорию называют «радикальной» или «революционной» с 1915 года. В центре художественной теории Малевича находятся понятия «беспредметность», «Ничто» и «супрематизм», которые он использует для обоснования необходимости отказа от репрезентации. Ученые также упоминают о нем, говоря о революции 1917 года в России. Главная цель моего выступления — понять, в какой степени Малевич был революционером, изображая Малевича на фоне революции в России в то же время.

Моя гипотеза состоит в том, что, раз Малевич теоретизирует о «Черном квадрате», используя образы исихастов, то можно проинтерпретировать его картину в духе Григория Паламы. Размышляя об идее света, Палама ссылается на слова Дионисия Ареопагита. Поскольку Бог существует за пределами видимого и познаваемого, путь познания его божественной природы возможен только через свет. Свет, который ученики Христа увидели на горе Фавор. Слава Господа ослепила их (Pseudo-Dionysius 1987, 265). Будучи самыми близкими к Богу, они

увидели лишь тьму. Дионисий объясняет, что Свет есть свет как таковой, но для тех, кто стремится интеллектуально осознать его или ощутить, свет становится тьмой, так как становится невидимым. Следовательно, если «Черный квадрат» связан с давней теологической традицией, не может ли он быть также назван «слепящей тьмой»? Такая интерпретация революционной работы Малевича возможна, если вспомнить его интерес к традиционной культуре и христианским символам, а также истории его возникновения. Согласно Шатских, «Черный квадрат» возник 8 июня 1915 года случайно. Малевич писал полихромное абстрактное полотно и у него не было времени, чтобы закрасить его, чтобы написать другое: черный прямоугольник был написан поверх существующей геометрической композиции (Shatskikh 2012, 45).

Ален Безансон в книге «Запретный образ: Интеллектуальная история иконоборчества» называет Малевича иконоборцем, и считает, что иконоборчество связано с его представлениями о божественном. Он пишет: «Этот Бог превосходит всякое изображение, к нему можно приблизиться только негативными путями нефигуративности, беспредметности. Этот Бог за пределами Бога <...> Поэтому Малевич и побеспокоился о том, чтобы “Черный квадрат” был повешен в красном углу выставочной комнаты, на том месте, где по православному обычаю должна висеть икона» (Безансон 2000, 400). Безансон определяет тип мышления Малевича как «негативная теология». Он рассматривает Бога у Малевича радикально отделенным от всех вещей, и считает, что, так понятый, Бог может быть сравнен только с Ничто. Интерпретируя Бога как «Бога за пределами Бога», Безансон считает, что Малевич может быть назван иконоборцем. Анализируя идею иконоборчества в контексте супрематистских работ Малевича, я прихожу к выводу, что русские авангардисты, почитавшие иконы (как в случае Гончаровой, Ларионова, Малевича), на самом деле, продолжали линию такого типа иконописи, отказываясь следовать натуралистическому и репрезентационному «западному стилю», который распространился после раскола в XVII веке, инициированного Патриархом Никоном.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Pseudo-Dionysius (1987) «The Letters Pseudo-Dionysius». *The Complete Works*. Trans. by Colm Luibheid. Paulist Press. Letter 5, 1073 A.

Kazimir Malevich (1968) *Essays on Art 1915–1933*. Ed. by Troels Andersen. Vol. I. London: Rapp&Whiting.

Alexandra Shatskikh (2012) *Black Square: Malevich and the origin of suprematism*. New Heaven and London: Yale Univ. Press.

Безансон Ален (1999) *Запретный образ. Интеллектуальная история иконоборчества*. М: «МИК».

**ДМИТРИЙ ИГОРЕВИЧ МАКАРОВ / Dmitry Makarov**

Доктор исторических наук, профессор

Уральская государственная консерватория

имени М. П. Мусоргского (Екатеринбург) /

Urals Mussorgsky State Conservatoire (Yekaterinburg)

dimitri.makarov@mail.ru

## **К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ПОНЯТИЯ ИСТИНЫ У ПРЕП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА И СИГИЗМУНДА КРЖИЖАНОВСКОГО**

### **On the Notion of Truth in St. Maximus the Confessor and Sigizmund Krzhizhanovskij**

*Keywords:* Sigizmund Krzhizhanovskij, St. Maximus the Confessor, Truth, faith, knowledge, postmodernism, tradition, the theory of the Logos of beings, Christocentrism.

*Abstract:* Postmodernism can be described as a conglomerate of different traditions, which treat the problem of Truth more or less radically, the range of approaches being from a complete denial to the acceptance of the very existence of a positive Truth. In Sigizmund Krzhizhanovskij's best pieces dating back to the 20<sup>th</sup> century the very definition of Truth can be traced back, to my mind, to the circle of St. Maximus the Confessor's pupils. Their texts remain in the Byzantine florilegium (ca. 800 C. E.) *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* (i. e., *The Fathers' Doctrine on the Incarnation of the Word*).

*Ключевые слова:* Сигизмунд Кржижановский, св. Максим Исповедник, Истина, вера, познание, постмодернизм, традиция, теория логосов, христоцентризм.

Проблематика имени — его реальности, энергии и силы — в творчестве Сигизмунда Кржижановского (1887–1950) оказывается теснейшим образом связанной с вопросом о реальности *вещей*, а тем самым — и об *истине* этих вещей (в соответствии с известной этимологией и значением русского слова *истина*). Следуя глубинным интуициям византийского, латинского (Августин) и славянского Средневековья, а также, по-видимому, и вполне определенным высказываниям книжников той поры, Кржижановский и дает свое определение истины: «...*истина* есть соотношение вещей, а не их имен...» (СС 1: 185).

В одном византийском флорилегии (собрании богословских текстов) рубежа VII–VIII вв., немецкое издание которого Кржижановский вполне мог держать в руках в киевский период своей жизни и которое использовал в своем классическом труде киевлянин Епифанович (специалист по *Максиму Исповеднику*, 15-е письмо которого входит в этот флорилегий), читаем:

«*Благочестие* заключается ни в словах и звуках, ни в именах, но в самих вещах (ἐν πράγμασιν)» (Doctrina 1907, 138.17–18)<sup>1</sup>.

Из сопоставления двух высказываний видно, как минимум, что *дискурс истины* у Кржижановского имеет религиозные истоки. Более того, неисповедимыми путями Промысла *само определение понятия «истина» у автора, что, весьма вероятно, происходит из круга учеников Максима Исповедника*. Вспоминая наше вопрошание из Введения к книге, мы бы полагали, что Кржижановский, как минимум, был знаком с данным флорилегием (а тем самым, возможно, и с 15-м письмом св. Максима).

Впрочем, как и в случае о. Сергия Булгакова, целью Кржижановского было не столько *аутентичное* восприятие средневековой традиции, сколько синтез проблем и достижений средневековой мысли с построениями немецкого идеализма XVIII–XX вв. Многоплановость этого синтеза дает о себе знать в философских и богословских построениях автора, выражаясь в противоречивости намечаемой им теории имени и святости. Впрочем, эта теория сочеталась у Мастера с точными замечаниями о литургии.

Так, в 1923 г. Мастер писал, что предел театра бытия — *мистерия*, а ее предел — богослужение, *литургия*. Литургия же понимается им как встреча с абсолютным Я (Кржижановский 2001, 56–57). И далее, говоря о таинстве *пресуществления* Св. Даров на литургии, автор справедливо указывает, что в момент эпиклезы (т. е. призывания Св. Духа на хлеб и вино, которые под Его действием становятся Плотью и Кровью Христовыми) происходит «таинство смены существей» (Кржижановский 2001, 70). Характерно, что автор предпочитает это исконно русское выражение термину *пресуществление*, который, будучи калькой с лат. *transsubstantiatio*, через западнославянское католическое посредство входит с середины XVII в. в русскую языковую стихию (Успенский 2002, 423). Это обнажает изначальную богословско-метафизическую стихию и глубину в мышлении автора, а также и отчасти сознательную его ориентацию на славянскую (и косвенно — византийскую) традицию при обсуждении богословских вопросов.

---

<sup>1</sup> Авторство данного произведения, по словам Д. С. Бирюкова, «...принадлежит либо прп. Анастасию Синаиту, либо ученику прп. Максима Исповедника Анастасию Апокрисиарию» (Бирюков 2009, 62). Экземпляр издания Дикампа мог попасться Кржижановскому в библиотеках дореволюционного Киева. Разумеется, его использовал в своих трудах С. Л. Епифанович (см., например: Епифанович 1996: 42, прим. 12). Сергей Леонтьевич Епифанович (1886–1918) — один из крупнейших патологов России и Европы, повлиявший на трактовку богословия св. Максима у Г. В. Флоровского, Ханса Урса фон Бальтазара и во всей линии развития западной и отечественной патологической науки XX–XXI вв.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бирюков Д. С. (2009) «Комментарий 3 (1)». Факрасис Г. *Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом [1355]. Философские и богословские аспекты паламитских споров*. Отв. ред. Д. С. Бирюков. Святая гора Афон (Σμάραγδος Φιλοκαλίας).

Епифанович С. Л. (1996) *Преп. Максим Исповедник и византийское богословие*. М.

Кржижановский С. (2001–2013) *Собрание сочинений: В 6 т.* / Под ред. В. Г. Перельмутера. СПб.–М.

Успенский Б. А. (2002) *История русского литературного языка XI—XVII вв.* М.

Doctrina (1907) *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts (ca. 700)*. Hrsg. F. Diekamp. Münster.

### **КОМИЧА МИЧИКО / Комича Митико**

Кандидат филологических наук, постдокторант

Сайтамский университет (Сайтама, Япония) / Saitama University (Saitama, Japan)

komichi7@hotmail.com

## **ИСКУССТВО ЖИЗНЕПОЗНАНИЯ ИЛИ ИСКУССТВО ЖИЗНЕСТРОЕНИЯ? ПРОБЛЕМА РЕАЛЬНОСТИ В ТЕОРИИ ЛИТЕРАТУРЫ А. ВОРОНСКОГО И ЛИТЕРАТУРЕ ФАКТА**

### **Art as the cognition of life or art as life-building? Realism in Aleksandr Voronsky's theory of literature and LEF's "literature of fact"**

*Keywords:* Russian avant-garde, LEF, A. Voronsky, Marxism, Hegel, mimesis.

*Abstract:* This study aims to think about the problem of realism in the theories of literature advocated by two of the main groups in Soviet literature: Russian avant-garde «Left Front of Arts» and the group led by the originator of the Soviet thick journal «Red Virgin Soil» critic Aleksandr Voronsky. This study considers the essentials of their systems of artistic representation, linking them with Marxism and the theory of mimesis as their base.

*Ключевые слова:* авангард, ЛЕФ, А. Воронский, марксизм, Гегель, мимесис.

Данный доклад посвящен проблеме реализма в теориях литературы основателя журнала «Красная новь» А. Воронского и группы ЛЕФ, между которыми в 1920-е годы шел острый спор об искусстве. В статье

«Искусство как познание жизни и современность» (1923) Воронский предложил теорию искусства жизнепознания, а ЛЕФ с точки зрения производства выступал за необходимость искусства жизнестроения. Теория Воронского существенно отличается от взглядов авангардистов. Данный доклад посвящен основным понятиям этих двух систем с позиции марксизма как их общей теоретической основы и проблемы мимесиса, рассмотренной Платоном в «Государстве».

Противопоставление искусству жизнепознания искусству жизнестроения оформилось еще в 1923 году, когда авангардисты выпустили первый номер журнала «ЛЕФ». А в конце 1920-х годов, когда лефовцы начали развивать теорию литературы факта в журнале «Новый ЛЕФ», центр их полемики против жизнепознания сместился в сторону «преломления факта творческой личностью художника» (Брик, 1928, 12).

В основе теории искусства Воронского лежит марксистско-ленинская теория отражения, по которой познание суть подражание и отражение мира, находящегося вне сознания человека, и эстетика Гегеля как предшественница эстетики Маркса. Согласно искусству жизнепознания художник раскрывает «истину» жизни путем «чувственного созерцания» в гегелевском смысле (Воронский 1987, 365–366). Здесь слово «истина» означает не «реальную реальность» в смысле жизни как таковой, а идею действительности, в которую может проникнуть только художник, обладающий особенной зоркостью. В связи с этим в искусстве жизнепознания подчеркивается функция мышления, а степень абстракции становится выше, чем в искусстве жизнестроения. В искусстве жизнепознания художник, применяя отвлеченное понятие, отбирает из окружающего мира предмет познания, синтезирует детали, выделяет характерные типы (Воронский 1987, 366). Очевидно, такая схема теории искусства Воронского близка к схеме эстетики Гегеля, по которой художник видит «чувственным созерцанием» состояние развития общества и истории в его современности (Gehalt) и изображает ее свойственным искусству способом. (Lukács 1954, 107–108).

Лефовцы критически относились к искусству жизнепознания, утверждая, что оно «переиначивает факты» в результате высокой степени вмешательства «личности» художника (Брик 1928, 12). По мнению лефовского критика О. Брика, искусство у Воронского предлагает реальность, «преломленную сквозь призму души художника». Такой взгляд на искусство напоминает платоновскую критику мимесиса, развернутую в «Государстве». Здесь дело в том, что, поскольку художники и поэты подражают действительности через познавательную деятельность, неточную из-за недостатка знания, они доходят не до самой действительности, а лишь до ее образа (Tanaka 2015, 134).

В чем же суть искусства жизнестроения, которое Леф противопоставлял искусству Воронского? В литературе оно, в первую очередь,

представлено жанром очерка, литературой факта (Oishi 1992, 177–180). Производственничество как исходная точка зрения литературы факта развивалось в соответствии с линией марксизма, согласно которой искусство является частью производства (Rose 1984, 77). В русском авангарде уже на первоначальном этапе «материалами» считались слова и краски, что привело к сближению художественного творчества с материальным производством. А во второй половине 1920-х годов, когда формировалась теория литературы факта, факт как тема художественного произведения стал называться «материалом» (Брик 1927, 48). В искусстве жизнестроения левовцы стремились предлагать «материалы» в смысле части действительности как таковой, а не «истину» по теории Воронского, познаваемую только «чувственным созерцанием» художника.

Каким же является «взгляд» литературы факта на действительность, противопоставленный «взгляду» художника в искусстве жизнепознания? Прежде всего, он был как фотоаппарат, который для левовцев играл роль теоретической модели их литературы (Кавамура 2007, 66). В «Новом ЛЕФе» часто критиковали абстрактность способа станковой живописи, в которой художник, опираясь на силу своей «личности», синтезирует несколько однородных моделей и создает один тип, а в то же время выступали за переход от «суммированного портрета» к «моментальному снимку» (Родченко 1928, 14).

Как отмечает Р. Барт в своей статье о проблемах фотографии, «фотография не жлет», поскольку она не является мимесисом, подражанием предмету, а является его утверждением. (Meltzer 1987, 124). Тем не менее, согласно сторонникам литературы факта, это не означает, что изображение, полученное с помощью фотоаппарата, свободно от вмешательства познавательной деятельности человека в реальность. Брик подчеркивает, что человек с фотоаппаратом сознательно с определенной целью выбирает и пересказывает факты и события (Брик 1928, 12). Однако нет ли здесь места для неточной познавательной деятельности, которую критикует Платон? В этом смысле литература факта также не свободна от вымысла.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Брик О. М. (1927) «Фиксация факта». *Новый ЛЕФ*. № 11–12. С. 44–50.  
Брик О. М. (1928) «Против “творческой” личности». *Новый ЛЕФ*. № 2. С. 12–14.  
Воронский А. К. (1987) «Искусство как познание жизни и современность». Воронский А. К. *Искусство видеть мир*. М.: Советский писатель. С. 363–396.  
Кавамура А. (2007) «Архив революции: о “литературе факта” и фотографии». *Bulletin of the Japan Association for the Study of Russian Language and Literature*. № 39. С. 66–75.

Родченко А. М. (1928) «Против суммированного портрета, за моментальный снимок». *Новый ЛЕФ*. № 4. С. 14–16.

Lukács G. (1954) “Hegels Ästhetik.” Lukács G. *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*. Berlin: Aufbau-Verlag. S. 97–134.

Meltzer F. (1987) *Salome and the Dance of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press.

Oishi M. (1992) *Roshia Avant-garde yuei*. Tokyo: Suissei-sha.

Rose M. A. (1988) *Marx's Lost Aesthetic: Karl Marx and the Visual Arts*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tanaka I. (2015) *Platon to mimesis*. Kyoto: Kyoto University Press.

### **ОЛЕГ МИХАЙЛОВИЧ НОГОВИЦЫН / Oleg Nogovitsyn**

Кандидат философских наук, доцент

Санкт-Петербургский государственный университет /

Saint-Petersburg State University

[o.nogovitsyn@spbu.ru](mailto:o.nogovitsyn@spbu.ru)

### **«ЧИСТОЕ ИСКУССТВО»**

### **И КЛАССИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ. А. БЛОК И Р. ДЕКАРТ**

### **“Pure Art” and Classical Thought. A. Blok and R. Descartes**

*Keywords:* Russian avant-garde, classical philosophy, essence and existence

*Abstract:* Alexander Blok’s aesthetics and René Descartes’ philosophy have a number of similar provisions. Descartes formulated very clearly the opposition of reality and imagination: if everything is an appearance, then only I (ego) am valid. It is important that in Descartes philosophy the subject is by definition devoid of substance. The relationship of reality and imagination is reversed. The report does not analyze the poetic side of Blok’s work, but only the metaphysical part — the relation of essence and existence.

*Ключевые слова:* русский авангард, классическая философия, сущность и существование.

Аргумент Декарта складывается из двух логических шагов. Во-первых, я в состоянии сомневаться во всем, что я знаю: в небе над головой, земле под ногами, собственном теле и своих так называемых социально-психологических свойствах, так же как теле и свойствах других людей. Я могу усомниться даже в математических аксиомах, поскольку возможен Бог — обманщик, который внушил мне истину того, что на самом деле можно.

При этом сомнению подлежит не сущность, а существование вещей. Сомневаюсь я не в том, что девушка передо мной или белый лебедь — такое сомнение было бы просто безумием, — но я сомневаюсь в том,



что девушка, ясно мной воспринимаемая, *действительно существует*. Иными словами, не является *плодом моего воображения*. Декарт ясно, как никто, формулирует оппозицию действительности и воображения: если все — кажимость, то действителен один я. Это, кстати сказать, относится и к аксиомам: « $A = B$ » — сумасшествие, не о нем речь, — но « $A = A$ » — утверждение лишь возможное. Нельзя мыслить, что « $A = B$ », но вполне возможно допустить, что ситуации « $A = A$ » не существует. Важнейшим обстоятельством является то, что достоверный картезианский субъект по определению лишен сущности. О нем нельзя сказать, кто или что он, но лишь что он существует. Иными словами, субъект лишен предикатов. Это подтверждает, что все, что обладает сущностью, подлежит сомнению. В этом смысле построение Декарта выглядит завершенным: все, что превышает простое существование, уже в силу этого недостоверно.

У Блока человек живет в глухом подвале и сквозь мутное стекло видит далекую неизвестную звезду. Звезда — сущность, и как всякая сущность, недостоверна, находится между бытием и небытием. Однако для человека в подвале именно звезда безусловно достоверна: не он, лишенный сущности, а сущность — звезда. Отношение действительности и воображения переворачивается. Заметим, что мы берем здесь не «поэтическую» сторону творчества Блока, ни недостижимость вещи, ни «тоску одинокой души» и пр., а исключительно метафизическую часть — отношение сущности и существования.

**ЕКАТЕРИНА ВЛАДИМИРОВНА ПОДОБУЕВА / Ekaterina Podobueva**

Стажер-исследователь

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»  
(Москва) / National Research University Higher School of Economics (Moscow)

katrin-arabesk@yandex.ru

**М. О. ГЕРШЕНЗОН И К. МАЛЕВИЧ.  
ВЗАИМОПРОНИКНОВЕНИЕ ФИЛОСОФИИ  
И АВАНГАРДНОГО ИСКУССТВА В НАЧАЛЕ XX в.**

**M. Gershenzon and K. Malevich. Mutual Penetration  
of Philosophy and Avant-garden Art in the Beginning  
of the XX Century**

*Keywords:* cultural crisis, Malevich, Gershenzon, suprematism, intuition, freedom.

*Abstract:* This report looks at the problem of avant-garde art and philosophy interaction. This problem will be investigated on the example of Malevich's suprematism and

Gershenson's philosophy. The consideration of such interaction makes the discussion of interpenetration of art and philosophy possible, i. e., the one takes the role of translator of the other. Moreover, this report takes into consideration the problem of art crisis in XX century and how could Malevich's ideas be the solution of this crisis in Gershenson's opinion.

*Ключевые слова:* кризис культуры, Малевич, Гершензон, супрематизм, интуиция, свобода.

Целью настоящего доклада является попытка показать взаимодействие философии и искусства в начале XX века на примере супрематического творчества К. Малевича и философии М. О. Гершензона. А также ответ на вопрос о том, способно ли искусство в рамках рассматриваемого нами направления само по себе транслировать философию, принимая на себя функции философского текста.

Тезис о том, что супрематизм Малевича содержит в себе значительную философскую подоплеку, кажется, довольно очевидным. Ведь и сам художник в одном из писем Гершензону писал: «Не знаю, как Вы отнесетесь к моим решениям, но я вижу в Супрематизме, в трех квадратах и кресте, начала не только живописные, но всего вообще» (Малевич 1995). Здесь важно заметить, что довольно значимую часть в некоем «офиловствовании» Малевича сыграл именно Гершензон. Именно он оставался единственным философом, которого прочитал Малевич (Левина 2015, 20), и именно ему посвящен самый значительный философский текст Малевича «Супрематизм. Мир как беспредметность, или вечный покой» (1918–1924 гг.).

В анализе данной темы крайне важным кажется то, что сам Гершензон видел в Малевиче нечто большее, чем просто художника-новатора и своеобразного революционера искусства. Вероятно одной из причин подобной заинтересованности в Малевиче для Гершензона стало то, что в искусстве и идеях супрематизма он мог найти ответы на волновавшие его вопросы. Гершензон полагает, что обремененность человека плодами культуры и прогресса не дает ему возможности выхода к «свободе» (Гершензон 2017, 36). И здесь как раз идеи Малевича об отказе копирования уже существующего в эмпирической данности и необходимости выводить искусство в область иную, в область трансцендентного, может служить одним из возможных выходов из столь тяжелого кризисного положения. Кроме того, идеи о том, что человеку следует освободиться от тяжелых оков «прошлого», о которых говорит Гершензон (Гершензон 2017, 33–36) встречаются и у Малевича, когда тот пишет о необходимости «снимать с себя огрубевшую кожу столетий» (Малевич 2017, 40).

Однако остается крайне важным вопрос о том, каким именно образом идеи Малевича способны преодолеть столь сильно волнующий

Гершензона кризис культуры? Во-первых, супрематизм позиционирует себя как искусство, максимально отдаленное от эмпирической данности. В действительности его составляющими остаются «форма» и «цветность», которые, согласно Малевичу, в своей совокупности доказывают возможность построения форм из ничего, посредством интуитивного разума (Малевич 2017, 32). Во-вторых, для Гершензона понятие интуиции остается одним из ключевых и именно она представляется тем, что может послужить высвобождению человека из оков «культуры»; потому как, в том числе, и пренебрежение интуицией не дает человеку освободиться. А в свою очередь творение искусства истинного (которым для Малевича несомненно является супрематизм) возможно исключительно благодаря интуиции (Малевич 2017, 28–32), ибо лишь она дает возможность к выходу в мир беспредметного. Наконец, мы можем предположить, что искусство Малевича, в определенном смысле, все же представляется некоей иллюстрацией кризиса — сказать о мире эмпирическом больше нечего, остается лишь единственный выход, выход к трансцендентному. Но поразительным, здесь является то, что сама иллюстрация кризиса подобным образом представляется и тем, что способно его разрешить.

Таким образом, мы обнаруживаем не только факт творческого взаимодействия Гершензона и Малевича, но и также то, что искусство супрематизма может определяться нами как предложившее выход из застойного состояния, о котором говорит Гершензон. Кроме того, мы можем проследить и философско-метафизические мотивы в супрематизме. Подобная интерпретация кризиса, заключающаяся в необходимости использования интуиции для возможности создания искусства ради искусства, видится не только как искусствоведческая, но и философская. Подобное положение крайне важно, так как дает возможность говорить о проникновении в искусство философии. Однако, важно то, что ни «искусство», ни «философия» не поглощают друг друга. Они остаются одновременно независимыми, и в то же время сливаются в нечто единое, в нечто новое, дающее право говорить о переходе к новому этапу в искусстве.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Гершензон М. О. (2017) «Тройственный образ совершенства» В. И. Иванов, М. О. Гершензон. *Переписка из двух углов*. Составители С. Я. Левит, Л. Т. Мильская. 2-е изд. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив. С. 22–62.

Левина Т. В. (2015) «Онтологический аргумент Малевича: Бог как совершенство или вечный покой». *Научный электронный журнал Артикульт*. 19 (3). С. 18–28.

Малевич К. (1995) «Супрематизм. Мир как беспредметность, или Вечный покой». *Собрание сочинений Т. 3*. С приложением писем К. С. Малевича

к М. О. Гершензону (1918—1924). Ком. и Сост. А. С. Шатских. Письма К. С. Малевича к М. О. Гершензону (1918—1924). URL: <http://www.k-malevich.ru/works/tom3/index5.html>

Малевич К. (2017) «Черный квадрат». *Малевич К. От кубизма и футуризма к супрематизму*. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус. С. 15–40.

## **ИРИНА ЮРЬЕВНА САГАН / Irina Sagan**

Искусствовед

Санкт-Петербургский государственный академический институт живописи, скульптуры и архитектуры имени И. Е. Репина при Российской академии художеств / St. Petersburg State Academic Institute of Painting, Sculpture and Architecture named after I. E. Repin at the Russian Academy of Arts  
[irina-sagan@yandex.ru](mailto:irina-sagan@yandex.ru)

## **ХОРА-МЕСТО КАК ТРАНСФОРМАЦИОННАЯ МОДЕЛЬ ИСКУССТВА АВАНГАРДА**

### **Choir-place as a transformational model of avant-garde art**

*Keywords:* avant-garde art, postmodern, choir, adicheskiy image, art space, imagination.

*Abstract:* The studied problem is caused by the need to identify the role of the evolution of the language of art through the influence of artistic image. The image as the evolution of the language of art is always relevant. The development and movement of the image actualizes the imagination. Imagination, the space of Imagination, the amazing ability of human consciousness. Imagination is focused on the manifestation of human activity, the process of formation of the specificity of its socialization. To imagine is to be present in the image. Therefore, the ability to imagine can be seen as a powerful tool to influence the world and himself.

*Ключевые слово:* авангардное искусство, постмодерн, хора, эйдический образ, художественное пространство, воображение.

Метод работы художника сравним с переходом в воображаемое место. «Чудо перехода Иисуса по морю является, в конце концов, одним из наиболее впечатляющих. Этот переход необычен: “лодка пристала к берегу” внезапно, и только одно воображение может следовать за Иисусом, идущим по воде <...> Можно вообразить, что этот переход нематериален» (Кристева). Нематериализированный переход чуда в живописи авангарда начинается с перевернутой картины В. Кандинского. В этой воображаемой временности бессознательного, в абстрактном синтаксисе, В. Кандинский творчески продемонстрировал переход живописи в иное — духовное измерение. Добравшись до идеи простейшего, до атомов самой действительности художник как оператор

*мысли здесь и сейчас* реализует творческий процесс посредством воображения. Происходит попадание в состояние присутствия единовременья — место, формующее пространство смыслов — хора. Таким образом, в проблеме соотношения пространства и образа хораристический ландшафт приобретает черты сведения понятий и определения смыслов.

В 1987 г. Ж. Деррида написал знаменитую работу «Хора», посвященную анализу этого термина у Платона. Отталкиваясь от Платона, Деррида дает свое толкование хоры, порождая интертекстуальную полифонию, извлекающую из глубины античного текста множество смыслов и множество неопределенностей (Деррида 1998, 137). Умножение смыслов в конечном итоге приводит исследователя к краю бездны: «Мы уже не знаем — и от этого может закружиться голова — на каком краю, на поверхности какого обрыва? Хаос, расселина, хора» (Деррида 1998, 165). Это *воображаемое место* Ж. Деррида вслед за Платоном обозначал словом *khora*, как идею непреходящего круговорота бытия в себе самом, вне выхода за свои пределы. Античный философ осмысливает данное понятие в диалоге «Тимей» (Платон) как «вечно движущееся, возникающее в некоем месте и вновь из него возникающее <...> не находящееся ни на земле, ни на небесах, будто бы и не существует <...>, а пробудившись, оказывается не в силах сделать разграничение и молвить истину <...> поскольку образ не в самом себе носит причину собственного рождения, но являет собою призрак чего-то иного <...>, как бы прилепившись к сущности» (Платон 2008, 457). В результате, хора можно характеризовать как материнское место исхода явления, но сокрытое в нем и неотделимое от внешнего образа существования сущности.

Ж. Деррида, развивая идею Платона, утверждает: «Хора — ни чувственная, ни умопостигаемая — относится к третьему роду, существующая между логикой исключения и логикой участия <...> зиждется на переходящей видимости» (Деррида 1998, 142). Хора, в таком несопадении означаемого и означающего, создает одновременно подвижную и статично-регламентированную позицию воображения между сущим и бытием. Ментальное пространство существует в этой особой темпоральности через присутствие опыта субъекта, чувственное восприятие которого выступает здесь, как презентация объектов воображения. В этом состоянии «хора принимает все определения, чтобы дать им место, но она не имеет ни одного собственного <...> Она «есть» не что иное, как итог или процесс того, что в настоящий момент запечатлелось «на» ней, на ее сюжет и именно на него, но она не есть сюжет или постоянная опора для всех этих интерпретаций, хотя, все же, она не сводится к ним» (Деррида).

Абстрактный образ на картинах В. Кандинского живет и дает место для интерпретаций, что связывает его с Платоновской хорой, заранее

содержащей в себе все возможные интерпретации. *Хора* не сводится к вписываниям или интерпретациям, касающимся ее сюжета или составляющим ее сюжет. Она их «превосходит», предвосхищает мысль, так же, как и авангардный образ, являясь отпечатком, оттиском изменяемой формы, и несет в себе зародыш всех возможных трансформаций явлений сущности. В результате авангардный образ оказывается результатом самово движения мысли универсальной семиотичности бытия. Посредством античного понятия хора эстетика авангарда приобретает специфическую легимитацию, в соотнесении с практикой интеллектуальной мобильности постмодерна Ж. Деррида.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Деррида Ж. (1998) «Хора». *Эссе об имени*. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя. С. 142, 165 .

Кристева Ю. *Душа и образ*. URL: <http://archive.fo/ff32f#selection-251.382-253.34>.

Платон (2008) «Тимей». *Платон. Диалоги*. Кн. 2. Пер. с древнегреч. Н. В. Самсонова, А. Н. Егунова, Н. Н. Аверинцева. М: Эксмо.

Деррида Ж. *Эссе об имени*. URL: [https://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/derrid/03.php.31.07.18](https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/derrid/03.php.31.07.18)

---

**ЛИТЕРАТУРА  
И ИСКУССТВО РУССКОГО МОДЕРНА**

---

**АННА СЕРГЕЕВНА АКИМОВА / Anna Akimova**

Кандидат филологических наук, старший научный сотрудник  
Институт мировой литературы им. А. М. Горького  
Российской академии наук (Москва) /  
A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy  
of Sciences (Moscow)  
ann-akimova@yandex.ru

**«ОСТАЕТСЯ НА МАШИНКЕ ПИСАТЬ  
ИЛИ ПРОДАВЩИЦЕЙ К МЮРУ-МЕРИЛИЗУ»:  
О РОЛИ ЖЕНЩИНЫ В РАССКАЗЕ АЛЕКСЕЯ Н. ТОЛСТОГО  
«МАША» (1914)<sup>1</sup>**

**It is necessary to write on the typewriter  
or the saleslady to Muir & Mirrielees:  
About the role of the woman in the A. N. Tolstoy's  
story Masha (1914)**

*Keywords:* constructs of femininity, “woman’s” world, gender stereotypes, Modernism, creative history of text, textual criticism.

*Abstract:* The creative story and image of the main character of the A. N. Tolstoy’s short story *Masha* (1914) is probed. According to A. A. Izmailov, the writer caught ‘the fatal meaninglessness of life, in particular the bitterness of the female share, the drama of a woman fatally escaping the hands of idealists and romantics and falling into the greasy paws of vulgar men and predators’. The first version of the story is related to Tolstoy’s diary and his notes of 1911–1912 which contain facts about the biography of Valentina Uspenskaya. The published story were prepared for publication in 1927, when Tolstoy returned to the story of young woman. He completely rewrote it and changed the title (*Without Wings (From the past)*).

---

<sup>1</sup> Исследование проводится за счет гранта Российского научного фонда (проект № 19-78-10100).



*Ключевые слова:* репрезентация «фемининного», «женский» мир, гендерные стереотипы, литература модернизма, творческая история текста, текстология.

Тема свободы царивших в начале XX века нравов впервые была затронута А. Н. Толстым в неоконченном рассказе «Дом без мебели» [1912], в котором в неверности уличил свою жену Симу инженер Красавин. В рассказе «Маша» (1914) писатель, по высказыванию А. А. Измайлова, схватил «роковое бессмыслие жизни, в частности горечь женской доли, драму женщины, фатально ускользающей от рук идеалистов и романтиков и попадающей в салные лапы пошляков и хищников» (Измайлов 1914). Первый вариант рассказа связан с дневниковыми записями Толстого 1911–1912 гг., в которых зафиксированы факты биографии Валентины Владимировны Успенской, друга семьи художника и устроителя выставок К. В. Кандаурова, с которой писатель познакомился в Коктебеле. Героиня рассказа, как и Успенская, простодушна и честна с мужем, она признается в том, что позволила знакомому целовать свои руки. Узнав об этом, муж «принялся хототать», а затем, растроганный глупостью Маши, откровенно рассказал о своих многочисленных изменах. Вскоре Маша уходит от мужа и попадает в руки «идеалистов и романтиков», «пошляков и хищников».

Текст рассказа, опубликованный в 1914 г. (Заветы. № 1), Толстой готовил для издания в томе 5 своих сочинений (1914). Основное направление правки было связано с образом главной героини, ушедшей от мужа и блуждающей по вечерней Москве молодой женщины. Автор сократил ряд деталей, которые характеризовали ее как легкомысленную и глупенькую дамочку, героиню трагикомедии или фарса. Другое направление правки было связано с изображением реалий времени: так, конкретные имена и образы заменяются на собирательные, обобщенные.

В начале 1927 г. Толстой вновь вернулся к рассказу, он полностью его переработал и изменил название («Без крыльев (Из прошлого)»). Наряду с изменением названия, был переписан практически весь текст рассказа, в результате чего из трагикомедии «Маша», из смешения фарса и драмы, как определял жанр рассказа в начале XX века А. А. Измайлов, Толстой сделал трагедию одинокой молодой женщины — «без крыльев».

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Измайлов А. А. (1914) «Женская жизнь. — Без руля и без ветрил. (“Маша” гр. А. Н. Толстого)». *Биржевые ведомости. Утрен. вып. 28 марта.*

**ВОЛЬФГАНГ ВАСИЧЕК, / Wolfgang Vasicek**  
Писатель (Вена, Австрия) / Writer (Wien, Austria)  
dushevni.ostrov1810@yandex.ru

## **СОН И САМООТДАЧА. ВАГНЕРОВСКИЙ ПРОЕКТ ДУХОВНОГО ОБНОВЛЕНИЯ НА РУССКОМ ГОРИЗОНТЕ. РАЗМЫШЛЕНИЯ О ТРАКТОВКЕ «ТРИСТАНА И ИЗОЛЬДЫ» ВСЕВОЛОДОМ МЕЙЕРХОЛЬДОМ**

**Dream and passionate devotion. The wagnerian project  
of spiritual renewal on the Russian horizon.  
Reflections on the interpretation of “Tristan and Isolde”  
by Vsevolod Meyerhold**

*Keywords:* W. Meyerhold, R. Wagner, Tristan, Isolde, Traum, Hingabe, Musik.

*Abstract:* the russian theatre director Vsevolod Meyerhold prepared himself intensively for his production of Tristan and Isolde by reading Wagner’s works and writings. Meyerhold understood the role of music in this production as immensely important, so that also the singers, the scene-painter and the stage-director hat to follow their expressive requirements. Based on the essay by Meyerhold on his production of “Tristan and Isolde”, this article connects important topics in Wagner’s dramas, dream on the one hand, devotion on the other, with Wagner’s project of spiritual renewal.

*Ключевые слова:* В. Мейерхольд. Р. Вагнер, Тристан, Изольда, сон, самоотдача, музыка.

Всеволод Е. Мейерхольд известен как один из величайших режиссеров первых десятилетий XX века. Он был одним из тех, кто любил инновации и эксперимент в постановках. Более того, он был одним из тех режиссеров, которые внесли вклад в развитие модерна не только на русской, но и на международной сцене. Будучи известным режиссёром, педагогом и актёром, Мейерхольд придавал большое значение музыке и проявлял особый интерес к музыкальным драмам Рихарда Вагнера. Так, в 1909 году в Санкт-Петербурге Мейерхольд организовал постановку «Тристана и Изольды» и опубликовал статью: «К постановке “Тристана и Изольды” в Мариинском театре 30 октября 1909 года»<sup>1</sup>, где он детально раскрыл своё восприятие вагнеровского подхода к вопросам инсценировки.

---

<sup>1</sup> Сохраняется в Российском Государственном Архиве Литературы и Искусства, но недоступна до 2020-го года, так как «данный фонд находится на оцифровке» (Переписка автора с РГАЛИ 20 июня 2019).

В данной статье, после краткого изложения содержания «Тристана и Изольды», будут подробно рассмотрены некоторые из взглядов Вагнера, которые упоминаются в работе Мейерхольда. Особое внимание уделено двум мотивам художественного творения — сну и моменту самоотдачи, — на которых основывается «Тристан и Изольда», и которые являются важнейшими темами в творчестве композитора. Мы сосредоточимся на том, какую роль мотивы сна и самоотдачи занимают в Вагнеровском проекте духовного обновления. В заключении, мы рассмотрим связи между проектом Вагнера и художественным подходом Мейерхольда.

Как известно многим поклонникам оперы, можно с полным правом назвать музыкальную драму Рихарда Вагнера о любви между Тристаном и Изольдой одной из вершин оперной литературы. «Тристан и Изольда» — музыкальная драма, которая является не только новаторской в своём звучании, но и весьма провокационной в своей тематике.

Речь идет о страстной и не принятой в обществе любви между Тристаном и Изольдой, которая должна выйти замуж за другого человека — за короля Марке. Эта любовь ведет к смерти Тристана и Изольды.

Первое действие, разворачивающееся на корабле, задаёт фон этому любовному отношению: воинственные конфликты между двумя королевствами, убийство жениха Изольды Тристаном, жажда мести Изольды, ранение Тристана в бою, его сокрытие личности и дальнейшее исцеление с помощью Изольды. Далее, мы узнаём, что Тристан должен доставить Изольду королю Марке, чтобы тот женился на ней, но мы также узнаём о чувствах Изольды к Тристану, о её чувствах раздвоенности между симпатией, унижением и местью, потом о её конфронтации с Тристаном во время поездки к королю Марке. Упрёкам Изольды Тристан отвечает тем, что он готов принять напиток искупления (по-немецки: *Sühnetrank* (Wagner 1900, T. 7, 25)), которое должно принести ему смерть («смывает всякий грех» (Wagner 1900, T. 7, 25)). Что удивительно, Изольда также решается выпить смертельный напиток, но подруга Изольды, Брангена, тайно заменяет напиток смерти напитком любви. Этот напиток принесёт Тристану и Изольде не смерть, а огонь всепоглощающей страсти. В драматических мгновениях сильного душевного волнения после того, как Тристан и Изольда выпили волшебное питье, музыкально открывается совершенно новый мир ощущений, чувств, страстей, как будто кто-то оттягивает «вуаль Майи» (Kienzle 2005, 163). Здесь открывается пространство сокровенного знания, которое Тристан описывает следующим образом: «Тайно в сердце хранимый образ твой вдруг потерял обманчивый блеск, и взор мой просветлённый правду во тьме увидел» (Wagner 1900, T. 7, 42).

Во втором действии «Тристана и Изольды» мы находимся в середине этой любовной страсти, в конце которого король Марке обнаружи-

вает Тристана и Изольду «in flagrante delicto» во время их тайного любовного свидания. Далее, Мелот, который выдал Тристана и Изольду королю Марке, ранит Тристана в бою.

В третьем действии мы видим раненого Тристана, окружённого лишь Курвеналом и грустной музыкой, которую играет пастух на свирели. Тристан тоскует по Изольде в лихорадочном бреду. Когда Изольда наконец возвращается, «Тристан в её руках медленно опускается на землю» (Wagner 1900, Т. 7, 74) и умирает. Далее, неожиданно приезжает король Марке, Мелот, Бранген и эскорт. Король Марке, узнав о любовном напитке, хотел простить Тристана, но не смог избежать того, что Курвенал, будучи преданным Тристану, убивает Мелота и сам погибает. Наконец, Изольда, в полном преображении от любви к Тристану, воспеваает вечную любовь и умирает.

### Сон — временный мост в мир бессознательного

«Тристан и Изольда» Вагнера кажутся нам интенсивным сном, рядом символистических образов, оттенки которых отражают огромный космос бессознательного. К этим образам можно причислить корабль в резком свете дня и в бесконечном пространстве океана, на котором Тристан везёт Изольду к королю Марке. Корабль можно трактовать, как символ потерянности человека, который — как Тристан в первом действии — существует без любви, просто подчиняясь своим обязанностям, когда как свет дня символизирует цивилизацию, которая мыслит лишь рационально, холодным разумом, а не художественно.

Космос бессознательного нельзя полностью обуздать, и иногда (как в «Тристане и Изольда») он даже господствует над людьми.

Как сказано в замечательном исследовании о другом гениальном русском художнике в духе Gesamtkunstwerk, когда речь идёт о современном человеке и состоянии цивилизации, можно констатировать, что в окружающем нас социальном мире происходит «совершенно неотвратимое раскрепощение его внутренней иррациональности, которую холодный научный разум не в состоянии обуздать, которую он, наоборот, освобождает, заставляя нас обращать внимание только на поверхность бытия, подавляя в человеке способности, направленные на проникновение *вглубь*» (Евлампиев 2012, 298)

Рихард Вагнер в «Сообщении друзьям» (по-немецки: «Eine Mitteilung an meine Freunde») (Wagner 1900, Т. 4, 246) говорит о том, что человек с самого раннего возраста учится контролировать себя и старается, насколько это возможно, противостоять всем чувственным впечатлениям. В лучшем случае, он учится абстрагироваться от чувственных впечатлений и старается лишь извлекать рациональную пользу для себя. Настоящий художник, по Вагнеру, ведёт себя совсем иначе — он не про-

тивостоит чувственным впечатлениям, а отдаёт себя им без какой-либо сдержанности. Мейерхольд, восхищаясь искусством Шаляпина, указывает на особый дар великого певца: интенсивность самоотдачи Шаляпина тем ролям, которые он играет на сцене — здесь мы можем увидеть черты настоящего художника по Вагнеру. Удивительно, что Мейерхольд связывает Дионисийское (о Дионисе, Ницше, Вагнере и Вячеславе Иванове см.: Bartlett (Bartlett 1995, 117 ff)) с искусством Шаляпина: «Для актёра музыкальной драмы, творчество Шаляпина такой же родник, как жертвенник Диониса для трагедии» (Мейерхольд 1968, 145).

К размышлениям Вагнера мы хотим прибавить: поступки без сдержанности мы чаще всего совершаем в наших снах и, к счастью, не в ежедневной жизни. Тристан, несмотря на сдержанность, дисциплину и лояльность в отношении к королю Марке, предчувствует, что произойдет, до того, как он выпивает напиток любви («Сон предчувствий» (Wagner 1900, Т. 7, 26)). Во втором действии Тристан и Изольда оба поют о «дивном сновидении» (Wagner 1900, Т. 7, 50) до того, как Тристан, уже в конце второго действия, в утреннем закате, отчаянно восклицает: «О, химеры! Сны рассвета! Призраки Дня! Прочь с глаз моих!» (Wagner 1900, Т. 7, 52).

Здесь речь идёт о крушении героя перед реальностью обстоятельств — также как Летучий Голландец, Тангейзер, Зигмунд, Зигфрид и (почти!) Вальтер фон Штольцинг (в «Мейстерзингер») пасуют перед нею или, по меньшей мере, их утопический идеализм дискредитируются реальностью. Сны часто усиливают драму у Вагнера, так как они предвосхищают грядущие события (например, сон Зенты о Голландце, сон Эльзы о Лоэнгрине, сон Гагена в «Гибели Богов»). В одной из песен Рихарда Вагнера к Матильде Везендонк — «Грёзы», которую Вагнер сочинял во время работы над «Тристаном и Изольдой», звучат музыкальные мотивы вышеупомянутой музыкальной драмы. Здесь грёзы заключаются в том, как отдать себя полностью любви (к женой Матильде Везендонк) и забыть о последствиях. Продолжая идею Вагнера, Мейерхольд цитирует в своём эссе (предположительно) из «Чайки» Чехова: «Жизнь не такая, как она есть, не такая, какой должна быть, а как она представляется в мечтах» (Мейерхольд 1968, 147).

Идею о том, что существует нечто противодействующее убеждению в полной рациональности человека и его представлений о реальности и морали, позже развивали З. Фрейд и К. Г. Юнг (подробнее см.: Mischa Brumlik (Brumlik 1993, 72–95)) в их работах о движущей силе бессознательного, о том, как оно выражает себя во снах и в архетипах. Сны, можно сказать, представляют собой временный мост в мир бессознательного, а ночь символизирует космос бессознательного.

Иначе говоря, человек причастен всем этим мирам, хотя и в разной степени. Являясь обитателем привычной ему земной действительности,

человек в определенных ситуациях может проникать и в иные миры, более гармоничные или, наоборот, наполненные более могущественными разрушительными тенденциями, чем наш мир» (Евламписев 2012, 31).

Контраст между днем и ночью очень четко изображен в «Тристане и Изольде». День и ночь играют символическое значение для Вагнера, и являются гораздо большим, нежели просто периодом времени. Находящийся под влиянием брахманской духовности, Вагнер объясняет в «Braunes Buch» 1868 года (Kienzle 2005, 160), что для него символизируют день и ночь:

Истина = Nirwâna = Ночь

Музыка = Bramâ = Закат

Поэзия = Sanâra = День

Кроме того день, с точки зрения Вагнера, символизирует осознание собственного «Я», рациональное мышление, релятивизм, ощущение собственной выгоды, холодный расчет, эгоизм, утилитаризм, обман и лицемерие. Находясь в ярком дневном свете рациональности, мы становимся слепыми к нашей «ночной стороной души», ко всему, что можно только почувствовать и невозможно выразить словами. Иначе говоря, душевное спит днём и просыпается лишь ночью, во снах. В «Тристане и Изольде» Изольда воспеваает именно эту ночь, «которая светлым днём горит в душе» (или в буквальном переводе: «(ночь, которая) во мне смеётся как день души»), позже мы видим, как ночь растворяет индивидуальность и осознание собственного «Я», когда Тристан восклицает: «Тристан — ты, я, Изольда, больше не Тристан!» и Изольда отвечает «Ты — Изольда, Тристан, я больше не Изольда!» (Wagner 1900, Т. 7, 50).

Ночь символизирует царство бессознательного, воображаемого, демонического и эмоционального, а также эстетическую чувственность, лишь с помощью которой художник может достичь истины.

В «Тристане и Изольде» у факела во втором действии есть огромное символистическое значение, о котором немного упоминает Мейерхольд в своём эссе (Мейерхольд 1968, 158). Как кубок, из которого Тристан и Изольда пьют напиток любви, по Мейерхольду, факел не должен быть просто частью «собрания банальных оперных атрибутов» (Мейерхольд 1968, 158), а должен «звучать убедительно со сцены» (Мейерхольд 1968, 158). Факел и его яркость символизирует вышеупомянутые атрибуты дня и желание Брангены вернуть Изольде разум и излечить её от вредной страсти. Изольда бросает факел на землю, который быстро гаснет, и говорит: «А факел, хотя б с ним погасла жизнь, — смело и с весельем я тушу!» (Wagner 1900, Т. 7, 35). Только сейчас, когда погас факел, Изольда действительно открывает двери, чтобы вошла ночь со своим состоянием, чтобы возвысила душу, «день души» (Wagner 1900, Т. 7, 34), и приходит Тристан как любовник.

В третьем действии, во время одного из моментов сновидений или галлюцинаций, игра со значениями дня и ночи продолжается. Тристан поёт: «Огонь ещё горит, в долгу ещё не Ночь... Жива Изольда и ждёт: зов слышал я в Ночи!» (Wagner 1900, Т. 7, 63).

### **Вечно-женственное и готовность самоотдачи**

То, что Изольда готова умереть во время того, когда она пьёт из чаши искупления, и то, что она готова погасить факел даже тогда, когда это означало бы её собственную гибель, показывает её готовность отдать свою жизнь ради высшей цели. Эта преданность высшему, эта готовность самоотдачи, которая включает в себя самопожертвование и даже собственную смерть, у Вагнера достигает почти области религиозного. Она связана со стремлением к тому, чтобы отменить власть современности и цивилизации над человеком с помощью самопожертвования и готовности к смерти. Цель заключается в том, чтобы избавить человечество от «мира дня» и достичь состояния «чисто человеческого».

В «Тристане и Изольде» эта цель достигается через вечную любовь и, в конце концов, через смерть. В «Парсифале» она достигается через отречение от любви, которая основывается на сексуальном влечении, ради избавления человечества от цивилизации с помощью высшей формы любви. Можно перечислить целый ряд героинь Вагнера, которые отдают себя ради высшей цели и совершают самопожертвование: девственная и чистая Елизавета в «Тангейзере», Зента в «Летучем Голландце», Брунгильда в «Гибели Богов». С точки зрения Вагнера, эти героини воплощают «вечно женственное»<sup>1</sup> (например: Wagner 1900, Т. 4, 146) и «чисто человеческое» (например: Wagner 1900, Т. 7, 85). У Вагнера больше нет никаких связей с идеей о «Прекрасной Даме» и он понимает «вечно женственное» совсем иначе, чем Гёте.

В русской культуре «Вечная женственность» также играет большую роль (Кантор 2018, 104), но мы у Вагнера говорим лишь об определенных качествах характера: о самозабвении, высокой способности к любви и восторгу, сочувствию, способности к состраданию, детской откровенности и, не в последнюю очередь, особом поведении, свободном от расчёта и эгоизма. Эти качества также образуют понятие «чисто человеческого». И «чисто человеческое» оказывается утопическим понятием, которое Вагнер чаще употребляет в текстах по сравнению с «вечно женственным». В поздней музыкальной драме «Парсифаль» первый раз мужчина воплощает вечно женственное и чисто

---

<sup>1</sup> В немецком оригинале «Фауста» Гёте этот термин имеет средний род: «das Ewig Weibliche zieht uns hinan». На русском языке: «Вечная женственность тянет нас вверх» (Кантор 2018, 107).

человеческое, когда он — «Любовью мудрый, простец святой» (Wagner 1900, Т. 10, 328) — противостоит искусству искушения, чтобы избавить Амфортас и Грааль.

### **На путях духовного обновления...**

В «Тристане и Изольде» мы можем найти намёки на то, как Рихард Вагнер представлял себе духовное обновление. Конечно, здесь эти представления были уже далеки от ранних революционных амбиций композитора. Искусство должно преобразжать и трансформировать человечество, чтобы оно снова шло на пути «чисто человеческого» (Wagner 1900, Т. 7, 85). Идеи Вагнера оказываются гораздо более конкретными в области искусства чем, к примеру, у политических концептов. Только миф музыкальной драмы Вагнера возможно спасет цивилизацию, которой современное состояние (культурный уровень, общество под влиянием жажды наживы, индустриализации, спекулянтов, нигилизма, оппортунизма, цинизма, лицемерия и т. д.) немецкий композитор глубоко презирает. Музыкальные драмы Вагнера должны будут соединять народ, создавать новую культурную идентичность и даже вызывать новые и искренние религиозные чувства (по-немецки: „Kunstreligion“ — религия искусства (Kunze 1983, 78)). Всю жизнь, несмотря на множество публикаций, Вагнер остается художником, человеком музыкальной драмы. «В драме знания постигаются через чувства», — пишет Вагнер в «Опере и драме» (Wagner 1900, Т. 4, 78). Язык музыки, движения на сцене, стихотворные строфы и образы должны во всей своей выразительной интенсивности и суггестивности захватить человека и вызвать катарсис.

### **Заключение: перерождение из музыкальной драмы**

Мейерхольд в своей творческой работе был близок художнику Вагнеру. Он также хотел достичь максимальной музыкальной и чувственной выразительности на сцене — в движениях, в жестах исполнителей, в свете, в символизме объектов и декораций и в атмосфере. Позицию Вагнера об очевидности музыки на сцене Мейерхольд очень уважал, даже когда режиссёр писал, что «Вагнер был больше творцом слуха, чем творцом глаза» (Мейерхольд 1968, 159). Следуя эстетическим требованиям Вагнера, Мейерхольд утверждает, что актёр музыкальной драмы должен познать существо партитуры и транслировать все её тонкости в выразительность в своих движениях: «актер музыкальной драмы должен постичь сущность партитуры и перевести все тонкости оркестрового рисунка на язык пластического рисунка» (Мейерхольд 1968, 148), и, не в последнюю очередь, «художник и режиссёр, при-



ступающий к инсценировке «Тристана», пусть подслушают мотивы для своих картин в оркестре» (Мейерхольд 1968, 160).

Наконец, не в последнюю очередь, Мейерхольд в своей работе делал акцент на сказочной, загадочной и таинственной природе «Тристана», используя выразительную силу музыки, что близко перекликается с эстетическим подходом Вагнера.

Вагнеровский проект духовного обновления можно описать как пере рождение человека через искусства. Намерение Мейерхольда можно назвать рождением драмы из духа музыки. Существует много примеров того, как Вагнер всю жизнь хотел соединить разные ветви искусства, где музыка будет играть доминирующую роль. (Faerber 2003, 21) У Мейерхольда это соединение также играло большую роль (Вендровская, Февральский 1978, 346). Постановка Мейерхольда была, во всяком случае, революционным шагом огромного значения на пути заверщенного художественного изображения. Модерн в постановках начала XX века ещё не довольствовался изображением прозаичной, политической, кощунственной, вульгарной реальности, ещё не вполне верил в «расколдование мира» (Макс Вебер), а наоборот приписывал искусству почти те же утопические — даже религиозные! — цели духовного обновления, как мы находим их у Вагнера. Лишь, когда мы — особенно поэты, писатели, философские мыслители — снова отдадим себя музыкальности и поэтичности снов и воображения, и когда мы будем чувствовать то, что стоит за словами, невыразимое, мы достигнем первого образа познания.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Bartlett R. (1995) *Wagner & Russia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brumlik M. (1993) *C. G. Jung. Zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.
- Евлампиев И. (2012) *Художественная философия Андрея Тарковского*. Уфа: АРС.
- Faerber U. (2003) *Ersichtlich gewordene Taten der Musik. Musikalische Ausdrucksbestimmungen in Wagners Ring*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Кантор В. (2018) *Изображая, понимать, или Sententia sensa: философия в литературном тексте*. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив.
- Kunze S. (1983) *Der Kunstbegriff Richard Wagners. Voraussetzungen und Folgerungen*. Regensburg: Gustav Bosse Verlag.
- Мейерхольд В. Э. (1968) *Статьи, письма, речи, беседы*. Часть первая. 1891–1917. М.: Искусство.
- Вагнер цитируется по: Kienzle U. (2005) «... daß wissend würde die Welt! Religion und Philosophie in Richard Wagners Musikdramen». Würzburg: Königshausen & Neumann. С. 157–188.
- Wagner R. (ca. 1900) *Sämtliche Schriften und Dichtungen. Volks-Ausgabe. Sechste Auflage*. Leipzig: Breitkopf & Härtel/C. F. W. Siegel (R. Linnemann), Т. 1–12.
- Вендровская Л. Д., Февральский А. В. (1978) *Творческое наследие В. Э. Мейерхольда*. М.: Всероссийское театральное общество.

Либретто «Тристана и Изольды» (на немецком) цитируется по:  
Wagner R. (ca. 1900) *Sämtliche Schriften und Dichtungen. Volks-Ausgabe. Sechste Auflage*. Leipzig: Breitkopf & Härtel/C. F. W. Siegel (R. Linnemann), T. 7. С. 1–81.  
Перевод «Тристана и Изольды» Виктором Коломийцовым  
(<http://wagner.su/book/export/html/310>)  
Перевод «Парсифаля» Всеволодым Чешихиным  
(<http://wagner.su/node/354>)

### **ИВИЦА ГАЙДУЧЕКОВА / Ivica Hajdučeková**

Доктор педагогических наук, доцент

Университет им. Павола Йозефа Шафарика в Кошице (Словакия) / Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach (Slovensko)

[ivica.hajduceкова@upjs.sk](mailto:ivica.hajduceкова@upjs.sk)

## **ВЛИЯНИЕ ЛИТЕРАТУРНОГО МОДЕРНИЗМА В ПОЭЗИИ МАШИ ГАЛЯМОВОЙ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ СОВРЕМЕННОГО ИССЛЕДОВАНИЯ<sup>1</sup>**

### **Influences of literary modernism in the poetry of Maša Haľamová in terms of contemporary research**

*Keywords:* Maša Haľamová, Slovak poetry, literary criticism, literary modernism, poetic symbol, spirituality, spiritual poetry.

*Abstract:* M. Haľamová has left her trace in Slovak literature through her poetry collections *Dar* (1928), *Červený mak* (1932), and *Smrť tvoju žijem* (1966). Contemporary literary scholarship only takes sporadic interest in her work (e.g. A. Bokníková), but there also appear views questioning the artistic quality of her poems. Regardless of the above, contemporaneous literary critics received her work extremely positively and were trying to locate her position in the literary tradition of Ivan Krasko. The literary critics specifically emphasized her having been inspired by literary modernism (especially Lyricism, Symbolism, and Impressionism). It was not until M. Rúfus indicated that her poetics transcends the boundaries of literary modernism and that her literary message was harbouring universality. Recent research focused on the analysis and interpretation of expression (including versological analysis) and meaning confirms that in her poetic symbolism, the authoress also encodes spiritual meanings. As it turns out, M. Haľamová may be ranked within a broader, not just a generational, context, linked to the tradition of Protestant poetry.

*Ключевые слова:* Маша Галямова, словацкая поэзия, литературная критика, литературный модернизм, поэтический символ, духовность, спиритуальная поэзия.

---

<sup>1</sup> Статья разработана в рамках проекта: KEGA č. 008UPJŠ-4/2017 — Veda bez bariér (Interdisciplinárne inšpirácie súčasnej literárnej vedy a jazykovedy v edukačnej praxi na VŠ; vedúci: prof. PhDr. Ján Gbúr, CSc.).

Маша Галямова (1908–1995) — словацкая поэтесса межвоенного периода, три сборника стихотворений которой — «Дар» (1928), «Красный мак» (1932), «Смерть твою живу» (1966) — вошли в историю словацкой поэзии. Современное литературоведение редко уделяет внимание творчеству Галямовой; регулярно о ней пишет только А. Бокникова (2000, 2001, 2010, 2017), которая считает её вдохновительницей целого ряда поэтесс второй половины XX в. Нашим поводом к (ре)интерпретации поэзии Галямовой, а также к исследованию архивных материалов, было оспаривание творческих качеств её поэтического творчества в современном словацком литературоведении.

К поколению Галямовой принадлежали Э. Б. Лукач, Я. Смрек, А. Мраз, А. Костолны, Р. Бртань, М. Пишут, а также М. Разусова-Мартакова, К. Бендова. Религиозная основа ее творчества привела позднее к сближению с известными словацкими поэтами: М. Руфусом и П. Страуссом. Становление Галямовой как поэта проходило под сильным влиянием Ш. Крчмегриго, литературного критика и редактора «Словацких поглядов», который опубликовал её первое стихотворение «Из санатория» (1925) под псевдонимом Утренняя звезда. Отмечается влияние на ее творчество чешского поэта И. Волькера. Галямова была удостоена почётных званий «Заслуженный артист» (1968) и «Народный артист» (1983).

Современная литературная критика с самого начала воспринимала Галямову как автора, который своими тонкими стихотворениями, без сентиментальности и театральности, сумела привлечь широкий круг читателей. На основе изучения статей с рецензиями и критическими отзывами опубликованными в печати (XX–XXI в.) можно сказать, что многие литературоведы обращали внимание на музыкальность её поэзии, прежде всего на песенность и балладичность, но и на проявления модернизма (уже в первых откликах отмечался лиризм, символизм и импрессионизм стихов её дебютного сборника «Дар») и искали связи с модернизмом И. Краско, которого долгое время воспринимали как предшественника символизма в словацкой литературе.

Позже литературные критики сошлись во мнении о лирической чувственности её поэзии, а также об избавлении от влияния символизма и импрессионизма, подчёркивая при этом человеческий, даже альтруистический размер её поэтического высказывания. Её своеобразие определяли как «благородство», «великодушие». Отмечали преодоление влияния модернизма своего видения гармонии мира, близкого И. Краско. М. Руфуса настойчивее других обращал внимание на исключительность поэзии Галямовой. По его мнению, она не подчинилась ни одному из упомянутых влияний, а наоборот, творила собственное, литературно нестилизованное поэтическое высказывание: «Кроме того поэзия этого автора шла настолько своим путём, настолько вне чередования литературных вкусов и так независимо от них, что их перечисление и харак-

теристика в сущности теряет смысл... Решающим присутствием своего существования жило и живёт это творчество вне петушинных чередованных литературных манифестов» (Rúfus 1981, 219).

Стремление литературных критиков искать прямые, поколением обусловленные влияния (от И. Волькера, И. Краско до Я. Смрека, В. Ройа, Ш. Крчмериго) на поэтическое творчество Галямовой постепенно уступило место признанию её неповторимой «поэтической исповеди». Из характеристики поэтического языка, его специфической атмосферы появляются флоральные мотивы: анютины глазки, красный мак, вереск, тимьян, а позже также чертополох и сибирский кедр, которые в трёх сборниках стихотворений приобрели особое значение. В процессе семиозиса они стали поэтическими символами — эмблемами. Но их символика имеет ещё один важный размер — помимо устойчивых значений скрывается в них и духовное — спиритуальное значение.

На этот факт также указал М. Руфус, когда отмечая оригинальность поэзии Галямовой, он написал, что она образует «часть основы словацкой поэзии, творчество, которое занимает в ней постоянное место, потому что оно в одной-единственной точке коснулось универсума...» (Rúfus 1964, 147).

На основе исследования архивных материалов и аналитическо-интерпретационного взгляда на выразительно-смысловую, а также версологическую конструкцию стихотворений в трёх сборниках (Гайдучекова — Бонова, 2016а, 2016б, 2017) можно высказать мнение, что из вдохновений поэтики словацкого литературного модернизма, представляемого прежде всего творчеством И. Краско (в рамках гвездославовско-красковской традиции), выросло сильное поколение, группа спиритуально-ориентированных поэтов, среди которых своё место заняла и поэтесса Маша Галямова (помимо Э. Б. Лукача, Я. Смрека, В. Беньяка, Л. Новомеского и позже М. Руфуса, П. Страусса).

Но поскольку эти поэты принадлежали к протестантской традиции, их поэзия не нашла в пределах литературно-исторической классификации места, подобного католическому модернизму в словацкой литературе межвоенного периода. И хотя на эту проблему терминологического определения указывала еще М. Баторова (1991), она до сих пор остается в словацком литературоведении открытой.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Bátorová M. (1991) «Katolícka moderna». Hvišč J., Marčok V., Bátorová M., Petřík V. *Biele miesta v slovenskej literatúre*. Bratislava: SPN. S. 43–61.

Bokníková A. (2000) «Žena ako autorka — žena ako téma v slovenskej poézii od šesťdesiatych rokov po súčasnosť». *Studia Academica Slovaca* 29. Prednášky XXXVI. letnej školy slovenského jazyka a kultúry [online]. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave. S. 19–52; [cit. 18. 7. 2019]. Dostupné na: <http://zborniky.e-slovak.sk/>.

Bokníková A. (2001) «Slovenské poetky 1895–1945 v mozaike interpretácií». *Studia Academica Slovaca* 30 [online]. Prednášky XXXVII. letnej školy slovenského 157 jazyka a kultúry. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave. S. 328–344; [cit. 18. 7. 2019]. Dostupné na: <http://zborniky.e-slovak.sk/>.

Bokníková A. (2010) «K autoštylizáciám slovenských poetiek 20. storočia». *Studia Academica Slovaca* 39. Prednášky XLVI. letnej školy slovenského jazyka a kultúry [online]. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave. S. 17–39; [cit. 18. 7. 2019]. Dostupné na: <http://zborniky.e-slovak.sk/>.

Bokníková A. (2017) «Potopené duše. Z tvorby slovenských poetiek v prvej polovici 20. storočia». *Potopené duše*. Čítanka. Bratislava: Aspekt. S. 15–54.

Hajdučeková I., Bónová I. (2016a) «Spiritual dimension in the poetry of Maša Haľamová (A Collection of Poetry Dar)/Duchovný rozmer v lyrike Maše Haľamovej (Básnická zbierka Dar)». *Religious and Sacred Poetry: An International Quartely of Religion, Culture and Education*. Roč. 4. Č. 1(13). P. 131–176 / S. 89–130.

Hajdučeková I., Bónová I. (2016b) «Spiritual Dimension in the Poetry of Maša Haľamová (The Collection of Poetry Červený mak — The Red Poppy) / Duchovný rozmer v lyrickej poézii Maše Haľamovej (Básnická zbierka Červený mak)». *Religious and Sacred Poetry: An International Quartely of Religion, Culture and Education*. Roč. 4. Č. 3 (15). P. 111–135 / S. 83–110.

Hajdučeková I., Bónová I. (2017) «Láska s emblémom červeného maku (O duchovnosti v zbierke M. Haľamovej Smrť tvoju žijem)». *Slovenská literatúra: revue pre literárnu vedu*. Roč. 64. Č. 4. S. 284–307.

Rúfus M. (1964). «Doslov». Haľamová Maša. *Dar*. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, vyd. druhé, v SVLK prvé. S. 143–159.

Rúfus M. (1981). «Doslov». Haľamová Maša. *Dar*. Vybrané básne. Bratislava: Tatran, 7. vydanie. S. 215–230.

## **ЕЛЕНА ИВАНОВНА ГОНЧАРОВА / Elena Goncharova**

Кандидат филологических наук

Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург) /

The Institute of Russian literature (Pushkin House), RAS (St. Petersburg)

el-goncharova@yandex.ru

## **ИСТОРИОСОФСКИЕ ДИАЛОГИ В. РОЗАНОВА И П. ПЕРЦОВА (ПО МАТЕРИАЛАМ АРХИВНОЙ ПЕРЕПИСКИ)**

### **Historiosophical dialogues between V. Rozanov and P. Pertsov (based on the materials of their integrated correspondence drawn from archival sources)**

*Keywords:* V. Rozanov, P. Pertsov, historiosophical dialogue, conservatism, Slavophilism, modernism.

*Abstract:* The acquaintanceship between the philosophical writer and journalist Vasilij Rozanov and the literary critic, poet, philosopher Pyotr Pertsov took place in 1896. The reason for starting up the relationship was the common interest in the works and ideas of the historian-philosopher Nikolaj Strakhov. Initiated in 1896, the correspondence between Rozanov and Pertsov continued up to 1918 and is replete with a broad range of topics offering a fascinating discourse on literature, journalism, religion and other cultural phenomena of the Russian past and present reflecting historiophilosophical ideas and motifs as an uppermost priority for both correspondents. Skepticism about liberal trends, devotion to the Slavophile ideas and spiritual values is what brought together Rozanov and Pertsov. However the analysis of correspondence reveals also the difference of historiosophical views of both as in no case Pertsov could accept the sort of oppressive ideology marked by an evident stamp of extremely unpleasant “police and detention protected” conservatism whereas Rozanov positioned himself as a devoted and ardent “ultra-conservative”. Pertsov considers Rozanov’s theories as an antithesis to the preaching of the liberal ideas. Pertsov’s article “*Satshita Peterburga*” (“Apology of St. Petersburg”, 1898) enters into polemics with the historiosophical views of Rozanov expressed in his essay “*S juga*” (“From the South”, 1898). Pertsov based his arguments on the ideas of the Slavic commonwealth as a new kind of socio-political integration. The programmatic article opened the “Slavophilism” section of the Pertsov’s book “*Pervyj Sbornik*” (“The First Compilation”, 1902). Nevertheless consumed by his next major spiritual turnaround Rozanov decisively put the historiosophical agenda on the back burner in his letters, distanced himself from “Slavo-conservatism” and engaged on his new “life-time issue” — the controversial theme of flesh being of extreme importance for the modernist thought. Remarkably enough it was the “Slavophil” Pertsov who introduced Rozanov to the nascent community of Russian decadents who enthusiastically praised his new provocative ideas.

*Ключевые слова:* В. Розанов, П. Перцов, историософский диалог, консерватизм, славянофильство, модернизм.

Знакомство философствующего публициста Василия Розанова с литературным критиком, поэтом, публицистом Петром Перцовым состоялось в ноябре 1796 г. Прочитав статью Розанова «Вечная память», часть которой была посвящена «последнему из старых славянофилов» Н. Н. Страхову, Перцов написал письмо автору и тот сразу же откликнулся. Так завязывается 20-летняя обширная переписка, состоящая почти из 500 писем, между Розановым и молодым философом Перцовым, который признавался, что такой «метафизической близости», как с Розановым, он не чувствовал ни с кем. «Да, кроме того оба мы — философы», — объяснял он причину многолетних дружеских отношений. Наполненная обсуждением самых разнообразных тем, на начальном этапе и на завершающем 1917–1918 гг. переписка представляет собой историософский диалог, в котором участники далеко не всегда согласны друг с другом.

Мотивом для знакомства был интерес к идеям Страхова, «естественные ассоциации» идей, как выразился Перцов. Симпатии Перцова, недавно порвавшего с радикальным лагерем, вызывали «ultra-

консервативные» статьи Розанова в журнале «Русское обозрение». Скептическое отношение обоих к либеральным тенденциям в обществе, славянофильские установки — это то, что сблизило Розанова и Перцова.

Однако анализ начала переписки свидетельствует и о различии историко-софских взглядов корреспондентов. Тема задушенности консервативной печати, поднимаемая в первом письме Розанова, вызывает отповедь Перцова: ему крайне неприятна «полицейско-судебная окраска» консерватизма. Оценив взгляды Розанова, как антитезу проповеди либералов, Перцов выносит приговор: «Это утрированный Восток, встающий против утрированного Запада... Вы зовете нас назад — к черному собору Соловецкого монастыря, к Александровской слободе, к московским застенкам и московскому сну наяву». Письмо должно было поставить точку в отношениях, но Розанов пишет примирительное письмо: «Я рад, что Вы, молодая сила в наших рядах, т. е. гёзов, изгнанных, не нужных, не пускаемых». Он относил Перцова к представителям русского консерватизма, собираясь издать его письма в серии «Литературные изгнанные».

Оба корреспондента в переписке более откровенно, чем в статьях высказывают свои взгляды. Публицистические статьи Перцова 1898–1901 гг., а также очерк «Царьград и Афины» выражали его историко-софские взгляды. Поводом для публицистических выступлений часто служили статьи Розанова. Так статья Перцова «Защита Петербурга» (1898) — полемика с историко-софскими взглядами Розанова, высказанными в фельетоне «С юга» (1898). В письме Перцов более определенно, чем в статье, высказывается о своих взглядах о будущем России.

Свои взгляды он основывает на идеях нового славянского мира, как новой интеграции: «Дальше уже общеславянский синтез пойдет; сперва, вероятно, союз к<ак> предполагал Данилевский, а после м<ожет> б<ыть> и одно целое. И уж, конечно, столицей — Царьград, а не эта чертова дыра». Упомянув Н. Я. Данилевского (книга Данилевского «Россия и Европа» (1868), по мнению Розанова, была настольной книгой русского образованного общества), который говорил о вероятности появления нового славянского типа, Перцов формулировал принцип развития истории. Розанов кратко ответил Перцову: «Секрет в том, чтобы быть *лучше Европы*, а не в том, чтобы быть только *не ею*». Историко-софские взгляды Перцова, обосновывающие идею нового славянского мира, найдут отражение в двух сборниках: «Первый сборник» (1902) (первый раздел «Славянофильство» со статьей-poleмикой с Розановым) и «Панруссизм и панславизм» (1913). Розанов постепенно отходит от историко-софских рассуждений, выходит

из «славяно-консерватизма». Это связано с новой темой его творчества — темой плоти, чрезвычайно значимой для модернизма. Он «страстно и горячо заинтересовался Африкано-Азиатскою плотью», как он писал Перцов. Строй идей Розанова Перцов определял как «Религия тела» или «Телесное откровение Бога». Именно «славянофил» Перцов познакомил Розанова с декадентами, где тот нашел серьезное внимание к своим новым идеям и к «пугавшей его самой сексуальной философии». Как писал Перцов: «Забыв Страхова, он стал часто бывать у декадентов». Вопрос об историософской доктрине Розанова и Перцова на раннем этапе, отраженный в их статьях конца 90-х гг. XIX в., и обсуждаемой в переписке только намечен. Тема нуждается в дальнейшем изучении.

**НАТАЛИЯ ЮРЬЕВНА ГРЯКАЛОВА / Nataliia Griakalova**

Доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник  
Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург) /  
Institute of Russian Literature (Pushkinskiy Dom) (St. Petersburg)  
natura3@yandex.ru

**БРЕМЯ МОДЕРНА:  
ОТ «ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ДОКУМЕНТА» К ЭГО-ЛИТЕРАТУРЕ<sup>1</sup>**

**Burthen of modernity:  
From the “human document” to ego-literature**

*Keywords:* modernity, diary, ego-document, ego-literature, autofictionality, «female writing», criticism, literary reputation

*Abstract:* The article discusses the historical and literary transformations of the concept «human document» in connection with changes in the configurations of the literary field during the transition to modernism. The article analyzes the receptions by contemporaries of the “Diary” by Maria Bashkirtseva, the intimate lyric poetry of Maria Shkapskaya and the auto-fiction prose of Yekaterina Bakunina. We show that this concept, which initially legitimized the new literary method, is turned into a repressive tool of literary policy. It is emphasized that the confessional diary forms of the “female writing” serve as a provocative impulse to the emerging controversies about the status of the “human document” and its correlation with what is currently understood as “literature”. The literature on the move from naturalistic factography to the diverse forms of modernist autobiography revealed new “hybrid” genres, which

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФ, проект № 19-78-10012 «Писатель – критика – читатель (Механизмы формирования литературной репутации в России на рубеже XIX–XX веков)».



made it possible to combine heterogeneous elements: document and fiction, metadescription and traditional novel narration, “bare” fact and autofictionality. Thus, the literary space radically changed and new opportunities for writing and a more in-depth understanding of the person opened up.

*Ключевые слова:* модерн, дневник, эго-документ, автофикциональность, «женское письмо», критика, литературная репутация.

В литературоведческом тезаурусе есть термины, с одной стороны, достаточно константные, с другой — подверженные исторической переоценке в связи с изменениями конфигураций литературного поля. К такому относится понятие «человеческий документ». В рамках заявленной темы нам хотелось бы показать, во-первых, как данный концепт, первоначально легитимирующий новый литературный метод — натурализм, постепенно превращается в репрессивный инструмент литературной политики. Во-вторых, обратить внимание на тот факт, что именно произведения авторов-женщин служат провокативным импульсом к возникающим полемикам о статусе «человеческого документа» и его соотношении с тем, что в данный момент понимается под «литературой». Нами будут рассмотрены три подобных «случая». Их фигурантками будут авторы, чья литературная репутация оказалась подчинена доминирующему критическому дискурсу, в частности, представлениям о границах документального и художественного и праве на манипуляцию собственным «я».

В центре внимания, во-первых, «Дневник» русской художницы Марии Башкирцевой (1858–1884), опубликованный посмертно и подвергнутый редакторской цензуре, а также его реконструкции последних десятилетий, развенчивающие сложившийся миф; во-вторых, интимная лирика Марии Шкапской (1891–1952), репрезентирующая лирического субъекта-женщину, чья идентичность стремится выйти за границы, предписанные общественными и литературными дискурсами, через тематику экстремального опыта женского тела, не освоенного этими дискурсами; в-третьих, автофикциональная проза (роман «Тело») Екатерины Бакуниной (1889–1976), представительницы литературной диаспоры Парижа.

Понятие «человеческий документ» возникло в эпоху экспансии натурализма как метода беспристрастного наблюдения за жизнью во всех ее проявлениях, вплоть до картин безобразных и оценок нелицеприятных, и было связано с комплексом современных представлений о «реализме». «Отцовские права» на данную формулу оспаривали друг у друга Э. Гонкур и Э. Золя. Перенеся акцент с субстантива «документ», более актуального для золаистского «экспериментального романа», на эпитет «человеческий», братья Гонкуры в контексте своего творчества закрепили за данным понятием одно из основных его значений: пове-

ствование интимно-бытового содержания, (авто)биографическое (исповедально-дневниковое) в своей основе. За свою почти полуторавековую историю понятие «человеческий документ» претерпело множество метаморфоз, вызвав к жизни целый ряд метажанровых определений: «хроника повседневной жизни», «исповедь человеческой души», «летопись событий», «фотография с натуры», «литература факта», «эго-литература»... То есть документальное свидетельство о человеческой жизни, предполагающее использование «сырого», необработанного материала — писем, дневников, записных книжек, автобиографических признаний — прототипа психоаналитических «досье», узнаваемое портретирование и — самонаблюдение. Понятие, антиномичное «изящной» литературе, беллетристике, художественному вымыслу, то есть фикциональности в широком смысле.

Натурализм, вводя в литературу «человеческий документ» и легитимируя соответствующий дискурс, открывает путь эго-литературе XX века с ее изошренным самоанализом, характерным для эпохи Модерна. Писатель, работающий в эстетике «документа», выступал в самых разных амплуа: ученого-экспериментатора (натуралиста, патологоанатома, социолога), психоаналитика, протоколиста, хроникера, свидетеля, порнографа. Дискурс натурализма вводит в культурный обиход эпохи метафоры писательского труда как «анатомирования», «препарирования», коллекционирования «частных случаев» и их «анализа». В категорию «объектов наблюдения» попадает и женщина — стигматизированное тело социума, объект, на который культура рубежа XIX–XX веков проецировала вытесненные в бессознательное желания, страхи, табу.

Литература в движении от натуралистской школы «человеческого документа» к многообразным формам модернистского автобиографизма открывала новые «гибридные» жанры, дававшие возможность сочетать гетерогенные элементы: документ и вымысел, автометаописание и традиционное романное повествование, «голый» факт и фикциональность, в том числе автофикциональность. Параллельно шел медленный процесс легитимации «женского» письма, сопровождавшийся сменой стратегий самопрезентации авторов-женщин в литературном поле. Стремление к утверждению себя с помощью слова в качестве мыслящего и творящего субъекта, а не объекта наблюдения или некоего «артефакта», наподобие этнографического, оставалось, за редкими исключениями, вне рецепции критиков — представителей «литературократии». Эта, по выражению В. Ходасевича, «не совсем литература» — с течением времени она легитимируется в качестве эго-литературы и автофикционального повествования — радикально изменяла литературное пространство, открывая новые возможности письма и более углубленного понимания человека.

**ИГОРЬ ИВАНОВИЧ ЕВЛАМПИЕВ / Igor Evlampiev**

Доктор философских наук, профессор

Санкт-Петербургский государственный университет / St. Petersburg State University

yevlampiev@mail.ru

## **А. ПЛАТОНОВ И В. НАБОКОВ: ДВА НАСЛЕДНИКА ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ Ф. ДОСТОЕВСКОГО<sup>1</sup>**

### **A. Platonov and V. Nabokov: Two heirs of F. Dostoyevsky's philosophical tradition**

*Keywords:* A. Platonov, V. Nabokov, F. Dostoyevsky, Russian religious philosophy, superman, mystical influence on the world

*Abstract:* The artistic worlds of A. Platonov and V. Nabokov are radically different, it seems that it is impossible to find anything in common between them. However, both writers put deep philosophical ideas into their works, which reveal similarities. For Platonov and Nabokov man is a mysterious, infinite being, which is not reduced to its ordinary appearance. The task of man is to reveal his divine, superhuman abilities and to subdue the surrounding reality to his will in order to transform it into a more perfect state. In these philosophical views Platonov and Nabokov follow the traditions of F. Dostoyevsky.

*Ключевые слова:* А. Платонов, В. Набоков, Ф. Достоевский, русская религиозная философия, сверхчеловек, мистическое влияние на мир.

На первый взгляд, между В. Набоковым и А. Платоновым трудно найти что-то общее. Два русских писателя-модерниста кажутся противоположными почти во всех личностных и творческих аспектах: в происхождении, образе жизни, образовании, философском мировоззрении, политических воззрениях, наконец, в своих художественных пристрастиях. И тем не менее попытка увидеть единство творческих устремлений Набокова и Платонова не выглядит абсолютно безнадежной. И связано это прежде всего с философским содержанием их художественных произведений.

Здесь тоже есть своя трудность. Платонов сознательно и последовательно следовал за теми представителями русской литературы, которые рассматривали свои художественные произведения как способ донести до людей сложное философское мировоззрение; особенно ясно Платонов равнялся на Достоевского, который был для него одним из главных источников художественного вдохновения и философских идей (Евлампиев 2017, 337–370). Хорошо известно, что Набоков, наоборот, весьма

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 18-011-90003.

отрицательно относился к философии, которая явно и нарочито встроена в художественный текст. Поэтому, если судить по его прямым высказываниям, Достоевский был для него в гораздо большей степени объектом критики, чем образцом для подражания.

Тем не менее формалистическая интерпретация творчества Набокова, сводящая весь его смысл к литературной игре, которая ныне очень характерна для западных исследователей, ничего общего не имеет с действительностью и проходит мимо главного. «Игровой» характер творческой манеры Набокова вовсе не касается глубинного и очень серьезного смысла его произведений, наиболее явно Набоков «играет» и «иронизирует» как раз в суждениях по поводу собственного творчества и творчества известных представителей русской литературы. В этом смысле и его высказывания о Достоевском не являются по-настоящему искренними и скорее всего направлены на то, чтобы заглушить безусловную зависимость от великого русского мыслителя.

Самая очевидная общая черта творчества Набокова и Платонова заключается как раз в их равной и очень органичной преемственности по отношению к философской традиции русской литературы, в центре которой находится Достоевский. Следование этой традиции естественно сочеталось в их творчестве с использованием наиболее оригинальных концепций западной философии рубежа XIX и XX веков, прежде всего концепций Ф. Ницше и А. Бергсона, значительное влияние которых на двух русских писателей уже анализировалось в исследовательской литературе.

Достоевский, Ницше и Бергсон в творчестве Набокова и Платонова оказывались мыслителями, очень близкими друг другу, говорящими об одной и той же главной проблеме: о бесконечной, загадочной сущности человека, не сводимой к его обычному телесно-земному облику. Человек в своей подлинной сущности выходит за пределы нашего земного мира, «прорастает» в какие-то иные, сверхъестественные планы бытия, в «иные миры». Постепенно раскрывая в себе свою подлинную сущность, человек (человечество) становится сверхчеловечеством, обретает силы для того, чтобы воздействовать на все мироздание ради его преображения.

В дневнике молодого Платонова содержится очень показательная трактовка одного из известнейших суждений ницшевского Заратустры. Начиная в 1921 г. вести дневник, Платонов открывает его этим суждением: «Бог умер, теперь хотим мы, — чтобы жил сверхчеловек» (Платонов 2006, 17). И далее дает такой комментарий к нему: «Т. е.: Бог, приблизься ко мне, стань мною, но самым лучшим, самым высшим мною — сверхмною, сверхчеловеком. / Это просто “реализация Бога”, как и все учение о сверхчеловеке» (Платонов 2006, 17). Для Платонова «сверхчеловек» Ницше — это воплощение Бога, раскрытие и явление Бога в земной действительности через человека. Но именно так, предвосхищая Ницше (и используя идеи И. Г. Фихте), интерпретировал

истинное, первоначальное христианство, резко отличающееся от исторического, церковного христианства, Достоевский (Евлампиев 2012, 315–389). Позже такое же соотношение Бога (Абсолюта) и человека обосновывает в своей философии Бергсон. Именно по этому пути идет Платонов в своем творчестве.

В ранних рассказах Платонова присутствие этой философской идеологии очевидно. И в них и в повести «Эфирный ветер» изображено, как человечество в целом и его отдельные «передовые» представители постепенно раскрывают свое могущество и оказываются способными влиять на окружающее бытие. Важно отметить, что хотя Платонов высоко ценит научный прогресс, он не считает его главным фактором того беспредельного могущества, которое постепенно вырабатывает в себе человек. Таким главным фактором является сама загадочная, иррациональная (точнее, сверхрациональная) сущность человека, раскрытие которой есть мистический процесс, ничего общего не имеющий с процессом научного, рационального познания и преобразования мира.

Соотношение научного прогресса и сущности человека, как его понимает Платонов, хорошо показано в рассказе «Сатана мысли» (1921). Здесь изображено далекое будущее цивилизации, когда прогресс науки привел к практически исчерпывающему познанию вселенной и ее преобразению силами науки и техники к состоянию, в котором отсутствуют все негативные феномены, тяготевшие над человечеством на протяжении столетий (голод, войны, зло). Как сказано в рассказе: «Вселенная была познана до дна и воспроизведена человеком» (Платонов 2011, 309). Но именно в это время у человечества появился новый гениальный вождь Вогулов, который утверждал, что хочет привести людей к еще большему могуществу и господству над природой, а на деле начал реализовывать поистине чудовищный замысел: уничтожение всей материальной вселенной с помощью самых совершенных технических средств, достигнутых человечеством. Этот невероятный поворот сознания Вогулова произошел под влиянием личной трагедии, пережитой им в юности: он полюбил девушку, которая вскоре умерла. Платонов так описывает произошедшую с Вогуловым трансформацию, приведшую к намерению совершить абсолютное злодейство — полное уничтожение всей реальности: «...в нем случилась органическая катастрофа: сила любви, энергия сердца хлынула в мозг, расперла череп и образовала мозг невиданной, невозможной, невероятной мощи. / Но ничего не изменилось — только любовь стала мыслью, и мысль в ненависти и отчаянии истребляла тот мир, где невозможно то, что единственно нужно человеку, — душа другого человека» (Платонов 2011, 311)

Как мы видим, для Платонова «мысль» не всегда представляет собой благо, в отличие от любви, которая и является главным сущностным качеством человека, но не поддается рациональному познанию и тем

более управлению. В рассказе «Маркун» Платонов также сопоставляет внутреннюю, иррациональную силу самого человека и силу техники в их значении для преобразования мира; главный герой пытается создать машину, которая поможет ему радикально изменить мир, но при этом замечает: «Сильнейшая сила, лучший рычаг, точнейшая точка — во мне, человеке. Если бы ты и повернул землю, Архимед, то сделал бы это не рычаг, а ты. / Я обопрюсь собою сам на себя и пересилю, перевешу всё, не одну эту вселенную» (Платонов 2011, 246).

Человек оказывается в творчестве Платонова потенциально абсолютным существом; раскрывая свою сущность (явленную прежде всего в любви), человек сливается со всем миром, преодолевает все негативные качества своего бытия, включая смерть, и ставится земным Богом, управляющим вселенной и направляющим ее к совершенному состоянию. Как уже было сказано, в таком понимании человека и его предназначения в мире Платонов следует за Достоевским, причем его ранние рассказы имеют совершенно определенный прообраз в творчестве Достоевского — это «фантастический рассказ» «Сон смешного человека» (Евлампиев 2015, 43–48).

Кажется, что ничего подобного невозможно найти в творчестве В. Набокова. Действительно, Набоков абсолютно не терпел прямой формулировки философских максим в художественном произведении. Тем не менее, как мы уже сказали, его творчество не в меньшей степени пронизано философскими идеями, чем творчество Платонова, причем можно заметить, что это те же самые идеи, только выраженные гораздо более сложно и многозначно.

Уже в первом романе Набокова, в «Машеньке», показано, что память человека — это особая сфера бытия, не менее реальная и значимая, чем обыденная жизнь. Главный герой романа Ганин называет себя «потерянной тенью», поскольку воспоминания о России и о любви к Машеньке для него оказываются более реальными, чем жизнь в эмиграции: «Тень его жила в пансионе госпожи Дорн, — он же сам был в России, переживал воспоминанье свое как действительность. <...> Это было не просто воспоминанье, а жизнь, гораздо действительнее, гораздо “интенсивнее” — как пишут в газетах, — чем жизнь его берлинской тени» (Набоков 2009, 85).

Это становится темой всех русских романов Набокова: человек в своей сущности не сводится к своему обыденному телесному образу, его существование распространяется за пределы нашего ограниченного мира, в какие-то иные слои и формы бытия. Это хорошо чувствует Лужин, шахматные способности которого связаны с тем, что он знает вход в сферу бытия, где шахматы оказываются самой сутью жизни. Наиболее прямо и недвусмысленно существование высших форм бытия, в которых наша жизнь может быть более насыщенной и полной, показано в финале романа «Приглашение на казнь», где Цинциннат Ц., избавившись

от зависимости от низшего, призрачного мира, переходит в высшую форму бытия, где его ждет более полное существование.

Но наиболее важен для понимания подлинных целей Набокова роман «Подвиг», который кажется наиболее реалистическим и простым романом писателя, не содержащим в себе никаких сложных идей. В почти автобиографической истории молодого русского эмигранта, который всей душой болеет за Россию, страдающую под властью большевиков, и жалеет, что в силу малого возраста не смог участвовать в реальной борьбе с красными, казалось бы нет ничего философского и глубинного. Однако финал романа озадачивает читателя и заставляет задуматься о некотором малозаметном плане повествования, в котором содержится весьма необычная философия.

Мартын, главный герой романа, проживающий вместе с матерью в спокойной Швейцарии, решает нелегально перейти границу Советской России, побыть там сутки и таким же образом вернуться обратно. Хотя точные соображения Мартына на этот счет остаются нам неизвестными, мы понимаем, что почему-то этот абсурдный поступок кажется ему необходимым для того чтобы повлиять на положение дел в России. Он осуществляет свое намерение, но не возвращается, и читатель понимает, что с ним случилось то, что и должно было случиться в этой ситуации: он оказался в застенках ЧК и, вероятнее всего, погиб. Казалось бы, этот странный финал не должен вызывать никаких чувств, кроме сожалений по поводу юношеской глупости Мартына, однако Набоков явно намекает на то, что это событие имеет какое-то гораздо более серьезное значение, чем это кажется при первом взгляде. Опытный борец с советской властью Зиланов, которого трудно заподозрить в юношеском максимализме и идеализме, совершенно неожиданно образом реагирует на рассказанную ему историю Мартына: «Я никак не могу понять, как молодой человек, довольно далекий от русских вопросов, скорее, знаете, иностранной складки, мог оказаться способен на... на подвиг, если хотите» (Набоков 2006, 248). Если бы Набоков не был согласен с неожиданно серьезными и безусловно загадочными в своей серьезности словами Зиланова, он не поставил бы слово «подвиг» в название романа.

Но что же заключено в этом поступке? Чтобы понять это, нужно всмотреться в характер главного героя, как он изображен в романе. Мартын представлен как тип, очень хорошо известный из творчества Достоевского, — как мечтатель, который часто путает свои мечты и фантазии с реальной жизнью. И как Достоевский, Набоков намекает на то, что снимая грань между своим воображением и реальностью, мечтатель не столько теряет чувство реальности, сколько обретает способность придавать реальности такой же «пластический» характер, ту же подчиненность своей воле, какие имеет мир его мечтаний. Символом всей жизни Мартына, столь странно соединившей реальность и фантазию, стало детское воспоминание о том, что он смог прыгнуть в картину,



висящую на стене и погулять по тропинкам нарисованного на ней леса. «Вспоминая в юности то время, он спрашивал себя, не случилось ли и впрямь так, что с изголовья кровати он однажды прыгнул в картину, и не было ли это началом того счастливого и мучительного путешествия, которым обернулась вся его жизнь» (Набоков 2006, 100).

В романе мы находим совершенно серьезное определение Бога, которое, вероятно, стало окончательным и неизменным для Набокова — на всю жизнь. Это определение он дает художественно-конкретно, через смутные мысли-интуиции матери Мартына, переживающей известие о смерти нелюбимого мужа, перед которым она чувствует себя виноватой. «Была некая сила, в которую она крепко верила, столь же похожая на Бога, сколь похожи на никогда не виденного человека его дом, его вещи, его теплица и пасека, далекий голос его, случайно услышанный ночью в поле. Она стеснялась эту силу назвать именем Божиим <...>. Эта сила не вязалась с церковью, никаких грехов не отпускала и не карала, — но просто было иногда стыдно перед деревом, облаком, собакой, стыдно перед воздухом, так же бережно и свято несущим дурное слово, как и доброе. И теперь, думая о неприятном, нелюбимом муже и о его смерти, Софья Дмитриевна, хотя и повторяла слова молитв, родных ей с детства, на самом же деле напрягала все силы, чтобы, подкрепившись двумя-тремя хорошими воспоминаниями, — сквозь туман, сквозь большие пространства, сквозь все то, что непонятно, — поцеловать мужа в лоб. С Мартыном она никогда прямо не говорила о вещах этого порядка, но всегда чувствовала, что все другое, о чем они говорят, создает для Мартына, через ее голос и любовь, такое же ощущение Бога, как то, что живет в ней самой» (Набоков 2006, 104).

Если Бог есть некая непонятная, мистическая связь человека с другими людьми (даже с умершими) и со всем бытием, то через эту связь можно как-то влиять на всех и на всё, хотя формы этого влияния непредсказуемы и прихотливо-изменчивы, зависят от самого человека, который хочет оказать такое влияние. Мартын — это человек, которые особенно остро чувствуют эту связь и, значит, имеет способность оказывать влияние на бытие: «...Мартын, вспоминая, подмечал некую особенность своей жизни: свойство мечты незаметно оседать и переходить в действительность, как прежде она переходила в сон: это ему казалось залогом того, что и нынешние его ночные мечты, — о тайной, беззаконной экспедиции, — вдруг окрепнут, наполнятся жизнью <...>» (Набоков 2006, 177). Его «поход» в Советскую Россию и является попыткой такого влияния, понятной только тем, кто сам принадлежит к людям той же «породы». Зиланов в финале романа не только демонстрирует понимание сути предприятия Мартына, но и указывает на один важный аспект такого рода форм воздействия на мир, связывая их с «русскими вопросами». В романе Набокова угадывается представление о существенном различии наций, в смысле их отношения к бытию и к Богу, очень похожее на по-



нимание Достоевским различия национальных характеров. Русские оказываются особой нацией, глубоко воспринимающей ту всеобщую связь, в которую включен каждый и через которую каждый имеет возможность мистически влиять на все бытие. Именно поэтому Зиланов с первого слова понимает смысл предприятия Мартына, а близкий знакомый Мартына англичанин Дарвин так и остается глух и слеп к этому смыслу.

Несмотря на многочисленные похвальные слова, которые Набоков адресовал в поздние годы английскому языку и английской культуре, его отношение к английской нации (точнее к англо-американской цивилизации XX века) раз и навсегда было определено в романе «Подвиг» через образ Дарвина. Убийственную характеристику этому человеку, явно имеющую в виду всю культуру, к которой он принадлежит, дает Вера, рассказывая Мартыну как Дарвин сделал ей предложение: «Но ведь это не настоящий человек, — как ты не понимаешь, балда! Ну, право же, это даже оскорбительно. Он не человек, а нарочно. Никакого нутра и масса юмора, — и это очень хорошо для бала, — но так, надолго, — от юмора на стенку полезешь. <...> Очень мило, очень хорошо, но все так поверхностно, так благополучно, так...» (Набоков 2006, 180).

Здесь вспоминается мистер Астлей из романа «Игрок» Достоевского, комичное сходство двух героев-англичан показывает, что Набоков и Достоевский абсолютно единодушны в оценке современной англо-американской цивилизации. Можно заметить, что и главная тема «Подвига» точно повторяет главную тему «Игрока». Ведь русские герои обоих романов знают, что в их ситуации только *мистические* способы влияния на мир и на свою судьбу являются действительными, и вопреки всякой логике и здравому смыслу они верят, что сумеют оказать это мистическое влияние на мир и на людей вокруг.

Таким образом, несмотря на все внешние различия, несмотря на существенную несхожесть тематики и художественно метода, Набоков и Платонов в своем творчестве пытались выразить ту же систему философских идей, которая составляла основу философского мировоззрения Достоевского. Их творчество является самым наглядным доказательством того факта, что именно философское, метафизическое измерение искусства для русских художников всегда было самым очевидным и неустрашимым фактором преемственности по отношению к национальной традиции. Великие художники-новаторы, художники-модернисты, в XX веке оказывались столь же твердыми сторонниками этой философской традиции, как и их предшественники в XIX веке.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Евлампиев И. И. (2012) *Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»)*. СПб.: Изд-во РХГА.

Евлампиев И. И. (2015) «Русская литература о грядущем совершенстве человека (В. Одоевский — Ф. Достоевский — А. Платонов)». *Философские науки*. № 4. С. 37–49.

Евламписев И. И. (2017) *Русская философия в европейском контексте*. СПб.: Изд-во РХГА.

Набоков В. В. (2006) «Подвиг». *Русский период. Собр. соч. В 5 т.* СПб.: Симпозиум. Т. 3. С. 94–249.

Набоков В. В. (2009) «Машенька». *Русский период. Собр. соч. В 5 т.* СПб.: Симпозиум. Т. 2. С. 42–127.

Платонов А. (2011) *Усомнившийся Макар: рассказы 20-х годов; Стихотворения*. М.: Время.

Платонов А. П. (2006) *Записные книжки. Материалы к биографии*. 2-е изд. М.: ИМЛИ РАН.

### **НИКОЛАЙ БОРИСОВИЧ ИВАНОВ / Nikolay Ivanov**

Кандидат философских наук, доцент

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург) / Herzen State Pedagogical University of Russia (St. Petersburg)

Ассоциированный научный сотрудник

Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского

социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург) /

Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg)

n\_ivanov@inbox.ru

### **«ОРЕЛ» И «ЧИЖИК». К ОНТОЛОГИИ МАЛЕНЬКИХ РАЗЛИЧИЙ**

#### **An “Eagle” and a “Finch”. Towards the ontology of small differences**

*Keywords:* Pushkin, poetry, ontology, differences, freedom, creativity, inspiration.

*Abstract:* “Poets lie a lot”, says an ancient Greek proverb. “And most of all — adds to it Plato — the best among them” (State). But is this the whole truth about the poet? And isn’t that half-truth worse than a lie? The report is devoted to hermeneutic analysis of two Pushkin’s poems — unfinished poem “Yezerky” and “Forgetting the grove...”

*Ключевые слова:* Пушкин, поэзия, онтология, различия, свобода, творчество, вдохновение.

«Много лгут поэты», — гласит древнегреческая поговорка. «А пуще всех, — добавляет к ней Платон, — наилучшие среди них» (*Государство*). Но вся ли это правда о поэте? И не хуже ли такая полуправда *лжи*?

Вообрази, что ничего не знаешь о поэте, кроме того, что сам он о себе поведал — в чем он признался пусть даже только вскользь, меж делом, как это сделал Пушкин в отрывке из неоконченной поэмы об Езерском. Признался искренне, ни слова не солгал, хотя и не сказав ни

слова о предметах возможного для всех опыта. Сказав, однако, так и о таком, что всякого, кто не омертвел душой, заденет за живое.

*Зачем крутится ветер в овраге,  
Подъемлет лист и пыль несет,  
Когда корабль в недвижной влаге  
Его дыханья жадно ждет?  
Зачем от гор и мимо башен  
Летит орел, тяжел и страшен,  
На черный пень? Спроси его.  
Зачем арапа своего  
Младая любит Дедемона,  
Как месяц любит ночи мглу?  
Затем, что ветру и орлу  
И сердцу девы нет закона,  
Гордись: таков и ты, поэт,  
И для тебя условий нет.*

Или вот — возможно, последнее стихотворение в жизни (1836):

*Забыв и роцу и свободу,  
Невольный чижик надо мной  
Зерно клюет и брызжет воду,  
И песню тешится живой.*

Речь поэта — о непознаваемом, ноуменальном, о вещах *an sich*, в-себе-для-себя, а не для-нас. Точнее — о любых вещах вообще по ту сторону общего с рассудком пользования. Но сама-то эта речь — вещь единственно *для нас*. Никакого «воображения» не хватит, чтобы предвосхитить слова поэта. Их не «оспорить», и ничего к ним ни добавить, ни отнять. И «своими словами» их не передашь. Они неповторимы, бесподобны, странным образом, именно постольку, поскольку их можно только повторять — слово в слово, — поскольку они запали тебе в душу и с тех пор ты не можешь к ним не возвращаться, вновь и вновь — с радостью — повторяя в своем сердце. Так что сомневаться не приходится: если поэт достоин своего имени, ему смело можно верить на слово: доверься его слову, как лист иль пыль в поэме Пушкина доверяют себя ветру, как черный пень орлу иль месяц — мгле ночной. Как Пушкин доверился тебе. Он — лист, и пыль, и черный пень перед тобой — так, в общем, ерунда какая-то, «невольный чижик» и пустая выдумка. Но представьте на мгновение, что этот чижик «надо мной» клюет и брызжет огнюдь не в «клетке» — на свободе...

И тогда, возможно, многое откроется:

— что друг с дружкой связывает сердце девы, ветер, чижики, орла и что их тайное подобие говорит о гордом жребии поэта;  
— в чем правда тех, кому «закона нет»;  
— как в ничтожном и единственном сказывается всеобщее, великое;  
— почему настоящая поэзия не награда за твои труды, а наоборот — «твой труд тебе награда».

Словом, «дорога здесь» — там, где «лгут поэты». Но не здесь — твой горный путь.

Это ложь, что бесконечное, как и бездонное, как и бессмертное, не есть предмет возможного живого опыта. Такова любая песнь поэмы Пушкина или «Комедии» Данте Алигьери: они никогда не будет спета до конца. Поэт дал нам свое слово, вдохновенное и бесподобное. Но *держат* его придется нам. Без нас поэт еще не все сказал этому миру. Он сам оборвал себя на полуслове, как когда-то герой «Комедии» волею судьбы оборвал на половине «правый путь к смерти». Вторая половина слова — наша: каким наш отклик будет, таким и сделается целое. Данте или Пушкин нужны нам не для упражнений в «философии». Они нужны нам для того, чтобы лицом к лицу столкнуться с сущим, которому *нужны мы сами*, которому нас онтологически недостает: без нас оно — ничто. И вот что важно с самого начала: перед лицом такого сущего — сущего как такового — на нашем месте не может оказаться *фикции рассудка*.

Так философия не «вчитывается» в поэзию и не «вычитывается» из нее. Так философия — и поэзия, и бесконечность — делается.

**ЛЮДМИЛА ВЛАДИМИРОВНА ИВАНЬКОВИЧ / Ljudmila Ivankovich**

Аспирант, младший научный сотрудник

БФУ им. И. Канта, Центр исследования русской мысли ИГН БФУ им. И. Канта

(Калининград) / Immanuel Kant Baltic Federal University, Institute

for the Humanities (Kaliningrad)

ljudaivankovich@gmail.com

**ПРОБЛЕМА ДРУГОГО В ХУДОЖЕСТВЕННОМ ТВОРЧЕСТВЕ  
СЕРГЕЯ ДУРЫЛИНА (СЕРГЕЙ РАЕВСКИЙ «ТРИ БЕСА»)**

**The problem of the other in Sergey Durilin's creativity  
(Sergey Rajevski "Three Demons")**

*Keywords:* The problem of the Other, Sergey Durilin, demons, a guide to God.

*Abstracts:* The problem of the Other goes through the entire creative heritage of Sergey Durilin. In the Others system there is a place for characters that are considered to be generally available: Lermontov, Tyutchev, Glinka and many others. There is

a place for both cats and demons. Another for the thinker is the possibility of knowing oneself, oneself in the world, oneself as part of the world. The main dialogue is dialogue with God. But you need to come to him. Devils paid attention to artistic creation. The demon can be a guide to God, to a true dialogue with him. Bes can be a conductor into oblivion. The choice is often made by the person himself.

*Ключевые слова:* проблема Другого, Сергей Дурылин, бесы, путеводитель к Богу.

Творческое наследие Сергея Дурылина разнообразно, однако есть темы и проблемы, которые смело можно считать сквозными, характерными как для его публицистики, эпистолярного наследия, так и для художественного творчества. На мой взгляд, одной из таких проблем является проблема Другого. Сам автор не заявлял проблему так чётко и однозначно, но попытки осмысления диалога, попытки понимания его мы видим в разных областях творчества мыслителя.

В творчестве С. Н. Дурылина можно выделить целую систему Других: и коты, и бесы для него являются таковыми. В письмах мы видели персонажей, которых всегда считали общедоступными: Лермонтов, Тютчев, Пушкин, Глинка и многие другие. Однако Дурылин сумел их сделать частью себя. Если общее, то и моё. Я — часть мира и часть Невидимого Града. С помощью своих Других Дурылин познаёт себя и мир, выстраивает отношения и учится существовать, учиться быть.

Важным собеседником для Дурылина является Бог. Но общение с Богом не всегда осуществлено, реализовано. Часто это мечта, то высшее, к чему человек стремится. Номинально это вполне может иметь место быть, но Дурылина интересует, прежде всего, истина, истинный диалог с Богом.

Поиски такого истинного диалога приводят мыслителя к различным объектам, которые анализируются, рассматриваются как элементы диалога, его участники. Так, в рассказах Сергея Раевского (псевдоним Дурылина в одном из творческих периодов) «Три беса. Семейный триптих» встречаемся с бесами, каждый из которых играет важную роль в жизни героя. Бес является своего рода проводником человека или к Богу, или к гибели, исчезновению. Причём в данных произведениях видим путь героев словно сверху вниз: от состоявшегося диалога с Богом до исчезновения человека, состояния небытия.

В триптихе Сергея Раевского бес является неким связующим звеном семейных преданий, но видим мы его в различных проявлениях. В словаре Даля первое значение слова «бес» — злой бесплотный дух. Бесплотный — не имеющий плоти, следовательно, невидимый. Однако в «Дедовом бесе» не только главный герой, Патрикий Патрикиевич, видит своего беса, но и некоторые домочадцы, например, старый камердинер Пафнутьич. Мало того, что его видят, он ещё беседует с Патрикием, дедушкой рассказчика, называется ему. В тексте герой обозначает беса местоимением ТОТ, тем самым лишь указывая на него, не называя.

Но бес называется сам, представляется дедушке Зеленчуком. Разговаривает с ним, заставляет на себя смотреть — происходит диалог. Данный диалог не конструктивен для дедушки — он тяготится явлениями Зеленчука, они мучают его. Спасение от беса приносит старый камердинер Пафнутьич в виде креста, которым он покрывает всю комнату дедушки. Бес исчезает. Дедушка некоторое время живёт тихо и замкнуто, а через некоторое время принимает постриг. Монашья жизнь длится недолго — смерть настагает дедушку. Однако путь к Богу пройден, истина найдена. Мы видим героя успокоившимся, ушедшим от всякой земной, рутинной суеты.

В следующей части, в «Бабушкином бесе» упоминание беса мы встречаем единожды — в названии. Далее повествование ведётся без называния, но это скорее усиливает значение того, о чём идёт речь. У Даля есть ещё одно значение слова «бес» — неистовство всякого рода. Так человек сам фактически становится для себя Другим: есть его обычная, разумная часть, и есть в нём неодолимая сила, которую можно назвать «неистовством», с которой человек ничего поделать не может.

Бабушка, Фаина Власьевна, предстаёт в повествовании сильной, неординарной личностью. И даже смерть глубоко любимого дедушки встречает с наружным спокойствием. Однако лишается покоя внутреннего. Усердные занятия хозяйственными делами не приносят желанного успокоения. С каждым днём её больше и больше гнетёт желание хоть как-то поговорить, встретиться с любимым. И эта мысль не даёт ей покоя ни на минуту. Она разговаривала с Богом, но диалог между ними не произошёл. Бог остался безмолвен в ответ на её просьбы. Случайно услышав, как Григорий, один из крепостных, разговаривает голосом дедушки, умело подражая, Фаина Власьевна полностью отдаётся своему неистовству. Временами она словно приходит в себя, понимает, что делает что-то неправильно, но иллюзия слишком сладка и отказаться от неё не хватает сил даже у этой сильной и властной женщины. Иллюзия, страсть погубили Фаину Власьевну: в очередной вечер чтения Григорием писем бабушка умирает. Бог не ответил на её призывы, неистовство одержало верх — душа погибла.

В последней части триптиха, «Гришкином бесе», неистовство достигает своего апогея, человек окончательно теряет власть над собой и исчезает. Исчезает в прямом смысле слова: после смерти тело не было найдено. Нравственное зло, словно воплощённое в Григории, том самом, что был рядом с Патрикием, когда он проигрывал состояние, тот самый, что читал его голосом письма Фаине Власьевне и поддерживал её неистовство, тот самый Григорий, что с помощью песенки легко управлялся с крысами и, сотворив недоброе с девушкой Оганей, в которую страстно был влюблён, не оставляет о себе даже тела, которое можно было бы похоронить. Был человек — нет человека. Григорий — герой,

в котором мы не видим раскаяния в содеянном. Он не пытается остановиться сам себя, вымолить себе прощение и покой. Он уверенно идёт путём, который приводит его в небытие.

**ФЛОРА СЕРГЕЕВНА КИМ / Flora Kim**

Доцент

Бронницкий филиал Московского автомобильно-дорожного государственного технического университета / Moscow Automobile and Road Construction State Technical University. Branch in Bronnitsy.

kim\_flora\_s@list.ru

**СКЕПТИЧЕСКИЙ МИСТИЦИЗМ ПОЗДНЕЙ ЛИРИКИ А. БЛОКА:  
ВЗГЛЯД ПРОСВЕЩЕННОГО КОНСЕРВАТОРА**

**Skeptic mysticism of the late lyrics by A. Blok:  
The enlightened conservator's view**

*Keywords:* “enlightened conservatism”; symbolism; Gnosticism, mysticism, skepticism

*Abstract:* The report presents the analysis of the reception of the A. Blok's post-revolutionary lyrics by G.-K. Kaltenbrunner. The historian of ideas believed that the last appearance of the main heroine of the “lyrical novel” by A. Blok is the Revolution, as the Beloved, the Bride, the Goddess. The mystical understanding of the revolution originating from the spirit of music, the fulfillment of the mission to turn rebellion into a “musical wave” determined the tragedy and contradictory attitude of the poet to reality.

*Ключевые слова:* «просвещённый консерватизм»; символизм; гностицизм, мистика, скептицизм.

Герд-Клаус Кальтенбруннер (1939–2011) — исследователь истории европейского духа, одним из носителей которого он считал и А. Блока (Kaltenbrunner 1983).

Побуждая читателя к прочтению образа возлюбленной в ранней лирике Блока как Софии, «Прекрасной дамы русского символизма», Кальтенбруннер полагал, что поэт мыслит Софию по-гностически, а в любви, которой В. Соловьев придал религиозный нимб, и чьей небесной патронессой считал Софию, усматривает силу, взывающую к революционизированию жизни (Kaltenbrunner 1983, 327, 331; Ким 2017). Последним воплощением героини «лирического романа» Блока, по мнению Кальтенбруннера, становится Революция как Возлюбленная, Суженая, Богиня (Kaltenbrunner 1983, 334, 337).

Блок, по Кальтебруннеру, был медиумом, «сейсмографической натурой», апокалиптиком русской революции, которую понимает не

политически, а как сотрясающую и небо и ад теллурическую катастрофу, манифестируемую в его творчестве, особенно постреволюционном. Блок воспринимает голос «мирового духа», пророчески слышит и передает угрожающую, трагическую музыку катастрофического будущего декадентской европейской цивилизации. Этим не политическим, но мистическим и экстатическим пониманием революции, происходящей из духа музыки, и объясняет Кальтенбруннер принятие Блоком большевистской партии, его осознанный поворот к примитивности «в окончании конца времен» (Kaltenbrunner 1983, 333–335).

«Скифы» и «Двенадцать» с точки зрения просвещённого консерватора — несомненное проявление как лирического гения Блока, так и противоречивости, трагичности его экзистенции. Это — и исполнение миссии направить огонь на то, что должно быть уничтожено, превратить бунт в духе Стеньки Разина и Емельяна Пугачева в «музыкальную волну» одним из самых страстных и ослепленных сторонников революции, принявшего Ленина за творца «прометеевой мировой музыки». Это — и разлад между энтузиазмом и сомнением; предвидение крушения и одновременно надежда на катарсис, славное возрождение России (Kaltenbrunner 1983, 334).

Соглашаясь с Ф. Степуном, Кальтенбруннер полагает, что, будучи мистиком, Блок одновременно рассматривал скептицизм как необходимую гигиену человеческой души, как своего рода почетный караул перед восхождением по лестнице Иакова (Kaltenbrunner 1983, 329), который «охраняет мистику от декадентских мечтаний и... обязывает ее к святой трезвости» (Степун 2012, 396). Отряд двенадцати возглавляет — не по воле автора — Христос. Вопросы о том, является ли назарянин предшественником и предводителем мировой революции, христианство — прабольшеви́змом, двенадцать участников отряда — новыми апостолами или теми, кто ведет Христа к его второму распятию, не нужно ли заменить образ Христа — Антихристом, преследовали поэта и его современников (Петроградский священник 1931; Бердяев 1931; Степун 2012, 443–445).

По Кальтенбруннеру, Блок был не агитатором, проповедником и пропагандистом, но вдохновленным поэтом и потому — религиозно настроенным индивидуалистом; подчинялся диктату не партии или группы, но поэтического вдохновения; был подданным метафизического Рейха, в котором царствовала «Прекрасная Дама», предстывая в разных обликах: как София и Любовь, как Незнакомка, как Россия и как Революция. Напоминая слова Гераклита «не мне, но Логосу внимая», Кальтенбруннер заключает: «Поэт — есть его поэзия, ей мы должны внимать, а не поэту. Именно в поэзии невидимо присутствует и иногда нам отзывается поэт» (Kaltenbrunner 1983, 337).



## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бердяев Н. А. (1931) «В защиту А. Блока». *Путь*. Париж. № 26. С. 109–113.
- Ким Ф. С. (2017) «Лирика А. Блока: взгляд просвещённого консерватора». *Русский логос: горизонты осмысления. Материалы международной философской конференции, Санкт-Петербург, 25–28 сентября 2017 г. В 2-х т.* Т. 2. СПб: «Интерсоцис», Изд. РХГА. С. 155–158.
- Петроградский Священник (1931). «О Блоке» *Путь*. Париж. № 26. С. 86–108.
- Степун Ф. (2012) «Александр Блок» *Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма*. СПб: Владимир Даль. С. 378–454.
- Kaltenbrunner, G.–K. (1983) «Aleksander Blok». *Europa. Seine geistigen Quellen in Porträts aus zwei Jahrtausenden*: in 3 Bände. Bd. 2. Nürnberg :Verlag Glock & Lutz, Heroldsberg. S. 322–338.

### **АЛЕКСАНДР СЕРГЕЕВИЧ КЛЮЕВ / Aleksandr Klujev**

Доктор философских наук, профессор

Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена (Санкт-Петербург) / Herzen State Pedagogical University of Russia (St. Petersburg)  
aklujev@mail.ru

## **РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ МУЗЫКИ В ТИСКАХ МОДЕРНИЗМА**

### **Russian philosophy of music in the modernism vice**

*Keywords:* modernism, individualism, Russian philosophy, God, music.

*Abstract:* The report offers the author's vision of modernism. It is noted that modernism is a manifestation of unbridled individual will. It is emphasized that fundamentally opposed to modernism Russian philosophy, asserting Divine Harmony — the Divine Law. The author expresses the idea that Russian philosophy sees in music the direct embodiment of the Divine Law.

*Ключевые слова:* модернизм, индивидуализм, Русская философия, Бог, музыка.

1. Как известно, нет единого представления о *модернизме*. Мы понимаем модернизм в широком смысле — не как *факт* — в том числе художественной жизни, а как *акт* — социальное действие. В нашем истолковании модернизм это:

- 1) современное, ломающее стереотипы, преодолевающее традиции усилие;
- 2) модное поведение;
- 3) богоборческое (индивидуалистическое) возвеличивание собственного «Я».

2. Модернизм — *не событие определенного времени, а явление вне-временного порядка. Это — aeterna phaenomenon*. Сохраняют актуальность

слова М. А. Лифшица: модернизм — это «стихия, способная уничтожить, смести до полного основания элементарные основы культуры, стихия... выражающая господство силы... над ясной мыслью и поэтическим созерцанием мира. Жестокая ломка реальных форм... порыв слепой озлобленной воли. Это мечь раба, его мнимое освобождение от ига необходимости» (Лифшиц 2009, 48, 52). Наиболее ярко модернизм заявил о себе в конце XIX — начале XX веков.

3. Принципиально противостоит модернизму Русская философия, в которую мы включаем весь корпус философских суждений, высказанных русскими мыслителями, богословами на протяжении *истории существования России*. Основная направленность этих суждений — *утверждение общности, духовного единения, Гарантом которых выступает Бог*. Такие суждения высказывались уже Климом Смолятичем, Кириком Новгородцем, Кириллом Туровским, Нилом Сорским, но, конечно, наиболее мощно — русскими мыслителями конца XIX — начала XX веков: Н. А. Бердяевым, С. Н. Булгаковым, Б. П. Вышеславцевым, П. А. Флоренским. Предельно отчетливо они нашли выражение в работе П. А. Флоренского «Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах» (1914). В этой работе автор констатирует: «“Я = Я” оказывается ничем более, как криком обнаженного эгоизма, — “Я!” — ибо, где нет различия, там не может быть и соединения. Есть, следовательно, одна лишь слепая сила косности и само-заклочения, — эгоизм. Вне себя Я ненавидит всякое Я, ибо для него оно — не-Я, и, ненавидя, стремится исключить его из сферы бытия» (Флоренский 2012, 34).

4. В сочинениях русских философов о музыке последняя трактуется как непосредственное воплощение Божественного Присутствия (Истины). Особенно в том случае, когда она является *элементом молитвенного пения в храме* (представление, идущее от византийской традиции, многократно отмеченное в трудах Василия Великого, Иоанна Златоуста, Григория Синаита и других). Об этом говорят многие русские мыслители. Вероятно, одним из первых — Нил Сорский. Но вновь надо признать, что исключительно активно указанная точка зрения отстаивается русскими теоретиками, богословами, философами конца XIX — начала XX веков: С. В. Смоленским, В. М. Металловым, И. А. Гарднером, А. Ф. Лосевым, В. Н. Лосским. Так, В. Н. Лосский, обращая внимание на роль слова в богослужбном пении, разъясняет: «Евангельское послание — это прежде всего слово. Но это слово может быть лишь “ссылкой” на более существенное слово — Слово, Воплощенное Слово. “Литургическое” слово — проповедь, гимнография, которая в сировизантийской традиции всегда носит проповеднический характер, — не терпит “тщетных слов”, не прошедших семикратного очищения огнем. Музыка призвана служить именно этому очищенному слову, связывающему со Словом Божиим... (выд. нами. — А. К. )» (Лосский 1994, 237) (см. подробнее: Клюев 2017).

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Клюев А. С. (2017) «Русская философия музыки в потоке времени». *Русский логос: горизонты осмысления: Материалы международной философской конференции 25–28 сентября 2017 г.*: В 2-х т. Т. 2. СПб.: «Интерсоцис»; Изд-во РХГА. С. 53–58.

Лифшиц М. А. (2009) *Почему я не модернист?* М.: Изд-во «Искусство — XXI век». 606 с.

Лосский В. Н. (1994) «Богословские основы церковного пения». Мартынов В. И. *История богослужебного пения: Учебное пособие*. М.: РИО Федеральных архивов; Русские огни. С. 233–238.

Флоренский П. А. (2012) *Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах*. М.: Академический Проект; Гаудеамус.

### **ИРИНА АЛЕКСЕЕВНА КРЫЛОВА / Irina Krylova**

Кандидат филологических наук, научный сотрудник

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена

(Санкт-Петербург) / The Herzen State Pedagogical University of Russia (St. Petersburg)

i\_krylova@mail.ru

### **НАТАЛЬЯ АЛЕКСАНДРОВНА ТУЛЯКОВА / Natalia Tuljakova**

Кандидат филологических наук, доцент

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,

Санкт-Петербургский филиал / Higher School of Economics in St. Petersburg

n.tuljakova@mail.ru

## **ПОЭТИКА ЛЕГЕНДЫ В РУССКОМ СИМВОЛИЗМЕ**

### **Legend poetics in the Russian symbolism**

*Keywords:* literature; Russian Symbolism; legend; semantics.

*Abstract:* The world “legend” enters the Russian language in the 19th century, and by the early 20th century the corresponding notion plays an important part in Russian culture. The paper analyses the notion of legend within Russian symbolism with a view to defining its meaning and the milestones in its semantics development. It is argued that symbolists construe legend, unlike the previous age, as a universal, eternal truth bestowed upon a poet, who embodies it into words and communicates to the world.

*Ключевые слова:* литература; русский символизм; легенда; семантика.

С середины XIX века понятие легенды начинает занимать в русской культуре значительное место. Будучи впервые зафиксировано в словарях в 1865 году, слово «легенда» в конце века стремительно приобретает

новые значения, вступает в широкий спектр парадигматических отношений и становится не только средством обозначения фольклорного жанра, но и предметом осмысления. В настоящей работе рассматриваются особенности использования слова «легенда» в культуре русского символизма, определяются ключевые точки в формировании семантики слова и формулируется концепция легенды в русском символизме. В качестве материала привлекаются лексикографические источники, данные Национального корпуса русского языка, художественная и нехудожественная литература.

Во второй половине XIX века латинизм «легенда» активно осваивается лексикографами, фольклористами, исследователями литературы. В. И. Даль трактует легенду как «священное преданье, поверье о событии, относящемся до церкви, веры; четия, четья; вообще, преданье о чудесном событии» (Даль 1865), фактически отмечая три значения. Тридцать лет спустя «Словарь иностранных слов» выделяет у слова «легенда» уже семь значений (Чудинов 1894, 455).

А. А. Афанасьев (1859) развивает концепцию народной христианской легенды, чем вызывает оживленную дискуссию со стороны Ф. И. Буслаева, А. Н. Пыпина и А. Н. Веселовского. В этой дискуссии первоначальная семантика легенды обогащается новыми значениями, а именно значением неофициальной истины (что подкрепляется цензурным запретом книги «Народные русские легенды»), которое и выходит на первый план и начинает доминировать в представлении о легенде.

Следующим импульсом к переосмыслению слова «легенда» послужила статья В. В. Розанова «Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского» (1891), в которой мыслитель положил начало традиции именовать поэму, сочиненную Иваном Карамазовым, легендой. Розанов актуализировал значение неофициальной, альтернативной истины, которое и сформировало дальнейшее отношение к легенде и понятиям, данным словом обозначаемым. Философы, богословы, писатели стали воспринимать поэму, включенную в роман «Братья Карамазовы», как легенду, и перенесли на это слово значение текста, повествующего об общечеловеческих сакральных истинах, знание о которых дано не каждому.

Ф. К. Сологуб, использовавший слово «легенда» для названия своего романа «Творимая легенда» (1907–1913), популяризировал данное словосочетание: «Беру кусок жизни, грубой и бедной, и творю из него сладостную легенду, ибо я — поэт» (Сологуб 2002, 7). В связи с этим слово «легенда» обогатилось еще одним значением, с трудом поддающимся определению. Легенда стала соотноситься с символистским пониманием дихотомии «вечное — преходящее». Таким образом, легенда не воспринимается органами чувств, но постигается интуитивно. Отсюда возникают такие понятия, как «легенда гор», «легенды приморской волны» (К. Д. Бальмонт), то есть легенда передается человеку природой и миром.

Это накладывает отпечаток на особенности употребления слова «легенда» в творчестве писателей эпохи Модерна, в частности символистов. Так, Н. М. Минский, К. Д. Бальмонт, Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус, А. А. Блок и другие неоднократно оформляют свои произведения как «легенды» или обращаются к этому понятию. Анализ контекстов показывает, что употребление слова «легенда» отличается от употребления лексических единиц из того же лексико-семантического поля, таких, как «предание» и «миф». Легенда в русском символизме в общих словах может быть определена как прозреваемая и воплощаемая художником тайна, старинная, но не устаревающая, торжественная и общезначимая. Слово «легенда» перестает обозначать лишь историческое повествование, что было свойственным первой половине XIX века (в творчестве Н. А. Полевого, Н. И. Кукольника, В. Ф. Одоевского), стилизацию под жития святых (Н. С. Лесков) или фольклор (Д. Н. Мамин-Сибиряк), а в большей степени соотносится с одной из ипостасей мира идей или Логоса.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Даль В. И. (1865) *Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 ч.* М.: Общество любителей рос. словесности, учр. при Имп. Моск. ун-те. Ч. 2. URL: <http://enc-dic.com/dal/Legenda-14594.html> (дата обращения: 09.07.2017).

Чудинов А. Н. (1894) *Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка: Материалы для лексической разработки заимствованных слов в русской литературной речи.* СПб.: В. И. Губинский.

Сологуб Ф. К. (2002) *Творимая легенда.* Сологуб Ф. К. *Собрание сочинений: В 6 т.* Т. 4. М.: Интелвак.

#### **ИВАН ВЛАДИЛЕНОВИЧ КУЗИН / Ivan Kuzin**

Доктор философских наук, доцент

Санкт-Петербургский государственный университет /

St. Petersburg State University

iaffet@yandex.ru

## **СЛОВО СОБЫТИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ О. МАНДЕЛЬШТАМА**

### **Word of the event in O. Mandelstam's creativity**

*Keywords:* Mandelstam, word, event, time, history.

*Abstract:* In the research a poetic reflection of O. Mandelstam to consider through a prism of existential and phenomenological approach within which the essence of historical measurement of human existence can clear up is set.

*Ключевые слова:* Мандельштам, слово, со-бытие, время, история.

Философское и поэтическое отношение О. Мандельштама ко времени менялось на протяжении всей его творческой биографии (см. подробнее: Панова 2003, 371). Однако, на наш взгляд, наиболее существенным в восприятии временного ритма жизни является понимание его как исторического процесса свободного выражения человека в уме, слове и действии от сердца к сердцу. Такое отношение было связано с моментом, мигом настоящего, или событием, содержащем в себе само начало течения жизни, ростки самой жизни из слова и в союзе с ним: «Стихотворение живо внутренним образом... Ни одного слова еще нет, а стихотворение уже звучит» (Мандельштам 2010, 266). Идентификация в языке образовывала фундаментальное основание исторического и социального бытия: «...Высоко организованный, ...органический язык не только дверь в историю, но и сама история» (Мандельштам 2010, 291).

Человек оказывался «вброшенным» в историческое бытие, в бытие свободой, в котором он встречается с Другим и устраивает с ним совместную жизнь. При этом он не только держится в ней, вслушиваясь в слово и зов бытия, но в некотором смысле должен становиться им: «Классическая поэзия — поэзия революции» (Мандельштам 2010, 267).

В историческом измерении, как оно представляется Мандельштаму, присутствуют темпоральные смещения, переходы и модификации, которые свидетельствуют об условности утверждений о наличии строгой хронологии в смене его позиций по отношению ко времени.

Здесь же мы обнаруживаем и феномен бытия, располагающийся в экзистенциальном опыте переживания личного, камерного, семейного общения, включающего два определяющих структурных принципа: интимное пространство, в котором время обитает не в качестве хронологии, а как собранность слова, и свободу, обеспечивающую возможность творчества. Время такого топоса характеризуется нашим выдвиганием (экзистированием) к присутствию вечности, которую Мандельштам чувствовал в согревающем телеологическом тепле эллинизма (см.: Мандельштам 2010, 298). Тем самым в каузальной реальности нашего мира мы выделяем место для события, которое выпадает из порядка каузальных связей, переживаемого как временность. Такое событие вырывается из хронологической модальности, представая лишь в модусе настоящего, таким образом как бы упраздняя само время. Например, анализ стихотворения «Silentium» показывает, что «к вечному настоящему (картине моря во 2-й строфе) прибавляется миг рождения Афродиты (начало 4-й строфы), по своей значимости причастный вечности. Я-поэт хочет задержать, остановить своим словом этот миг, заклиная Афродиту остаться пеной... Название Silentium бифункционально: это и начальная стадия рождения поэзии, и необходимое условие всего про-

цесса, — отсюда изменчивость («мутабельность») его семантики на разных стадиях» (Черашняя 2011, 14–15, 21).

Тем самым открывшаяся вневременность в силу интенциональности события продолжает оставаться временем, оттеняющим и определяющим собой пространство. Вхождение в это пространство происходит через само слово, овеянным духом Эллады.

Представление о свершении человека в слове — не абстрактный конструкт, а экзистенциально прожитый и проживаемый акт трансцендирования к самим вещам, а не к их лжесимволическим данностям: «Представления можно рассматривать не только как объективную данность сознания, но и как органы человека, совершенно так же точно, как печень, сердце. ...Пришла живая поэзия слова-предмета...» (Мандельштам 2010, 301, 304). Здесь бытийствование становится со-бытием, миром множества сущих и их стихосложением: «Мандельштам... вбирает мир в себя, сам становится миром. Он становится “чувствилищем” мира» (Черашняя 2011, 229).

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Мандельштам О. (2010) *Проза*. М.: Зебра Е: АСТ.

Панова Л. Г. (2003) *Мир, пространство, время в поэзии Осипа Мандельштама*. М.: Языки славянской культуры.

Черашняя Д. И. (2011) *Лирика Осипа Мандельштама: проблема чтения и прочтения*. Ижевск: Удмуртский университет.

#### **ЕКАТЕРИНА ВАЛЕНТИНОВНА КУЗНЕЦОВА / Kuznetsova Ekaterina**

Кандидат филологических наук, научный сотрудник

Институт мировой литературы им. А. М. Горького

Российской академии наук (Москва) /

M. Gorky Institute of World Literature of Russian Academy of Sciences (Moscow)

katkuz1@mail.ru

#### **РЕЦЕПЦИЯ ЛИРИКИ Ш. БОДЛЕРА И А. ДЕ РЕНЬЕ В ПОЭЗИИ И. СЕВЕРЯНИНА**

#### **Reception of lyrics Sh. Baudelaire and A. De regnier in the poetry of I. Severyanin**

*Keywords:* I. Severyanin, S. Baudelaire, A. de Rainier, lyrics, symbolism, post-symbolism, reception, irony, parody.

*Abstract:* The study consists in understanding the ways of representation of the European literary heritage in the egofuturistic poetic discourse and, in particular,

concerns the approaches of Igor Severyanin to the retransmission in his lyrics of the creative heritage of S. Baudelaire and A. de Rainier. In his poetry of 1908–1918 some motives, themes, characters and even the image of the author significant for Western European poetry are interpreted and transformed. Main ways of the implementation of the reception are: translations, poems, messages, ironic stylization, variations, allusions, epigraphs. The Severyanin's appeal to the European literary context is the second wave of his development in the culture of the Russian Silver age, significantly different from the first wave, embodied in the criticism and artistic and translation activities of the senior symbolists. The second wave is peculiar more daring attitude to the style, subjects and images of predecessors, as well as ironic play with their poetics.

*Ключевые слова:* И. Северянин, Ш. Бодлер, А. де Ренье, лирика, символизм, постсимволизм, рецепция, ирония, пародия.

В конце XIX — начале XX века в русской литературе, особенно в поэтическом творчестве, наблюдался период бурного увлечения западноевропейскими эстетическими исканиями. Поэзия французского и бельгийского символизма и предсимволизма (Ш. Бодлер, П. Верлен, С. Малларме, А. Рембо, Э. Верхарн и др.), а также символистская драма и проза (М. Метерлинк, позднее творчество Г. Ибсена, А. Стриндберга, Г. Гауптмана, К. Гамсуна), активно изучаются, переводятся, ставятся на русской сцене, пропагандируются в критических статьях, публичных лекциях и докладах. Становление русского символизма происходило с опорой на опыт западноевропейских литераторов.

В России рецепция достижений западноевропейского модернизма идет как путем освоения конкретных художественных приемов и тем (поэтика соответствий Бодлера, музыкальность Верлена, демонический урбанизм Бодлера и Верхарна, жанр городских портретов и т. д.), так и через ассимиляцию самого образа современного поэта, дерзкого, отверженного, страдающего, шокирующего обывателей. И в этом плане важнейшим образцом становится уже оваянная легендами личность автора «Цветов зла». Отдельные черты образа «проклятого поэта» воспроизводятся в многочисленных литературных текстах, например, в критических статьях русских символистов, касающихся творчества французского предшественника, или в восторженных стихотворениях-посвящениях (К. Бальмонт «К Бодлеру», Эллис «Бодлер», «К Бодлеру», В. Брюсов «Надпись на экземпляре Бодлера», «A La Charles Baudelaire», «Бодлер»). Именно Бодлер благодаря своей трагической жизни, одиночеству, глубоким душевным противоречиям и вызову общепринятым социальным и эстетическим нормам стал для русских символистов образцом поэта-декадента, человека эпохи «конца века» и быстро совершил переход от маргинала в классики современной литературы.

К. Депретто справедливо указывает на важность Бодлера и для декадентов и для младосимволистов: «Для первого поколения наибольший интерес представляли бодлеровские темы отказа от повседневной



рутины, поисков искусственного рая, элитистского индивидуализма, эротизма, зла... Для второго поколения на первое место выходит сонет «Соответствия» (“Correspondances”), в котором они видят подтверждение «существования потустороннего мира» (Депретто 2015, 90).

Начинающий поэт Игорь Северянин в момент своего вхождения в литературу столкнулся с уже сформированным явлением: ориентация русского модернизма на современную западную литературу и эстетику, включенность в общеевропейский литературный и философский процесс. С одной стороны, он заимствует литературную «моду» на европейские имена, его ранние стихотворения пестрят упоминаниями А. Дюма, А. де Мюссе, А. де Ренье, Ш. Бодлера, П. Верлена, Сюлли Прюдома, Г. Гауптмана, П. де Кока, Э. Ростана, А. Франса, А. Додэ, Г. де Мопассана, О. Уайльда, А. Шницлера и др. Но с другой стороны, поэт-постсимволизм воспринимает европейский интеллектуальный контекст уже во многом не напрямую, а через призму критики и поэзии русского символизма, которую он не может игнорировать. Индивидуализм, эстетизм, антиморализм французских поэтов прочитываются уже не только посредством знакомства с оригинальными текстами (французским языком поэт владел не вполне свободно), но и через переводы или оригинальное творчество Брюсова, Бальмонта, Сологуба и др. Северянинская рецепция западно-европейского модернизма является уже второй волной освоения зарубежного литературно-эстетического поля и аллюзии на него быстро начинают функционировать нетривиальным образом. Это не попытка скопировать интересную находку и не выражение восхищения в стихотворных посланиях. При чтении его сборников, выпущенных до 1918 года, читатель сталкивается с различными приемами включения западно-европейской поэтики и эстетики (значимые мотивы, модели публичного поведения (маски), типы персонажей, факты биографии, топосы и ключевые идеи) в ироническую игру, в результате которой культурные герои эпохи зачастую лишаются своего ореола или устоявшиеся художественные явления комически снижаются. Например, трагический пафос претекста сталкивается с жизнерадостным авторским голосом.

В 1909–1910 годах Северянин переживает явное увлечение поэзией автора «Цветов зла». Памяти поэта он посвящает свою брошюру «Предгрозье», выпущенную в 1910 году. А в 1909 году он пытается перевести несколько стихотворений французского поэта из сборника «Цветы зла», видимо, находясь под впечатлением от трех изданий полных переводов знаменитой книги на русский язык, вышедших в 1907–1908 годах (А. Панов, А. Альвинг и Эллис). Два собственных перевода, сделанных в это время, он публикует: в брошюру «За струнной изгородью лиры» входит сонет «Под Шарля Бодлера. Большая муза», а в брошюру «Интуитивные краски» — другой сонет «Из Шарля Бодлера. Креолка». Переводы не

точные, усложненно-метафорический стиль главного пессимиста французской литературы, как и мрачная эмоциональная окраска его лирики, ускользают от Северянина, не склонного, в целом, прибегать к трагическому пафосу. Но все же эти тексты нельзя назвать вольными переделаниями или вариациями.

Всего Северянин перевел не менее восьми сонетов Бодлера. Об этой работе он сообщает в письме к К. М. Фофанову и указывает, что прибег к помощи матери, владевшей французским языком, видимо, более свободно (Терехина, Шубникова-Гусева 2004, 817). Однако, стилистическая индивидуальность его переводов вряд ли может объясняться просто недостаточным владением языком оригинала. А в 1915 году, уже став популярным поэтом, Северянин публикует в сборнике «Поэзоантракт» сразу четыре подобных перевода, написанных в 1909 году: «Под Шарля Бодлера. Отрезвление», «Под Шарля Бодлера. Музыка», «Под Шарля Бодлера. Больная муза», «Под Шарля Бодлера. Цыгане в пути». Но все эти тексты помещены в разделе с говорящим названием «Лироирония», в который входят и шуточные стихотворения и откровенные пародии. В таком контексте публикуемые переводы Бодлера меняют свой статус относительно переводов, опубликованных ранее в брошюрах, и получают ироническую окраску (заметнее становятся стилистические сдвиги и вольности, допущенные при переводе). Скорее всего, восприятие этих текстов изменилось с годами для самого автора. Трагическая лирика отверженного французского поэта воспринимается в 1915 году уже как поза, как игра в трагизм, а неудачные переводы, невольно снизившие высокие образы, превращаются в сознательные пародии. Отметим, что к 1915 году мода на Бодлера среди русских читателей в целом идет на спад. Неудачный перевод становится удачной пародией.

Схожая картина вырисовывается и при анализе северянинской рецепции творчества Анри де Ренье. Интерес поэта-эгофутуриста к поэзии французского автора возникает, скорее всего, под влиянием статьи М. Волошина «Анри де Ренье» 1910 года, а весьма точные переводы двух стихотворений мэтра, приведенные в ней, Северянин использует как подстроичники для создания собственных вариаций этих же произведений, повторяя даже ошибку, допущенную Волошиным при переводе одного выражения (на эту ошибку Волошин позднее указал сам и при переизданиях статьи она была исправлена, но так и осталась в тексте Северянина). При этом северянинские стихотворения «Из Анри де Ренье. Боги» и «Пленница. (Сонет. Из Анри де Ренье)», написанные в том же 1910 году, что и критический отзыв Волошина, отличаются вольным обращением с оригиналом (привнесение рифмы, изменение метрики), стилистическими сдвигами, лексическим смещением и привнесением

иронической окраски. Особенно это характерно для перевода сонета «Пленница». Позднее, в 1915 году, Северянин уже не маскирует, а подчеркивает легкую пародийность «Пленницы», направленную на пафос и стилистику символистских любовно-эротических стихотворений, публикуя ее в разделе «Лироирония» своего сборника «Поэзоантракт».

Таким образом, на примере обращения Северянина к поэзии Бодлера и Ренье можно проследить две различные тенденции в рецепции творчества западно-европейских авторов в культуре русского Серебряного века: восторженное ученичество, характерное в большей мере для русских символистов (В. Брюсов, К. Бальмонт, Эллис и др.), и стилистическое обыгрывание, ироническое дистанцирование, свойственные, скорее, русским футуристам (В. Маяковский, Д. Бурлюк и др.).

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Депретто К. (2015) Русский символизм и возрождение поэтики. Депретто К. *Формализм в России: предпосылки, история, контекст*. М.: Новое литературное обозрение. С. 89–100.

Терехина В. Н., Шубникова-Гусева Н. И. (2004) Примечания. Северянин И. *Громокипящий кубок. Ананасы в шампанском. Соловей. Классический розы*. Сост., вступ. статья и примечания В. Н. Терехина, Н. И. Шубникова-Гусева. М.: Наука. С. 645–803.

#### **ЕЛЕНА КОНСТАНТИНОВНА ЛУГОВАЯ / Elena Lugovaia**

Кандидат философских наук, доцент

Академия русского балета имени А. Я. Вагановой (Санкт-Петербург) /

Vaganova Ballet Academy (St. Petersburg)

lugek@yandex.ru

### **ФЕНОМЕН ТАНЦА В ФОКУСЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**

#### **Dance phenomenon in focus of the Russian philosophy**

*Keywords:* dance philosophy, art Nouveau culture, myth-making, saltation, Isadora Duncan.

*Abstract:* Steadily increasing in the Russian intellectual environment, the influence of the ideas of philosophy of life has sharpened attention to nature in itself and outside, aroused interest in intuitive knowledge, fostered the need for freedom from social and cultural norms, gave hope for the creative forces of art. Against this cultural background, dance was the focus of philosophy, as a phenomenon that reconciles the cosmic and physiological, naturalness and sacredness, feeling and reason. The ability to myth-making, to awaken the joy of life made dance the embodiment of the culture of the Silver age.

*Ключевые слова:* философия танца, культура ар-нуво, мифотворчество, преобразование, Айседора Дункан.

Изменение отношения к танцу в интеллектуальных кругах Европы связано с Ницше, утверждавшим в «Веселой науке», что не знает, «что может быть для духа философа более желанным, чем возможность стать хорошим танцором. Именно танец — его идеал, это его искусство, в конечном счете — его единственное благочестие, его “служение Богу”». (Ницше 2016, 332)

Долгое время в христианском мире танец ассоциировался с бесовским безумием, но на рубеже веков именно разум стали воспринимать как нечто болезненное, а безумие, наоборот, реабилитировали, отождествив его с гениальностью. В России же отношение к секуляризованному разуму всегда было подозрительным, священное дионисийское безумие, как форма внутреннего интуитивного знания, было понятней. Неслучайно «Ницше в России был воспринят в первую очередь как религиозный мыслитель и даже соратник «русской идеи»» (Толмачев 1994, 13). Но вряд ли бы его проповедь танца нашла столь горячий отклик в душе российских мыслителей, если бы не совпала с гастролями основоположницы свободного танца, страстной поклонницы Античности и Ницше — Айседоры Дункан. Ее выступления в России были восприняты не только как художественное откровение, но и как знамение светлого будущего человечества.

Больше других подпал под обаяние танца «босоножки» В. Розанов. Еще в 1900 году после посещения представления сиамского балета он задумался об отличии в отношении к телу и танцу в европейской и азиатской цивилизациях. Сравнение оказалось не в пользу европейцев: «Голова наша пылает, а уж *тело почти не живет*» (Розанов 1994, 182). Лишенные тела, европейцы не способны к танцу, что звучит как приговор всей расе, которую Розанов отказывается считать высшей. Сиамцам же танец заменяет язык и мысль, вернее, это и есть их способ общения и мысли: «Мысль струится и у них, но не из головы, а еще во всем теле — однако та же бессмертная мысль!» Русский философ не только не отказывает сиамцам в способности мыслить, но настаивает, что их «танец — поэзия, прекрасная животная поэзия!» (Розанов 1994, 184). Но главное — Розанов увидел в их танце религию, рядом с которой «наши религиозные понятия (увы! Только *понятия*) должны представиться прямо ужасными, деревянными и «атеистическими» для всех, кто еще в теле и телом продолжает жить» (Розанов 1994, 192).

Эта же невинность, естественность и одухотворенность покорила Розанова в танце Дункан, он разглядел в нем не только первозданную природу, не просто «фокус античной жизни», но понял, что в нем «от-

ражается весь человек, живет вся цивилизация, ее пластика, ее музыка, ее линии, ее душа, ее — *все!*» (Розанов 1994, 295) Мыслителю кажется неслучайным появление этого танца в канун «великой революции». Свободный, радостный танец Айседоры убедил Розанова, что Бог сотворил человека для танца. При этом контраст между пластикой Дункан и балерины столь очевиден, что Розанов не желает называть их одним словом.

М. Волошин, также впечатленный выступлениями Дункан, считает, что с балетом они «различны в самой своей сущности. Балет — только для глаз. В балете танцующий сознает себя, но лишь в жесте, лишь на поверхности тела. В древнем танце, связанном с именем Айседоры Дункан, ритм поднимается из самой глубины бессознательной сущности человека» (Волошин 1988, 396). Русский мыслитель считает танец самым высоким из всех искусств, потому что здесь все наше тело стало лицом: «В этом тайна эллинской красоты: там все тело было зеркалом духа. Танец — это такой же священный экстаз тела, как молитва — экстаз души» (Волошин 1988, 397). Чуть позже, уже в начале 20-х, эту точку зрения, признающую пляску крайним пределом выраженности личности в бытии, поддержал М. М. Бахтин (Бахтин 1986, 127).

Волошин называет танец «очистительным обрядом», «громадным фактором социальной культуры», позволяющим трансформировать стихийные порывы в душевное здоровье. Мыслитель не просто любит красоту тела в движении, противопоставляя ее красоте мертвых форм, но он считает эту красоту спасительной: «Мир <...> получает свою вечную внечувственную цельность в движении танца; космическое и физиологическое, чувство и логика, разум и познание сливаются в единой поэме танца» (Волошин 1988, 395). По мнению русских мыслителей, в танце воплотилась суть всей системы катартики — приведение к гармонии двух миров, двух религий.

Триумфальные гастроли Дункан пришлись на период активных дискуссий о будущем театра. Подлинный театр задумывался как светский храм, способный вернуть искусство в лоно мифотворчества, должествующий «поднимать души до религиозного экстаза» (Луначарский 1908, 28). Главная задача нового театра связывалась с преодолением границ обыденной логики, а достижение этой цели могло приблизить возрождение пляски (Мейерхольд 1908, 176), ибо танец сохраняет в чистоте сформулированную Г. Шпетом изначальную функцию искусства — «создавать отрешенную действительность» (Шпет 2007, 32).

Интеллектуалы увидели в танце главное средство раскрепощения человека, обретения спонтанности и радости жизни; они были убеждены, что освобождение тела станет началом совершенствования духа и, как следствие, возможностью установления социальных свобод. Так Ф. Сологуб уверял современников: «Ритм освобождения — ритм пляски»

(Сологуб 1908, 197). Культom божества радости именуется балет А. Бенуа, а В. Розанов провозглашал радость гением танца.

Разочарование в разуме и техническом прогрессе развернуло сторонников модерна в направлении природы, в которой они видели основу творческого чувства. Вселенная представлялась им единым организмом, на ритм жизни которого помогает настроиться тело, а танец обеспечивает легкость восприятия и передачи космической энергии. Вяч. Иванов транслирует общее настроение: «Мы почувствовали себя и нашу землю и наше солнце восхищенными вихрем мировой пляски» (Иванов 1994, 27). Это водительство танца — спасение для человека и мира, поэтому Бенуа полагает: «Танец может стать (должен стать) ритмом всей жизни, внешним преображением всей человеческой деятельности, постоянным чудом красоты воочию» (Бенуа 1909, 9–10). Призыв к естественности продиктовал деятелям Модерна обращение к народной культуре: «Мы возлагаем надежды на стихийно-творческую силу народной варварской души» (Иванов 1979, 71). По оценке Иванова, искусство уже идет навстречу народной душе, и эта встреча художника и народа произойдет на хорах, где танцу предстоит занять достойное место.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бахтин М. М. (1986) Автор и герой в эстетической деятельности. Бахтин М. М. *Эстетика словесного творчества*. 2-е изд. М., 1986. С. 9–191.
- Бенуа А. В ожидании гимна Аполлону. *Аполлон*. 1909. № 1. С. 7–10.
- Волошин М. (1988) «О смысле танца». Волошин М. *Лику творчества*. Л.: Наука. С. 395–399.
- Иванов В. И. (1994) Ницше и Дионис. Иванов В. И. *Родное и вселенское*. М.: Республика. С. 26–35.
- Иванов Вяч. И. (1979) О веселом ремесле и умном веселии. Иванов Вяч. И. *Собр. соч.* Т. 3. Брюссель. С. 61–77.
- Луначарский А. В. (1908) Театр будущего. *Театр. Книга о новом театре*. СПб.: Шиповник. С. 27–30
- Мейерхольд Вс. (1908) Условный театр. *Театр. Книга о новом театре*. СПб.: Шиповник. С. 169–177
- Ницше Ф. (2016) Ницше Ф. *Веселая наука*. СПб.: Азбука, Азбука-Агтикус.
- Розанов В. В. (1994) Среди художников. Розанов В. В. *Собр. соч.: в 11 т.* Т. 1: *Среди художников*. М.: Республика. С.161–418.
- Сологуб Ф. (1908) Театр одной воли. *Театр. Книга о новом театре*. СПб.: Шиповник. С. 177–199.
- Толмачев В. М. (1994) Саламандра в огне. О творчестве Вяч. Иванова. Иванов В. И. *Родное и вселенское*. Сост., вступит. ст. и прим. В. М. Толмачева. М.: Республика. С. 3–17.
- Шпет Г. Г. (2007) Театр как искусство. Шпет Г. Г. *Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры*. М.: Российская политическая энциклопедия. С. 19–40.

**МАРИНА ВАЛЕНТИНОВНА МИХАЙЛОВА / Marina Mikhailova**

Доктор философских наук, доцент

Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург) /

Russian Christian Academy for the humanities (St. Petersburg)

marinamai63@gmail.com

## **О СТАТУСЕ СЛОВА И МОЛЧАНИЯ В ПОЭЗИИ МАНДЕЛЬШТАМА: «ВОСЬМИСТИШИЯ»**

### **On the Status of Word and Silence in the Poetry of O. Mandelstam: "Octaves"**

*Keywords:* O. Mandelstam, word, silence, poetry, space, infinity, form, experience.

*Abstract:* Mandelstam's "Octaves" can be understood as an aesthetic tractate possessing the power of poetic evidence and marking the field of possible scientific studies. The main theme of the cycle is genesis of poetic form. Mandelstam reveals the structure of poetic phenomenon in its links with nature and culture, with sphere of pure eidoses and moreover, with the roots of existence, ontological primacy containing in itself the potency of all forms. Poetic word is possible as a result of personal experience of relations with every being — from one side, and contemplation of pure space and time — from another side. Silence is represented as a condition of poetry ans its ultimate purpose.

*Ключевые слова:* О. Мандельштам, слово, молчание, поэзия, пространство, бесконечность, форма, опыт.

«Восьмистишия» Мандельштама (далее — *B*, число обозначает номер стихотворения в порядке, принятом в: Мандельштам 1992) неоднократно становились предметом исследовательского интереса (см., напр., Левин 1975; Гаспаров 2001; Лобков 2010; Панова 2014; Видгоф 2015; Кихней 2017; Кузичева 2017; Чвырь 2017). Настоящая работа посвящена одной из центральных тем *B* — проблеме соотношения слова и молчания в поэзии.

Еще в программном для раннего Мандельштама стихотворении «*Silentium*» (1910) молчание предстает как необходимое условие рождения поэтической формы, балансирующей на границе неизреченного и названного, сокровенного и явленного. «Первоначальная немота» (Мандельштам 1992, 7) поэта — вслушивание в музыку мира, гарантирующее чистоту и точность произносимого слова, его онтологическую достоверность, поскольку призвание поэзии — выразить «первооснову жизни», «всего живого ненарушаемую связь» (Мандельштам 1992, 7), фундаментальное измерение мира, недоступное рациональному познанию.

В *B* Мандельштам делает следующий радикальный шаг: он пытается описать неопикуемый опыт молчания. Что именно видит и слышит поэт, вглядываясь и вслушиваясь в «первооснову жизни»?

Основная формообразующая метафора *B* — дуга. Дуговые формы купола, небосвода, паруса, траектории падающего листа, волны, вьющейся тропы, раковины и рога пронизывают весь цикл. Гераклитовские мотивы позволяют прочесть «дуговую растяжку» (2) как аллюзию к луку и лире — образам «вспять обращенной гармонии» (Гераклит 1910, 19). На крайних точках дуги размещаются противоположности: жизнь и смерть, природа и культура, молчание и слово. Другой смысл дуги — не прямой путь, «дорога, согнутая в рог» (9), искусство метафоры — не зря Мандельштам назвал дантовские ветвящиеся, текущие, живущие метафоры «гераклитовыми» (Мандельштам 1987, 128). Мы обратим внимание на одну из дуговых форм *B* — повторяющийся образ ребенка и люльки, соединяющий начало и конец цикла.

В начале *B* стоят три вариации на тему рождения текста — ткани, сопрягающие происходящее в этот момент с миром (1), поэтом (2) и словом (3). Состояние мира в момент появления стихов описывается как пробуждение ребенка: «И, дугами парусных гонок // Зеленые формы чертя, // Играет пространство спросонок — // Не знавшее люльки дитя» (1). В конце дитя укладывается в люльку и засыпает: «И там, где сцепились бирюльки, // Ребенок молчанье хранит — // Большая вселенная в люлке // У маленькой вечности спит» (10). Засыпает, очевидно, затем, чтоб снова пробудиться. Гераклитов цикл завершен, кольцевая композиция выстроена. Постараемся проследить приключения ребенка-пространства в сюжете *B*.

В первой октаве мы присутствуем при начальной, корневой стадии сотворения мира, когда рождаются еще не вещи, а то, что им предшествует — формы. Появление стиха сопряжено с созерцанием момента, когда свободная игра духа кристаллизуется в начертание форм, создание собственного закона, установление энтелехии — силы, влекущей материю к осуществлению. Дитя не знает люльки, вероятно, потому, что речь идет о самом начале, когда люлька (закон, язык, порядок вещей) еще попросту не существует.

Затем та же «дуговая растяжка» (2), что только что была явлена как логос становления сущего, звучит и в слове поэта, структурируя его невнятные «бормотанья» (2) в устроенную речь. Стихи — не произвол, а выявление формы, предсуществующей в мире.

В третьей октаве дуга появляется как очертание купола, выявляющего форму небосвода, и становится метафорой стихотворения, которое держится «лишь на собственной тяге» (3), повторяя при этом силовые линии игр пространства и творческого усилия поэта.

Обозначив это тройственное тождество, Мандельштам обращает взгляд на бабочку. «Жизняночка и умиранка» (4), вызывающая восторг и трепет, открывает ряд бессловесных живых существ, смотрящих на



поэта и взывающих к нему — «как будто в руку вложена записка // и на нее немедленно ответь» (8). В период написания *В* Мандельштам вел с биологом-ламаркистом Б. С. Кузиным разговоры «о генетике, бергсоновской жизненной силе и аристотелевой энтелехии» (Мандельштам 1999, 268). Всякая тварь стремится обрести собственную полноту и через это занять место в мировом целом. Все стихии, вещи, существа и лица участвуют в труде сложения всего сущего в живой храм, но завершающее усилие в этом деле принадлежит именуемому слову поэта: «Бывают мечети живые, // И я догадался сейчас: // Быть может, мы Айя-София // С бесчисленным множеством глаз» (7).

Взгляд поэта отличается от «голуботвердого глаза» (9) науки тем, что каждое существо и каждая вещь для него — буберовское Ты, с которым он вступает в личные отношения. Он смотрит на жизнь, но и жизнь глядит на него глазами крыльев бабочки, он прикасается к миру, но и мир трогает его «клена зубчатой лапой» (7). При этом поэт постоянно удерживает и другой горизонт — видение «первоосновы жизни», того начала начал, где в детских играх пространства складывался закон единства сущего.

Мандельштам представляет поэзию как речь самой жизни: «И Шуберт на воде, и Моцарт в птичьей гаме, // И Гете, свищущий на вьющейся тропе» (5). Поэт — даже не орган языка, как позже скажет Бродский, а орган мира, те уста, которые и созданы лишь для того, чтобы вымолвить слово мира: «Быть может, прежде губ уже родился шепот» (5). При таком понимании встает вопрос о свободе поэта: если он пишет под диктовку — пусть даже и самого бытия, в чем же его личное достоинство?

В шестой октаве, представляется, задан именно этот вопрос: «Скажи мне, чертежник пустыни, // Арабских песков геометр, // Ужели безудержность линий // Сильнее, чем дующий ветер?». Предположим, что «чертежник пустыни» — это тот, кто играючи чертит формы, то есть пространство. Ветр же, как уже неоднократно отмечалось исследователями, отсылает к пушкинскому «Зачем крутится ветер в овраге» (Пушкин 1960, 413), где ветер, орел и сердце девы — метафоры безусловной свободы поэта. Смысл вопроса тогда состоит примерно вот в чем: что сильнее — предначертанные, уже сложенные в мире формы или ветер поэтического вдохновения? Ответ вселенского чертежника и геометра изящен: он уклоняется от соревнования, оставляя поэта двигаться путем своих забот, состоящих в играх лепета и опыта: «Он опыт из лепета лепит // И лепет из опыта пьет». Будем ли мы понимать опыт как опус, ткань, текст или как жизненный опыт соприкосновения человека с миром, в любом случае речь идет о словесной алхимии, способной превращать неизреченное в сказанное, нестройное

в оформленное. Свобода поэта в том, что он добровольно избирает эти трепетные заботы, даруя речь существу.

Итак, пространство — играющее дитя, не знавшее люльки (границ? нежной заботы?), по ходу развития действия заполняется огромным числом персонажей: в нем действуют стихии, жительствовают существа, творят лица, и все они трудно и страстно, «как бы дорогой, согнутою в рог» (9), стремятся к единой цели — «понять пространства внутренний избыток // И лепестка и купола залог» (9). Залог лепестка и купола — дуга. В начале цикла мы наблюдали ее рождение из избытка радости играющего юного пространства, а затем ее проявление в слове поэта. Поэзия не просто выявляет фундаментальные динамические структуры мира, но и отвечает на желание, сокрытое во всей живой и неживой природе, равно как и в культуре — постичь собственный исток и первооснову.

Наполненное пространство стало вселенной, и тогда, познав самого себя, оно и обретает покой: «Большая вселенная в люлке // У маленькой вечности спит» (10). На этом, впрочем, история не заканчивается. В одиннадцатой октаве поэт делает шаг за пределы пространства.

«Маленькая вечность» (10), устроившая люльку для вселенной, и «бесконечность», живущая в «запущенном саду» (11) — по-видимому, одно и то же Лицо. Исполнив свой труд, венчающий усилия всей лестницы природы и культуры, поэт снова становится учеником. Произнесенное слово, рожденное молчанием, ведет его в иное безмолвие: «И твой, бесконечность, учебник // Читаю один, без людей — // Безлиственный, дикий лечебник, // Задачник огромных корней» (11). Завершилось познание пространства и времени, но открывается познание бесконечности и вечности.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Видгоф Л. М. (2015) «О стихотворении Осипа Манделъштама “Скажи мне, чертежник пустыни...”». Видгоф Л. М. *Статьи о Манделъштаме*. М.: Новый хронограф. С. 8–31.

Гаспаров М. Л. (2001) «“Восьмистишия” Манделъштама». *Смерть и бессмертие поэта: Материалы международной научной конференции, посвященной 60-летию со дня гибели О. Э. Манделъштама*. М.: Издательский центр РГГУ. С. 47–54.

Гераклит Ефесский (1910) *Фрагменты*. М.: Мусагет.

Кихней Л. Г. (2017) «Гераклитов код в поэтике Манделъштама». *Академические тетради*. Вып. 18. М.: Общественная академия эстетики и свободных искусств. С. 42–70.

Кузичева М. В. (2017). «“О бабочка, о мусульманка...” Осипа Манделъштама». *Академические тетради*. Вып. 18. М.: Общественная академия эстетики и свободных искусств. С. 286–297.

Левин Ю. И. (1975) «Лексико-семантический анализ одного стихотворения О. Мандельштама». *Слово в русской советской поэзии*. М.: Наука. С. 225–233.

Лобков А. Е. (2010) «Парадигматика интертекстуальности как взрыв линейности текста (на примере одного восьмистишия Осипа Мандельштама)». *Вестник Челябинского государственного педагогического университета*. Вып. 2. С. 243–250.

Мандельштам Н. Я. (1999) *Воспоминания*. Кн. 1. М.: Согласие.

Мандельштам О. Э. (1987) «Разговор о Данте». Мандельштам О. Э. *Слово и культура*. М.: Советский писатель.

Мандельштам О. Э. (1992) *Собрание произведений: Стихотворения*. М.: Республика.

Панова Л. Г. (2014) «Разговор о ветре: Хлебников в мандельштамовском восьмистишии “Скажи мне, чертежник пустыни...”». *Вопросы литературы*. № 1. С. 113–143.

Пушкин А. С. (1960) «Езерский». Пушкин А. С. *Собрание сочинений*. Т. 3. М.: Государственное издательство художественной литературы.

Чвырь Л. А. (2017) «“О бабочка, о мусульманка...” Осипа Мандельштама: Этнографический комментарий». *Академические тетради*. Вып. 18. М.: Общественная академия эстетики и свободных искусств. С. 298–303.

#### **ЗЛАТИЦА ПЛАШИЕНКОВА / Zlatica Plashienkova**

Доктор философских наук, профессор

Университет Коменского в Братиславе (Словакия) /

Comenius University in Bratislava (Slovensko)

zlatica.plasienkova@uniba.sk/

#### **ТАТЬЯНА ВИКТОРОВНА КОВАЛЕВА / Tatiana V. Kovaleva**

Кандидат философских наук, доцент

Санкт-Петербургский государственный университет /

Sank-Petersburg State University

trandafr@yandex.ru

## **ВЛИЯНИЕ ЛИТЕРАТУРНЫХ НАПРАВЛЕНИЙ МОДЕРНА НА ТВОРЧЕСТВО ПИШУЩИХ ВРАЧЕЙ**

### **The influence of modern literary movements on the “writing doctors” works**

*Keywords:* modern literary movements, “writing doctors”, A. P. Chehov, V. V. Veresaev, M. A. Bulgakov, P. Strauss.

*Abstract:* The cultural phenomenon “writing doctors” appeared in the Russia and Europe culture with the influence of the Modern as the general cultural and global

phenomenon of the end of the XIX and the beginning of the XX century and the Modernism as its literary movements which replaced the Academism. The first aim of this study is to identify syncretism and synchronism of modern literature movements and styles in different works of some Russian and Slovak doctors-writers because in their works it is difficult to clearly define the scopes of the influence of one literary movement from another. The second aim is to identify specific features of modern literary movements of a national culture whereas there are temporary and personalized differences associated with the certain authors.

*Ключевые слова:* литературные направления, «пишущие врачи», А. П. Чехов, В. В. Вересаев, М. А. Булгаков, П. Штраус.

Исторически так сложилось, что на рубеже XX в. классический роман со своими строгими формами стал восприниматься тяжело, как пережиток старого и неприемлемого для выражения новых идей, взглядов на мир и место человека в нем. Социально-культурные изменения в Европе и России требовали от литераторов новых литературных форм, стилей и слововыражений. Эпоха Модерна, в которой модернизм проявляется, как авангардное явление (Махлина 2009, 371), предоставляла автору свободу самовыражения и поиск новых литературных решений в виде разных литературных направлений: символизма, акмеизма, сюрреализма, дадаизма, футуризма, импрессионизма, экспрессионизма и т. д. Начало XX в. можно охарактеризовать как эклектику стилей, жанров и направлений. Андрей Белый, размышляя о новом искусстве, называл его «своеобразным эклектизмом нашей эпохи». (Белый 1994, 26). Все это давало возможность включиться в процесс описания и создания нового видения мира не только профессиональным литераторам, но и представителям других профессий, которые увидели для себя возможность рассказать о себе, своих коллегах, о мире, который видится им через призму своей профессиональной деятельности. Взяв за основу некоторые произведения русских и словацких врачей-писателей — Чехова, Вересаева, Булгакова, Штрауса, мы стремились показать, как разные литературные направления модерна повлияли на их мышление и дальнейшую литературную традицию.

Творчество А. П. Чехова связано с идеями первой волны модернизма. Врачи Чехова в большинстве своем представители старого мира, они также ищут себя, но зачастую не могут найти правильный выход. Этот мир не изолирован от общества, он лишь часть его. С одной стороны, он противопоставлен обществу, став смыслом и целью существования людей, объединенных одной профессией, а, с другой стороны, он не способен полностью оградить этих людей от общих социально-культурных процессов и проблем.

Ярким примером эклектизма стилей стало произведение В. В. Вересаева «Записки врача». Автор объективен в изображении изнанки медицины, где все лозунги о спасении человека тускнеют под реалистичным изображением целей и задач врачей-исследователей, ничего общего не имеющих с гуманизмом и идеями Гиппократа. В мемуарах сталкивается не мировое зло с добром, скорее это зло порожденное поступками самих врачей, которые нацелены на научный результат любыми способами и с любыми жертвами. Используя стилистику и жанры модернизма, как возможность выразить свои философские взгляды и мысли, Вересаев пытается достучаться до читателя. А читатель сам оценивает поступки героев его произведения и сам решает, осуждать их или нет. Отражение действительности становится основной целью врачей-писателей периода Модерна. По мнению философа В. Ф. Асмуса, «ни одно течение русской литературы первых двух десятилетий не могло... остаться нетронутым крупнейшими общественными событиями и явлениями этой эпохи». (Асмус 2011, 41).

Многие передовые писатели того времени видели в этих изменениях кризис и декаданс культуры. На фоне всех общественных явлений, потрясений и критики культуры сохраняется синкретизм и синхронизм литературных стилей разных направлений Модерна. Среди них символизм стал реальной возможностью на тот момент воплощения мировидения поэтов и прозаиков России. Он оказал огромное влияние на творчество врача-писателя М. Булгакова. Его повести рассказы о врачах наполнены символами, которые определяют не только личность героя, но и окружающую его действительность. Повесть «Собачье сердце» имеет мистический, гофмановский сюжет о существе подобном Крошке Цахес. Мистический сюжет и символическая картина действительности заставляют читателя полностью проникнуться описанной автором картиной мира постреволюционной России. Символично и то, что булгаковские врачи становятся убийцами во имя будущего этой страны и народа. Символ врачевания — надежда и жизнь, здесь же врач — убийца во имя надежды. Профессор исправляет врачебную ошибку радикальным путем, как хирург, который всегда находится на передовой сражения добра и зла.

В культуре Словакии в межвоенный период XX в. появляется специфический национальный феномен под названием «Католический модерн», сформировавшейся под влиянием французского сюрреализма, чешского поэтизма и символизма, особенно поэта Рильке. В него входили поэты священники Р. Дилонг (R. Dilong), Я. Силан (Ján Silan), М. Спринц (M. Šprinc), С. Вейгл (S. Veigl), и др. Творчество врача-писателя П. Штрауса (1912–1994) в какой-то степени связано с этим литературным направлением. Как отмечает литературовед М. Баторо-

ва (Bátorová 2006, 2014), это направление повлияло на появление в его творчестве духовной направленности и трансцендентного осмысления понятий жизни и смерти. Однако надо отметить, что его творчество нельзя полностью отнести к Католическому модерну, поскольку в его произведениях тесно переплелись разные европейские литературные направления Модерна, в которых Штраус главным образом ищет только духовные тенденции. Его духовный концепт, погруженный в реальный мир, дополняет его дискурсивное и концептуальное мышление. Штраус в своем многогранном творчестве (Strauss 2010–2012) (в отличие от русских врачей-писателей) использует несколько жанров: эссе, мемуары, афоризмы, поэзию, медитацию и т. д. В них всегда есть общее — «герой», сам автор, врач, хирург, мыслитель, философ и поэт. А также его точное отражение сущности мира, человека, концепция жизни и смерти, смерти и бессмертия, времени и вечности, экзистенциальная тревога и одиночество, одновременно стремление бескорыстной помощи людям и надежда на человечество, гуманизм и духовность.

Исследование творчества врачей-писателей конца XIX — начала XX вв. позволило сделать вывод, что Модерн и его различные литературные направления сформировали необходимые предпосылки к появлению этого уникального культурно-литературного феномена, а затем в течение нескольких десятилетий вносили специфические особенности в творчество пишущих врачей, позволив им создать уникальные национальные произведения. С уверенностью можно сказать, что национальные особенности, социальный строй и условия, в которых они жили и творили, сыграли положительную и отрицательную роль в формировании их философского мышления.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Асмус В. Ф. (2011) *Философия и эстетика русского символизма*. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ».
- Белый А. (1994) *Символизм как миропонимание*. М.: Республика.
- Махлина С. Т. (2009) *Словарь по семиотике культуры*. СПб: Искусство-СПб.
- Bátorová, M. (2006) *Paradoxy Pavla Straussa*. Bratislava: Petrus.
- Bátorová, M. (2014) «Špecifická diela Pavla Straussa vo vzťahu k slovenskej duchovnej tvorbe». *Pavol Strauss a katolícka moderna* (ed. Ján Gálik). Nitra: UKF v Nitre. С. 23–32.
- Strauss, P. (2010–2012) *Zobrané literárne a mysliteľské diela. 1.-10. zv.* Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška. [доступно в Интернете]: <http://www.pavolstrauss.sk/category/zobrane-diela/>

**АННА ВИКТОРОВНА ПРОТОПОПОВА / Anna Protopopova**

Институт мировой литературы им. А. М. Горького

Российской академии наук (Москва) /

M. Gorky Institute of World Literature of Russian Academy of Sciences (Moscow)

avprotopopova@yandex.ru

## **МЕРЕЖКОВСКИЙ, РОЗАНОВ И ВЕЙНИНГЕР: К ВОПРОСУ КОНСТРУИРОВАНИЯ ФЕМИНИННОСТИ И МАСКУЛИННОСТИ<sup>1</sup>**

### **Merezhkovsky, Rozanov and Weininger: Constructing feminine and masculine**

*Keywords:* Dmitry Merezhkovsky, Vassily Rozanov, Otto Weininger, feminine, masculine, androgyn, gender, feminine in Russian people.

*Abstract:* Otto Weininger and his ideas on gender expressed in his books “Gender and character” and “On the last things” play a significant role in Dmitry Merezhkovsky’s trilogy “Mystery of Three”. At one hand Merezhkovsky rejects his view on woman as a being without metaphysical being. On the other hand he supports the androgyn nature of the human being (he famously discusses it in his other work, an article on Leonardo da Vinci). Vassily Rozanov expresses the same ideas but at the same time Weininger is opposed to Rozanov in his views on women and physical nature of love. Rozanov and Weininger are two poles apart, while Merezhkovsky’s views lay somewhere in between. Another interesting juxtaposition of Weininger and Merezhkovsky’s ideas can be found in Merezhkovsky’s article «Russia will exist (intelligentsia and people)».

*Ключевые слова:* Дмитрий Мережковский, Василий Розанов, Отто Вейнингер, фемининность, маскулинность, андрогин, пол, женственность русского народа.

Воззрения австрийского философа Отто Вейнингера играют немалую роль в трилогии Д. С. Мережковского «Тайна трёх»: в своих рассуждениях о поле философ нередко обращается как к его книге «Пол и характер», так и к другой, «О последних вещах». При этом отношение к Вейнингеру двояко. С одной стороны, то, что он «унижает» женщину, лишает её «метафизического бытия», Мережковский не принимает, полагая это воззрениями века «обезумевшего разума». С другой стороны, положение о том, что каждый человек есть существо отчасти двуполое, андрогинное, он разделяет, но, как это ему свойственно, использует в своих целях (не только в трилогии, но в знаменитой статье о Леонардо да Винчи). Вейнингер также утверждает, что всякая любовь, кроме платонической, есть действие, низводящее до животного уровня, но для Мережковского такие воззрения — забвение догмата о том, что «двое

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено в ИМЛИ РАН за счёт гранта Российского научного фонда (проект № 19-78-10100).

одна плоть». И в этом отношении он приближается к Розанову, который противопоставлен им Вейнингеру с его воззрениями на соитие как на выражение единства человеческой природы. «Ненавистник женщин» и «женолюбец» являют собой у Мережковского две крайние позиции, сам же он занимает некое срединное положение.

Другой интересный аспект восприятия Вейнингера представляют собой его воззрения на Израиль как на воплощение женского начала, коммунизм как «абсолютное Ж», а милитаризм как «абсолютное М». Сам Мережковский видит в русском народе воплощение женственности и в соответствующем ключе в своей статье «Россия будет (интеллигенция и народ)» разбирает причины событий, связанных с русской историей, начиная от призвания варягов на Русь.

**СЕРГЕЙ ВЛАДИМИРОВИЧ РЯПОЛОВ / Sergei Riapolov**

Независимый исследователь  
poincareconjecture@yandex.ru

## **ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ СКОРЬБЬ А. П. ПЛАТОНОВА И РУССКАЯ ПРАВСТВЕННАЯ СОТЕРИОЛОГИЯ**

### **A. P. Platonov's ontologic grief and Russian moral soteriology**

*Keywords:* moral soteriology, being, person, death, A. P. Platonov

*Abstract:* The most essential lines of the Russian philosophical culture received the expression in literary and philosophical creativity of A. P. Platonov. It expressed its true uniqueness and an originality. The main subjects — ontologic grief, designation of problematical character of life of the person, his ontologic orphanhood, moral rejection of death as highest evil, moral and ontologic perception of time, a hope on rescue of all life. All these subjects allow to consider it as original thinker in the context of the soteriology line of the Russian philosophy.

*Ключевые слова:* нравственная сотериология, бытие, человек, смерть, А. П. Платонов.

Обозначим, по крайней мере, некоторые важные особенности творчества А. П. Платонова, позволяющие рассматривать его как оригинального мыслителя в контексте русской нравственной философии: онтологическая скорбь, тоска бытия, любовь к человеку, вопрос о смерти как о наивысшем нравственном зле, переживание онтологического сиротства человека, раскрытие особенного духовного смысла странничества, самобытный философский язык.

Любовь к человеку, нравственное переживание уязвленности человека смертью раскрывается у А. П. Платонова в его неприятии безус-



ловной всесильности смерти. «Фильченко представлял себе Родину, как поле, где растут люди, похожие на разноцветные цветы, и нет среди них ни одного, в точности похожего на другой, поэтому он не мог ни понять смерти, ни примириться с ней. Смерть всегда уничтожает то, что лишь однажды существует, чего не было никогда и не повторится во веки веков. И скорбь о погибшем человеке не может быть утешена. Ради того он и стоял здесь, — ради того, чтобы остановить смерть, чтобы люди не узнали неутешимого горя. Но он не знал еще, он не испытал, как нужно встретить и пережить смерть самому, как нужно умереть, чтобы сама смерть обессилела, встретив его» («Одухотворенные люди»). Потому столь сильно чувство онтологической тоски у А. П. Платонова. Но вместе с тем это и упование на избавление от смерти, на преображение и спасение всего бытия. «...Ему было трудно питаться печальным животным; оно тоже казалось ему членом человечества» («Джан»). В уязвленности человека смертью открываются симптомы отравленности всего бытия. Онтологической скорби А. П. Платонова созвучны слова другого воронежца, о. Феофана (Авсенева): «Та печаль об утрате какого-то блаженства проходит по всему царству бытия... Уныло воют ветры, рокочут воды морей; растения, всюю жизнью своею, выражают жажду жизни и света и в этой жажде истощаются, умирают; животные оглашают воздух то жалобными песнями, то криками ярости; народы передают друг другу повесть о золотом веке, о каком-то преступлении, о вторжении зла, и наконец Свящ. Бытописание ясно говорит, что человек был блажен и бессмертен, но потерял и то и другое преступлением заповеди Божией» (Авсенев 2008, 295). Потому все бытие чаёт избавления от болезни. Выражаясь словами В. С. Соловьева, «весь наш мир нераздельно... требует спасения» (Соловьев 1988, 67).

Нравственное переживание отравленности бытия, выражающееся в онтологической скорби, но вместе с тем изумление бытием человека и чаяние его спасения являются наиболее существенными чертами творчества А. П. Платонова, позволяющими рассматривать его не только как ярчайшего русского мыслителя, у которого нашли оригинальное выражение все наиболее важные вопросы, поставленные русской философской мыслью, но и как того автора, с философским осмыслением которого может быть связано будущее оригинальной русской философии.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Авсенев П. С. (2008) *Из записок по психологии*. СПб.: Тропа Троянова.  
Варава В. В. (2005) *Этика неприятия смерти*. Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та.  
Платонов А. П. (1988) *Котлован: Избранная проза*. М.: Кн. палата.  
Соловьев В. С. (1988) «Оправдание добра. Нравственная философия». Соловьев В. С. *Сочинения в 2 т.* Т. I. М.: Мысль. С. 47–548.

**МАРИНА ЮРЬЕВНА САВЕЛЬЕВА / Marina Savelyeva**

Доктор философских наук, профессор  
Национальная академия наук Украины (Киев, Украина) /  
National Academy of Sciences of Ukraine (Kiev, Ukraine)  
mars6464@gmail.com

## **МАРГИНАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР УТОПИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ МИХАИЛА БУЛГАКОВА**

### **Marginal nature of utopian thinking Mikhail Bulgakov**

*Keywords:* power, man, writer, utopia, purpose, state.

*Abstract:* The article deals with the problem of M. A. Bulgakov's attitude to the Soviet state. Based on the study of works of art ("Fatal Eggs" and "Heart of a Dog"), letters and memoirs of contemporaries, it was concluded that the civic position of the writer is marginal. The reasons for the apolitical nature of Bulgakov are analyzed: an understanding of the difference in social functions of politics and literature; the desire to maintain political neutrality regardless of the state system; use of individual life experience when creating novels and stories.

*Ключевые слова:* власть, человек, писатель, утопия, цель, государство.

Немногие советские писатели, стремились дистанцироваться от властной сферы, понимая её деструктивную роль в отношении духовной культуры. Таковым был М. А. Булгаков, которого за это часто попрекали «бытописанием». Однако суть его творческой позиции выражалась в том, чтобы не переводить художественную цель в иную плоскость, не превращать художественное слово в агитку, непосредственно аллегоризируя действительность. Суть и назначение художественного замысла — в умении отразить аспект вечности действительности через соотношение прошлого, сущего и должного в совокупном историческом опыте.

Этим обусловлено понимание М. Булгаковым социальных функций утопии не как способов критики общественных порядков. Суть критики состоит в отрицании каких-либо характеристик настоящего в сравнении с реальным прошлым, но никак не с возможным будущим или гипотетическим «другим». Тем не менее, в Булгакове часто видят целенаправленного критика и оппозиционера общественного строя: «Увлечательные естественнонаучные утопии “Роковые яйца” и “Собачье сердце” являются одновременно философскими метафорами реальных общественно-исторических процессов и событий и сверх того — ещё

глубже спрятанными напоминаниями об этих событиях, которые и просвечивают в скрытых аллюзиях» (Никольский 2009, 30). Если бы это действительно было так, с изменениями окружающей действительности утопические произведения теряли бы актуальность и смысл в целом, — они ведь писались бы на злобу дня. Однако, главное в них — всё же самоценность, не имеющая внешних причин. Булгаков, действительно, старался не критиковать современный ему политический строй, потому что понимал всю тщетность борьбы против истории, о чём и писал в письме Советскому правительству: «Советская пресса, заступаясь за Главрепертком, написала, что “Багровый остров” — пасквиль на революцию. Это несерьёзный лепет. ...Пасквиль на революцию, вследствие чрезвычайной грандиозности её, написать НЕВОЗМОЖНО. Памфлет не есть пасквиль, а Главрепертком не есть революция» (Булгаков 1930, 256).

Писатель видел необходимость критики недостатков *отдельных сторон* общественной жизни, которые могут быть свойственны любому социальному строю: «Когда германская печать пишет, что “Багровый остров” это первый в СССР призыв к свободе печати, она пишет правду. <...> Борьба с цензурой, какая бы она ни была, и при какой бы власти она ни существовала — мой писательский долг» (Булгаков 1930, 256). Оттого стоит прислушаться к мнению одного из близких писателю людей: «Он не был фрондёром! Положение автора, который хлопочет о популярности, снабжая свои произведения якобы смелыми, злободневными намёками, было ему несносно. Он называл это „подкусыванием Советской власти под одеялом“. Такому фрондёрству он был до брезгливости чужд...» (Ермолинский 2002, 35). Булгаков не строй приговаривал, а *себя в этом строе* как писателя: «Мой литературный портрет закончен, и он же есть политический портрет» (Булгаков 1930, 257). И это означает, что ничего кроме литературы в его произведениях быть не может. Подтверждением тому является характерное слово «закончен»: *любое непосредственно выраженное политическое кредо писателя убивает его литературное кредо*. В том же письме он утверждал свою писательскую цель: «...Стать бесстрастно над красными и белыми» (Булгаков 1930, 257).

Миссия писателя неизмеримо шире и глубже художественной критики политического строя. Булгаков пристально следил за ходом политических процессов в стране, но если бы соблазнился создавать политические ребусы под художественной личиной, вряд ли бы составил славу советской литературы. И, тем не менее, некоторые исследователи настаивают на зашифрованности в его произведениях фамилий и персон Ленина, Сталина, Дзержинского, Троцкого (Никольский 2009, 42–43).

Доказательством отстранённости писателя от политики является и то, что *неосознанные* мотивы создания им художественных произведений

в действительности были *основными* и не имели отношения к политической обстановке, коренясь исключительно в глубинах интимно-личных переживаний семейных и дружеских отношений. Именно эти переплетения фантазии с реальными фактами личной биографии порождали неоднозначные по своей сути идеи, реализуемые весьма неоднозначными героями. В основу создания характеров персонажей писатель клал не общественную, а личную значимость. В этом смысле, как писатель М. Булгаков был «эгоцентристом», прислушиваясь при выборе героя лишь к самому себе, а не выполняя «общественный заказ».

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Булгаков М. А. (1930) «Правительству СССР. 28 марта 1930 г. Москва».  
Булгаков М. А. *Собрание сочинений в 10 томах*. Т. 10. М.: Голос.  
Ермолинский С. А. (2002) *О времени, о Булгакове и о себе*. М.: Аграф.  
Никольский С. В. (2009) *Над страницами антиутопий К. Чапека и М. Булгакова (поэтика скрытых мотивов)*. М.: Ин-т славяноведения РАН.

#### **ВАДИМ ЕВГЕНЬЕВИЧ СЕМЕНКОВ / Vadim Semenkov**

Кандидат философских наук, доцент  
Санкт-Петербургский государственный институт психологии  
и социальной работы /  
St. Petersburg state institute of psychology and social work  
Semenkov1959@rambler.ru

## **ДИХОТОМИЯ ПРОМЫШЛЕННОСТИ И КУЛЬТУРЫ В ИСТОРИИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА**

### **Dichotomy of the industry and culture in the history of St. Petersburg**

*Keywords:* St. Petersburg, industry, culture, city, workers, ideology, town planning.

*Abstract:* The dichotomy of the industry and culture in the history of St. Petersburg arises at a boundary of the 19–20-th centuries. By 1917 the antagonism of two parties of the St. Petersburg reality developed into the social conflict. This conflict in Soviet period was tried to be solved artificially — by means of transfer of the downtown. However the solution lies in other plane of judgment of the arising cultural contradictions.

*Ключевые слова:* Санкт-Петербург, промышленность, культура, город, рабочие, идеология, градостроительство.

История осмысления Санкт-Петербурга демонстрирует склонность к использованию дихотомий. В XIX веке Пушкин писал о двойствен-

ности Петербурга как «города пышного» и «города бедного». В XX веке город стали осмыслять в иной дихотомии: город высокой культуры и центр крупной промышленности. И эта внешне банальная и незатейливая дихотомия (ресурса культуры и промышленного ресурса) проявляется не только в академичных разговорах, но и в политическом дискурсе. Стоит вспомнить выборы городских властей в 1996 году, вольно или невольно подававшиеся как выборы за ставку на ресурс развития — культура (Анатолий Собчак) или промышленность (Владимир Яковлев). Конечно, это не значит, что эти оппоненты действительно так видели город. Важно иное — в этих лозунгах проявился скрытый антагонизм культурного и промышленного ресурсов в городском организме.

Этот антагонизм «промышленности и культуры» находит свое выражение в работах по осмыслению прошлого и настоящего нашего города. Политическая конъюнктура 1960–1980-х повлекла за собой появление огромного количества книг, брошюр и статей, посвященных Ленинграду как городу промышленному, и, в частности, его пролетариату, рабочим, рабочему классу. В Музее истории Ленинграда в середине 1980-х годов самой важной городские власти считали выставку «Интенсификация-90», размещавшуюся в здании Смольного собора.

И в целом история города в советский период подавалась, прежде всего, как история крупного индустриального центра. Это идеология промышленного базиса отражалась и в искусстве того периода. Александр Розенбаум в одной из своих песен того периода («Налетела грусть») обращается к городу:

*День гудком зовет  
Кировский завод,  
Он дворцам своим корень.*

Риторический вопрос: поэт — прав и действительно питерские заводы — корни петербургским дворцам?

Когда возникает эта дихотомия? Источники свидетельствуют, что эта дихотомия возникает на рубеже XIX–XX вв. К 1917 году антагонизм двух сторон петербургской действительности выливается в социальный конфликт, который можно было предотвратить своевременной модернизацией условий жизни в «пролетарском поясе». К началу XX века численность петербуржцев стала расти исключительно за счет увеличения рабочих на фабриках и заводах города. Никакая другая социальная категория жителей Петербурга не была столь велика по размеру и так компактно расселена.

Если судить по количественным показателям, то пролетариат в начале XX века представлял собой силу, способную поглотить Петербург. Состав питерских рабочих, по данным 1902 г., на 80 % формировался из крестьян. Архаизм инфраструктуры рабочих окраин поддерживал взрывоопасные настроения их жителей, для которых Петербург не символизировал ничего, кроме бытовых сложностей.

В 1931 доля рабочих в числе ленинградцев достигла почти 57% от общей численности населения. Чем объяснить такой рост рабочих в городе в те годы как не ставкой на развитие промышленного ресурса как базового ресурса развития? В рамках нашего разговора важно указать, что темпы жилищного строительства не соответствовали форсированному росту численности рабочих в городе. В середине 1930-х гг. более трети из них вынуждены были жить в новых «трущобах социализма» — в фабрично-заводских общежитиях.

В общежитиях ширилась социальная база для развития так называемой «барачной субкультуры». На ее благодатной почве у элитарной части ленинградских рабочих до невероятных размеров разрослось чувство пролетарского превосходства.

В городе был скрытый антагонизм образованных людей и людей из рабочей среды. Этот антагонизм выражался и в отношении к городу: переименования улиц, уничтожение прежней символики, снос памятников, снос церквей, высылка интеллигенции. И, наконец, как апогей враждебного отношения к «старому» Петербургу — идея переноса центра города.

Речь шла о вытеснении исторической структуры города за пределы центрообразующих территорий. Городские (партийные) власти приняли решение строить на землях *«удобных для заселения территорий на юге, юго-востоке и юго-западе»*. Ленинградский партийный босс Жданов так сформулировал это требование: *«Петр построил Петербург на довольно мокром месте.... Теперь можно начать исправлять эту ошибку»*. Общегородской центр передвигался далеко на юг. Его предполагалось создать на пересечении 15-километрового Международного (Московского) проспекта и вновь проектируемой Центральной дуговой магистрали. Осуществление нового генерального плана должно было превратить Ленинград в «образцовый социалистический город».

Эта была градостроительная утопия. Утопия выражалась в самой идее переноса центра города. Если у города его центр сложился, то его перенести невозможно, из него можно только уйти, что на деле и произошло. После войны от идеи переноса центра города отказались, тем самым молча признали ошибочность принятого решения. Непризнанным и непонятым осталось иное: в Санкт-Петербурге дворцы — корни фабрик и заводов. Поэт был не прав.

**АНДРЕЙ ЛЬВОВИЧ ЮРГАНОВ / Andrey Yurganov**

Доктор исторических наук, профессор

Российский государственный гуманитарный университет (Москва) /

Russian State University for the Humanities (Moscow)

iurganov@yandex.ru

**РАЗМЫШЛЕНИЯ О ФИЛОСОФСКИХ ОСНОВАНИЯХ  
ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В РАННЕМ МОДЕРНИЗМЕ  
(ИЗ ПЕРЕПИСКИ ВАЛЕРИЯ БРЮСОВА  
С МИХАИЛОМ САМЫГИНЫМ)**

**On the philosophical foundations of fiction in early modernism  
(from Valery Brusov's correspondence with Mikhail Samygin)**

*Keywords:* Valery Bryusov, Mark Krinitsky, Modernism, Leibnitz monology, phenomenology, Silver Age.

*Abstract:* In 1895, correspondence between two major figures in Russian modernism, poet Valery Bryusov and Mikhail Samygin (writer Mark Krinitsky) began. Both of them were inclined to philosophy, and both were interested in discussing the philosophical aspects of artistic creativity. This correspondence from the end of the 19th century was the earliest discussion of the philosophical problems of modernist fiction. It expressed the main direction of the search — the rationale for creativity is not as a comprehension of new knowledge, but as an in-depth study of the outer world of personality, creating a world in and around itself. Valery Bryusov remained a microcosmist for a long time, and Mikhail Samygin after this dispute was carried away by the revision of his and others' stereotypes concerning the theory of literature. Everyone walked his own way, but together they postulated essentially the same thing — the phenomenological significance of the individual as the constitutive basis of existence.

*Ключевые слова:* Валерий Брюсов, Марк Криницкий, модернизм, монадология Лейбница, феноменология, Серебряный век.

При издании писем Валерия Брюсова в 98 томе «Литературного наследства» не были полностью опубликованы письма его корреспондентов: во всяком случае, самую насыщенную философскими вопросами переписку поэта нельзя понять без ответных писем Михаила Владимировича Самыгина (1874–1952). Письма Самыгина к Брюсову (в основном неопубликованные) дают возможность увидеть глубокий след их взаимного притяжения и отталкивания.

Преткновение между ними — различное понимание границ собственного «Я». Для Самыгина Тайна, запредельная земной жизни, есть условие существования «Я». Не из человеческого, а из божественного источника, исходят объяснения мира слов и понятий — потому-то и возможно мистическое (не рациональное) богопознание...

В. Я. Брюсов же, напротив, страшился потерять границы собственного «Я» в надличной природе, он также боялся раствориться в самосознании других «Я». Поэта устраивала радикальная постановка вопроса о достоверности любого сознания, он соглашался с тем, что нет различия в любых фактах сознания, поскольку они суть самосознание. Его не устраивало только одно — если все акты сознания достоверны и относятся к самосознанию, то как быть с личностью, с ее уникальностью; не растворяется ли она в самосознании так, что кроме самосознания нет ничего больше? Ибо если все достоверно, то нет контуров, обрамляющих «личную монаду».

Философский спор с Брюсовым постепенно приводит Самыгина к одному важному повороту в его мировоззрении — по крайней мере, с осени 1898 г. он начинает соединять общий философский взгляд на проблему «Я» с теоретическими проблемами художественной литературы. Метод литературы превращается в объект его философского анализа.

Во многом этот поворот спровоцировал Брюсов — и во многом Самыгин ему был обязан своей теоретической устремленностью к выявлению *первооснов художественности* как философской проблемы.

У Самыгина не вызывает сомнения тезис Брюсова, согласно которому искусство «есть умение передать образ своего (духовного) мира другому человеку». У него вызывает возражение противоречивость самой постановки вопроса об искусстве как о способе передачи нового образа (или нового «построения») другому лицу при одновременном утверждении, что души людей различны, поскольку каждая душа (монада) стремится в своей области стать богом. Самыгин — пантеист, и для него Природа («универсальная душа») есть объединяющее начало, в котором все души, сотворенные и соприродные, не чужды друг другу, но созвучны, — и тогда только возможна теория искусства: именно как обоснование созвучия настроений. Самыгин обвинял Брюсова в том, что тот умалил поэзию как субстанцию, обосновывая свою индивидуальность как абсолютно независимую монаду.

Ответ поэта не сохранился.

Мы можем говорить лишь об исходных мотивах, которые были существенны для Брюсова.

Основываясь на идеях Лейбница, он утверждал, что монады — завершенные смысловые сферы. Но Брюсов ничего не говорил о другой мысли Лейбница, и главной — между собой монады взаимодействуют только через посредство Бога. Беря из учения о монадах все, что касается независимости тварных субстанций духа, Брюсов старательно обходил вопрос о первой монаде...

Вряд ли случайно Брюсов заинтересовался учением Лейбница о монадах, дававшем ему возможность обосновать Кредо — любовь к себе. Раз он, как монада, представляет собой Вселенную, то в ней нет, и не может быть, одной стороны без другой, добра без зла, правого без ле-



вого: Космос, по определению, содержит в себе разные, в том числе, и противоположные начала. Вот почему можно поклоняться дню и ночи, Митре и Адонису, Христу и дьяволу...

В переписке с Самыгиным он с самого ее начала отстаивал идею множественности истин — но не во временном смысле, а в субстанциональном. Если существовало бы только Единство, то, полагал он, «я» было бы богом «и не было бы вопроса».

Свои рассуждения о множественности истин Брюсов несколько позже предал гласности в альманахе «Северные цветы» на 1901 г. Он признал, что опирается на несколько аксиом. Первая — «свобода воли» в мышлении. Вторая — «возможность постичь сущность вещей мыслью», третья — «есть нечто, подлежащее мысли, что есть мир». Что же касается Единства или Единого, то Брюсов здесь окончательно определился в своих исканиях: «Единое начало есть небытие, единство истин есть бессмыслие». Еще более определенно — о философах, на труды которых он опирался, но не принимал их конечных положений: «Разве нам не дороги равно Спиноза и Лейбниц, Спенсер и Шопенгауэр, хотя конечных положений их философии мы не разделяем?»

**НАТАЛЬЯ ВИКТОРОВНА ЯКУШКИНА / Natalia Yakushkina**

Кандидат философских наук, доцент

Московский политехнический университет / Moscow Polytechnic University

nvyakushkina@mail.ru

## **РУССКИЙ ТЕАТР ЭПОХИ МОДЕРНА В РЕФЛЕКСИИ ТЕАТРАЛЬНОЙ КРИТИКИ**

### **Russian theatre of the era of the modernist style in the reflection of theatrical criticism**

*Keywords:* modern, theatre, art, drama, scenography.

*Abstract:* The author analyzes a reflection of theatrical criticism on theatrical innovation of the period of the Modern, leaning on materials of the weekly “The Theatre and the Art” which was issued from 1897 to 1918. The appeal to a reflection of contemporaries of art processes of the end of XIX-of the 20th centuries and the beginning of the 20th century helps to present art life of the period of the Modern more fully, volume and multidimensional.

*Ключевые слова:* Модерн, искусство, театр, драма, сценография.

Эпоха Модерна, переосмыслив основы художественных языков и структуру художественного текста, перевернув представления о задачах искусства и принципах взаимодействия художника и воспринима-

ющей его произведения публики, стала началом существования нового театрального искусства.

Изменения языка театрального искусства, новое понимание основных принципов постановки спектакля, формирование новой системы взаимодействия всех участников театрального процесса далеко не сразу оказались поняты и приняты театральными деятелями, критикой и публикой.

Сложный и противоречивый процесс осмысления происходящего художественного переворота достаточно полно отражен в театральных изданиях рубежа XIX–XX веков и начала XX века. Обращение к этим материалам способно в значительной степени помочь реконструировать художественную жизнь этой эпохи и выстроить картину формирования новых эстетических и творческих ориентиров. Богатейшие материалы, отражающие практически полную палитру мнений и представлений о современных художественных процессах, представлены в еженедельном журнале «Театр и искусство», издававшемся с 1897 по 1918 год и представлявшем театральное искусство в контексте всего разнообразия художественных процессов. Внимательное изучение и анализ материалов еженедельника дает объемную картину художественной жизни эпохи Модерна и рефлексию современников этих процессов.

Появление фигуры режиссера, прежде театру неведомой, погрузило театральную общественность и театральную критику в сумбур ожесточенных споров, обид, взаимных обвинений, которые высказывались сторонниками театральных новаторов и поборниками традиционного понимания театрального искусства — как искусства актерского. Критики отмечали, что актеры, выполняя задачи режиссера, не могут раскрыться как индивидуальность и фактически перестают быть творцами своего искусства. «Результатом всех этих по карандашу и карандашом отмеченных линий является всегда общая вялость. Актеры не дают никогда всего, что могут дать» (Кугель 1904, 705). Защитники «актерского искусства» в попытках соответствовать современным художественным реалиям пробуют сформулировать художественные задачи, стоящие перед актером при исполнении роли. Некоторые из этих рекомендаций ясно демонстрируют архичуждость традиционных на тот момент художественных принципов и неприемлемость такого подхода для новаторов сцены. Советы о соблюдении «стройного сочетания» и «пропорционального отношения между собой голоса, телодвижений, мимики, словом, всех частей техники драматического искусства» (Александров 1901, 428), хотя и отражали стремление учесть доступные для актеров средства изобразительности, но в глазах активной части театральной общественности уже выглядели анахронизмом. Значительная часть материалов театрального еженедельника демонстрирует движение театральной мысли того времени в направлении осознания необходимости назревших перемен.

Происходивший в эпоху Модерна художественный переворот коснулся пересмотра взаимоотношений театрального искусства с другими видами искусства — литературой, изобразительным искусством, музыкой. Появление в литературе той поры так называемой «новой драмы» заставило театральное искусство включиться в непростой процесс поиска иных принципов смыслопостроения, соответствующих новой драматургии. Театральная критика постепенно училась видеть специфику пьес драматургов-новаторов, отмечая, что прежняя драма «имела в виду “выявление” созревшего события», новая — «стремится представить невыявленную, но хранимую про себя, готовую драму настроения» (Кугель 1904, 508). Явление «настроения» как важнейшей составляющей искусства театральных новаторов привлекает внимание критики и теоретиков театра той поры и подвергается анализу. «Современное искусство полюбило земного человека, как он есть, ибо чувствует в нем бесконечные источники бесконечной красоты. Оно не романтизм, ибо любит земного человека прежде мечты о нем; оно не реализм, ибо изображает — как в нем, так и во всем, что его окружает — сквозь флер чувств и предметов их реальные возможности, но невыраженные в реальной жизни. Оно не направление, ибо не избрало себе угла зрения на жизнь, а получило его непосредственно из самой жизни. Оно именно настроение» (Ярцев 1902). Внимательные критики отмечали, что появление нового явления существенно расширяет смысловые возможности театральной постановки: «Целая драма не говорит иногда зрителю столько, сколько скажет один миг соответствующего настроения» (Долгов 1902, 487).

Эпоха Модерна в значительной степени переосмыслила способы и возможности включенности изобразительных средств в структуру нового театрального языка, наметив, таким образом, принципиальный для модерна принцип синтеза художественных языков в процессе создания новой художественной реальности как части целостной художественной среды обитания человека. Театральный костюм, декорации, театральная афиша, театральная программа, мизансценическое решение спектакля как реализация единого художественного замысла и создание целостного художественного пространства — это и многое другое стало важнейшей частью новой художественной реальности. Множество статей, рецензий, теоретических заметок, обзоров были посвящены этому столь значимому для новой эпохи соединению искусств. Представляется существенным обратиться к анализу материалов, связанных с осмыслением этого принципиального аспекта художественной жизни эпохи Модерна.

Немаловажным фактором театральных новаций того времени стало изменение взаимоотношений искусства и публики, пересмотр традиционных форматов общения творцов театральной постановки и зрителя

в контексте порождения театрального спектакля в присутствии публики, с ее непосредственным участием в пространстве зрительного зала. Активность зрительного зала, единичность театрального спектакля, совместное творчество театра и зрителя стали открытиями эпохи Модерна. Понимание спектакля как того, что нельзя «знать заранее», а можно узнать лишь «в особом пространстве возникновения» (Мамардашвили 1989), постепенно приходит в художественное сознание эпохи и отражается в разнообразных размышлениях о новом театре и новом зрителе. Критики обращают внимание, что начинает формироваться театральная публика, ориентированная на совместное творчество с авторами и исполнителями театрального спектакля. Такой зритель «тогда удовлетворен и испытывает наслаждение, когда в состоянии установить свое отношение к происходящему на сцене, и сам как бы участвует в том большом и, так сказать, двустороннем процессе, который называется театральным представлением» (Кугель 1903, 528).

Сложность и многомерность художественной культуры эпохи Модерна, частью которой стало театральное искусство, значительно лучше видны при обращении к изучению рефлексии современников этих событий. Богатейший материал театральных журналов той эпохи способен помочь в реконструкции художественных процессов рубежа XIX–XX веков и начала XX века, внимательное изучение этих материалов станет еще одной ступенькой в осмыслении тех великих художественных потрясений, которые принес с собой Модерн.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Александров Д. (1901) «Мысли о сценическом искусстве: Задачи актера при изучении ролей и способы воплощения их». *Театр и искусство*. № 23.
- Долгов Н. (1902) «Несколько слов о «настроении»». *Театр и искусство*. № 26.
- Кугель А. (1903) «Заграничные впечатления». *Театр и искусство*. № 28.
- Кугель А. (1904) «Театральные заметки». *Театр и искусство*. № 39.
- Кугель А. (1904) «О Чехове». *Театр и искусство*. № 38.
- Мамардашвили М. (1989) «Время и пространство театральности». *Театр*. № 4.
- Ярцев П. (1902) «Настроение». *Театр и искусство*. № 1.

---

**АНТИЧНЫЙ ПРАКСИС И РУССКИЙ ЛОГОС:  
ОТ ИСТОКОВ — К МОДЕРНУ**

---

**ЕЛЕНА ВАЛЕНТИНОВНА АЛЫМОВА / Elena Alymova**

Кандидат философских наук, доцент

Санкт-Петербургский государственный университет /

St. Petersburg State University

ealymova@yandex.ru

## **ПОЛЕМИКА РУССКИХ ФОРМАЛИСТОВ С О. М. ФРЕЙДЕНБЕРГ: ВЗГЛЯД ИЗДАЛЕКА<sup>1</sup>**

### **Polemics between O. M. Freidenberg and the Russian Formal School: a Distant Glance**

*Keywords:* O. Freidenberg, the Russian Formal School, V. Shklovsky, Y. Tynianov, plot (sjuzhet), Antiquity, philosophical dialogue, metaphor, narration, parody.

*Abstract:* This article supposes to elucidate certain key notions of the theoretical poetics of Olga Freidenberg and some representatives of the Russian Formal School (V. Shklovsky, Y. Tynianov). Once these theoreticians were opponents: on one hand, a Russian classical philologist of a difficult personal as well as scholarly destiny whose intuitions trespass the traditional limits of the Classical Philology and break through to the dialogue of implications and interpretations, on the other — the Formalists, whose field of research was the Russian literature. But the focus of our interest is not the questions of content of their scholarly activity — it is rather their theoretical approaches. We are interested in analyzing their theories of interpretation of different literary phenomena. Once irreconcilable, these theoretical strategies, the one concerning the Antiquity, the other — the Russian literature, might be, if not reconciled, at least compared and considered as compatible. The theories of Olga Freidenberg and the Formalists have a special significance: they can be applied to analysis and interpretation of phenomena of the Ancient culture (to form a new optics), for example, to reconsider the Ancient drama and the Philosophical dialogue. The key notions on which we focus our attention are Plot, Metaphor, Narration and Parody.

*Ключевые слова:* О. М. Фрейденберг, русская формальная школа, В. Шкловский, Ю. Тынянов, Античность, философский диалог, сюжет, метафора, наррация, пародия.

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 18-011-00968 «Сократ: pro et contra. Миф о Сократе в отечественной и мировой культуре».

В гуманитарных дисциплинах, которые имеют дело с текстами, значение имеют стратегии чтения, то есть стратегии интерпретации и взаимодействия с различными контекстами. Дело усугубляется, если взаимодействовать приходится с культурой, с одной стороны, близкой, с другой — далекой. Такова культура Античности. В чем основания этих стратегий чтения? Зачем выработать новые? Зачем вообще проблематизировать *стратегии чтения*? Ответ таков — чтобы те далекие контексты оставались живыми, потому что сохранить их таковыми можно только в перспективе взгляда, не столько принимающего во внимание сложившуюся традицию, сколько озаботившегося своими собственными основаниями.

Данное исследование представляет собой результат нашей озабоченности стратегиями чтения и толкования. Это не первый подступ к данной теме — мы продолжаем уже некогда предпринятые нами изыскания (Алымова 2017; Алымова 2018). В основании настоящего исследования — теоретические экспликации ученых-филологов, которые в свое время были оппонентами: это О. М. Фрейденберг и представители русской формальной школы в литературоведении (мы коснемся только теоретических положений В. Шкловского и Ю. Тынянова). О. М. Фрейденберг — филолог-классик, человек непростой судьбы — человеческой и научной. Ее интуиции выходят за границы позитивной филологии: она — мыслитель, озадаченный проблемой реконструкции смыслов. Ее оппоненты — теоретики, чья исследовательская энергия реализовалась в области русской литературы. Традиции разные, но не содержательные аспекты их научного творчества занимают нас. Выстроенные ими теории — вот, что нам интересно проанализировать и сравнить. Неприемимые некогда, эти стратегии исследования, в одном случае, античной мысли, в другом — русской литературы, как нам кажется, можно не то чтобы примирить, но рассмотреть как дополняющие друг друга.

Теоретическая ценность обращения к анализу теорий О. М. Фрейденберг и представителей русской формальной школы заключается в том, что они могут быть применены для интерпретации (в перспективе сформированной ими оптики) различных феноменов античной культуры, в частности, драмы и философского диалога. Ключевые понятия, которые окажутся в центре нашего внимания, таковы — сюжет, метафора, наррация и пародия. В сети этих понятий можно уловить одну из культовых фигур Античности — Сократа, главным образом как литературного героя целого ряда произведений античных авторов, от его современников и учеников до писателей поздней Античности.

Данное исследование основано на анализе релевантных нашему исследованию контекстов из следующих сочинений О. М. Фрейденберг: «Поэтика сюжета и жанра» (Фрейденберг 1997, 38–50, 230–299), «Образ и понятие. Немые лекции» (Фрейденберг 2008, с. 289–471), «Система

литературного сюжета» (Фрейденберг 1988), текстов Ю. Н. Тынянова «О пародии» (Тынянов 1993) и В. Б. Шкловского «Сюжет, перипетии, фабула. Пародирование, переосмысление сюжета» (Шкловский 2017).

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Алымова Е. В. (2017) «Классическая филология Ольги Фрейденберг, или научная позиция как юморис». *Русский логос: Горизонты осмысления. Материалы международной философской конференции. 25–28 сентября 2017*. СПб.: Издательство РХГА, Т. 2. С. 471–478.

Алымова Е. В. (2018) «Сократ как герой философской драмы». *Международный журнал исследований культуры*. № 3 (32). С. 18–24.

Тынянов Ю. Н. (1993) «О пародии». *Русская литература XX в. в зеркале пародии. Антология*. М.: Высшая школа. С. 361–391.

Фрейденберг О. М. (1997) *Поэтика сюжета и жанра*. М.: Лабиринт.

Фрейденберг О. М. (2008) «Образ и понятие. Немые лекции». Фрейденберг О. М. *Миф и литература древности*. Екатеринбург: У-Фактория. С. 289–764.

Фрейденберг О. М. (1988) «Система литературного сюжета». *Монтаж: Литература. Искусство. Театр. Кино*. М.: Наука. С. 216–237.

Шкловский В. Б. (2017) «Сюжет, перипетии, фабула. Пародирование, переосмысление сюжета». Шкловский В. Б. *Самое шкловское*. М.: Издательство АСТ. С. 526–532.

#### **РУСТАМ БАЕВИЧ ГАЛАНИН / Rustam Galanin**

Кандидат философских наук

Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург) /

Russian Christian Academy for the Humanities (St. Petersburg)

mousse2006@mail.ru

#### **ПОРТРЕТЫ СОКРАТА: СОКРАТ АНТИЧНЫЙ И СОКРАТ СОВЕТСКИЙ<sup>1</sup>**

#### **The pictures of Socrates: The ancient socrates and the soviet one**

*Keywords:* Socrates, Merab Mamardashvili, parrhesia, ancient philosophy, soviet philosophy.

*Abstract:* Michel Foucault in his lectures given at Berkeley in 1983 gave a detailed analysis of the concept of ancient parrhesia. Socrates was the ancient philosopher in whose biography both life and death were the embodiment of parrhesia. In the report presented below, I try to extrapolate Socrates' parrhesia to the life and work of the

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, грант № 18-011-00968 «Сократ: pro et contra. Миф о Сократе в отечественной и мировой культуре».



Soviet Socrates — Merab Mamardashvili. Like Socrates, Merab viewed philosophical activity as speaking the truth on the edge of the possible. Doing such a philosophy, one may ascend to extreme ethical and metaphysical heights, and that elevation would not be a wealth of solely philosophizing subject but would be accessible to any person joined philosophical communication.

*Ключевые слова:* Сократ, Мераб Мамардашвили, парресия, античная философия, советская философия.

В экзистенции любого философствующего субъекта парресия предстает как одна из важнейших этических практик. Детальный анализ этого явления речи и сознания был дан Мишелем Фуко в его лекциях 1983 г., прочитанных в Калифорнийском университете Беркли. Мы же собираемся кратко рассмотреть парресиастическую деятельность двух очень схожих между собой философов, живших один — на заре философии, другой — на ее закате, — это Сократ и Мераб Мамардашвили. Оба использовали принцип парресии как одну из важнейших своих жизненных стратегий, один — перед лицом афинского народа и своих собеседников, другой — перед советской интеллигенцией и незримым оком властей предрежащих Советского Союза.

Основной составляющей феномена парресии является убежденность говорящего в истине говоримого, поскольку последнее соответствует действительной истине. (Фуко 2008, 17–18). Это значит, что субъект высказывания (индивид) находится в отношении полного совпадения и согласия с субъектом высказываемым (говоримое). Мы не будем пока останавливаться на критериях этой действительной истины, скажем лишь, что таковым является сознательная установка на то, что высказывающему парресио истинность говоримого *известна* (Фуко 2008, 19)

Самый яркий пример парресии Сократа представлен в его «Апологии». Там Сократ держит правдивую речь перед афинским народом, будучи под угрозой, находясь в состоянии опасности — и это еще один фундаментально важный аспект обстоятельств произнесения парресии. Парресиастический акт может совершиться только тогда, когда человек, высказывая истину, подвергает себя опасности (Фуко 2008, 19). Опасность же возможна тогда, когда жизнь говорящего находится в руках *Другого*, в случае Сократа — это афинский демос и судьи. Реакция могущественного *Другого* никогда не может быть точно предсказана, поэтому парресиаст, в конечном итоге, в горизонте своей экзистенции, говоря истину, всегда видит свою гибель как перспективу, которую невозможно обойти, как необходимую перспективу. Другими словами, парресиаст Сократ знает, что его осудят, и, тем не менее, говорит то, что думает, или, если угодно, его вообще не волнует его дальнейшая судьба, главное для него — *сказать* афинскому народу то, что он *должен* сказать и то, что народ *должен* услышать, ибо миссия парресии возложена на него Аполлоном.

Мамардашвили еще при жизни называли «грузинским Сократом» за его склонность к устным беседам в ущерб письменности. Однако нам

следует помнить, что этот эпитет применим, скорее, лишь к позднему Мамардашвили, ибо в свой ранний период он занимался рефлексией в отношении Гегеля и Маркса и отражал все это во вполне академических текстах, свойственных советскому стилю философствования (Сokolov 2017, 16). Позже, после работы в Праге и знакомства с мейнстримом западной философии и литературы, Мераб специализируется в жанре «критика буржуазной философии», подобно тому, как Михаил Лившиц специализировался в жанре «критика буржуазной эстетики».

Для Мамардашвили философия представляется полностью парресиастическим актом сознания, в котором невозможна какая-либо ложь. Философия, говорит Мамардашвили, — «это публичное сознание, т. е. сознание, которого нельзя не высказать, сознание вслух» (Мамардашвили 1990, 32). Философия не может замкнуться в пределах сознания индивида и не выйти наружу или уйти «в стол», подобно акту поэтическому. Для последнего характерен интимный диалог души самой с собой, поскольку акт поэтический в первую очередь подразумевает высказанность *для себя*, в то время как акт философский — это речь для *Другого*.

В 1963 г. в вузах СССР начали преподавать научный коммунизм, который должен был идеологически оформить и обновить советского интеллигента и гражданина. Эффект однако получился во многом обратный: в ответ на идеологическое давление «сверху» стали читаться разные спецкурсы разными знаменитыми интеллектуалами, в которых веяло духом свободомыслия, и одним из таких лекторов был Мамардашвили (Мотрошилова 2011, 62–63). Такое явление вообще можно рассматривать как коллективную паррессию в условиях навязывания властью своих эпистемологических и этических стратегий в контексте известной несвободы мышления. При этом нужно понимать, что «свободное мышление, — как говорит Мераб, — не есть мышление свободное от чего-нибудь — свободное, скажем, от давления властей, от цензуры и так далее. Свобода есть прежде всего способность человека мыслить так, чтобы все в мышлении принадлежало ему самому, тому, кто мыслит, и не оказывалось бы игрушкой других сил» (Мамардашвили 2010, 117). То, что «принадлежит ему самому», есть не что иное, как главная составляющая парресиастического акта — *истина*.

Для того чтобы акт парресии был легитимным, парресиаст должен воплощать в себе единство дорической гармонии *логоса* и *биоса*, или слова и дела. Самым выдающимся парресиастом в этом смысле, по словам Гадамера, был Сократ, сумевший достигнуть невиданных доселе высот в гармонии между *logos* и *ergon* (Gadamer 1980, 1–2). Именно поэтому в диалоге «Лахет» все участники, — а их там несколько, и среди них знаменитые и прославленные полководцы Никий и Лахет, — сходятся в итоге в том, что за советом в педагогических вопросах нужно обращаться к Сократу, который уже успел зарекомендовать себя в качестве храброго мужа в битве при Делии. Сократ стал тем, у кого

слова и дела не расходятся врозь, как это бывает у софистов, но полностью совпадают, как это может быть только у подлинного философа.

Мераб Мамардашвили, насколько известно, не выступал напрямую перед Властью, в чьих руках находилась бы его жизнь, как например выступал Платон перед тираном Дионисием или Сократ перед афинянами, осуществляя свою паррессию. Мераб выступал перед студентами, но интеллектуальный и социальный климат был таков, что любое сказанное *ex cathedra* слово, минуя уши аудитории, всегда доносилось до уха Властей, и ты, говоря вроде смотрящим с восхищением на тебя студентам, говорил одновременно для все видящего и все слышащего Большого Брата. Это очень своеобразное отношение *logos*'а и *ergon*'а в современных обществах, где уровень свободы высказывания измеряется совсем другими, по сравнению с Античностью, градусами. Это такие общества, где самый мелкий, казалось бы, *ergon*, может вызвать самые невиданные — вплоть до абсурда — последствия. Можно, например, задержаться в заграничной командировке на пару дней, не сообщив «куда следует», и стать на десятилетия невыездным из страны, с запретом на преподавательскую деятельность и т. д. и т. п. (Лапин 2011, 51).

Когда в Грузии, в начале 90-х, начались националистические бесчинства, Мераб открыто выступил с ультиматумом перед лицом своего народа, осуществив парресиастический акт, сходный с тем, который был произнесен Сократом перед афинянами в 399 г до н.э. Мераб сказал: «если мой народ проголосует за Звиада Гамсахурдиа и его национал-большевизм, я выступлю против своего народа» (Пуцаев 2010).

Поэт как-то сказал, что от всего человека нам остается только «часть речи», но поэт не добавил, что речи парресиастической, однако не добавил он этого не потому, что не додумался до этого, а исключительно потому, что только парресиастическая речь вообще и способна остаться...

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Лапин Н.И. (2011) «Ранний Мамардашвили». *Мераб Мамардашвили: «Быть философом — это судьба»: материалы междунар. конф. «Мераб Мамардашвили: вклад в развитие философии и культуры»* (Москва, 9–11 декабря 2010 г.). М. С. 50–63.

Мамардашвили М. (1990) «Быть философом — это судьба». Мамардашвили М. *Как я понимаю философию*. М.: Прогресс. С. 27–40.

Мотрошилова Н. С. (2011) «Социокультурный контекст 50–80-х годов XX века и феномен Мамардашвили». *Ценности и смыслы*. № 7 (16). С.54–72.

Пуцаев Ю. (2010) «Политическое мышление Мамардашвили». *Русский журнал* — URL: <http://www.russ.ru/pole/Politicheskoe-myshlenie-Mamardashvili> (05.07.2019)

Соколов Е. (2017) «Философия передовиц. Мераб Мамардашвили как советский философ». *Логос*. № 6 (27). С. 1–22.

Фуко М. (2008) «Дискурс и истина». Пер. А. Корбута. *Логос* № 2 (65). С.159–162.

Gadamer H.-H. (1980) «Logos and Ergon in Plato's Lysis». Gadamer H.-H. *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*. Trans. by P. Christopher Smith. Yale University Press. P. 1–21.

**РОСТИСЛАВ НИКОЛАЕВИЧ ДЕМИН / Rostislav Dyomin**

Преподаватель

Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург) /

Russian Christian Academy for the Humanities (St. Petersburg)

deminros@yandex.ru

## **СОКРАТ КАК ДУРАК, ИЛИ СОВЕРШЕННЫЙ ФИЛОСОФ (РАЗМЫШЛЕНИЕ НАД СТРАНИЧКОЙ ИЗ СОЧИНЕНИЙ Н. И. НОВИКОВА)<sup>1</sup>**

### **Socrates as a fool, or a perfect philosopher (Reflection on the page from the writings of N. I. Novikova)**

*Keywords:* N. I. Novikov, Socrates, Philosopher, Fool, Mask, Madman.

*Abstract:* On the basis of several texts (including material from Novikov's magazine "The Drone (bee)") the question of existence of tradition (first of all, domestic) understanding of Socrates as the fool, or the perfect philosopher is touched. The connection between philosophy and madness is also considered. Attracted episodes from the history of philosophy, when the sages deliberately put on the mask of a fool or a madman

*Ключевые слова:* Н. И. Новиков, Сократ, философ, дурак, маска, безумец.

*Конечно, ум дает права на глупость,  
Но лучше сим не злоупотреблять:  
Не мастерица ведь людская тупость  
Виды безумья точно различать.*

Владимир Соловьев. Три свидания

Отмечают, что «отношение к Сократу как своего рода “христианину до Христа” сложилось еще в Средневековье, и в русской книжности XVIII — начала XIX вв. эта тема варьировалась постоянно» (Гаврюшин 2001, 46). Высокие оценки древнегреческого мудреца не раз встречаются на страницах книг и журналов того времени. В частности, князь Н. М. Кугушев написал несколько произведений, посвященных Сократу; И. И. Танеев создал драматический этюд «Осуждение Сократа. Разговор в стихах» (Танеев 1820).

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, грант № 18-011-00968 «Сократ: pro et contra. Миф о Сократе в отечественной и мировой культуре».

К настоящему времени сложилось несколько привычных сопоставлений Сократа: Сократ как педагог Древнего мира, Сократ как христианин до Христа, Сократ как философ-гражданин, Сократ как феномен русской культуры, Сократ как пифагореец, Сократ как миф и даже Сократ как игрок в мяч. Однако, нельзя забывать и о существовании традиции представлять Сократа дураком, особенно, говоря о Сократе как о феномене русской культуры (Мочалова 2018).

Просветитель, книгоиздатель и философ Н. И. Новиков, также высоко оценивая Сократа как «великого знатока человеческой души и практического учителя», написал даже небольшую работу о сократическом способе учения, в которой весьма подробно разобрал Сократов метод, получивший название майевтики. Отличая теорию сократики от сократова метода и рассматривая ее как важную науку, Новиков желал дальнейшего ее развития и распространения. Но вот что любопытно. В издаваемом Новиковым сатирическом журнале «Трутень» мы встречаем следующий эпизод, заставляющий вспомнить такие басни того времени, как «Метафизический ученик» Хемницера или «Огородник и философ» Крылова, в которых дано сатирическое изображение философов.

В листе IX излагается состоявшаяся в Твери беседа возвращающегося из неназванного немецкого города молодого дворянина, учившегося в тамошнем университете, и некоего мещанина Чистосердова. Мещанин, видя в результате расспросов, что молодой человек не может внятно ответить на вопросы о нравах того народа, о узаконениях, об обрядах их ярмарок и о прочем, спрашивает, чему же он там обучался. Тот отвечает, что философии, а на вопрос, а что такое философия, дает следующий ответ: «Философия не что иное есть, как дурачество, а совершенный философ есть совершенный дурак». На ироничное замечание мещанина о том, что молодой человек возвращается с великим успехом, ибо он находит в нем совершенного философа, тот, усмехнувшись, отвечал, что Сократ — славный в древности философ, говаривал о себе, что он дурак; а он, де, о себе такого сказать не может, потому что он еще не Сократ. Обменявшись еще несколькими подобного рода любезностями, дворянин и мещанин расстались. При этом мещанин заметил: «Видите, братцы, что и в славных немецких университетах разума не продают» (Новиков 1952, 144).

Новиков ли автор этой беседы или кто другой, в данном случае не так важно. Важно, что Сократ характеризуется как дурак. И даже утверждается, что он сам так себя называл. Такая характеристика мыслителя напоминает характеристику, данную ему одним из персонажей «Облаков» Аристофана. Фидиппид говорит о Сократе и его ученике: «Дурак Сократ и Херефонт — помешенный» (Aristoph. Nub. 105). Стоящее в тексте Аристофана слово «kakodaimōnwn» передано переводчиком Адрианом Пиотровским как «дурак» (Аристофан 2008, 151). И слова этого

персонажа явно отражали существующее среди части населения Афин мнение о Сократе. Любопытно, что не только дураком, но даже «архи-дураком» называет Сократа персонаж притчи «Убогий жаворонок» Григория Сковороды (Сковорода 1973, 134).

Может показаться, уж не является ли история, рассказанная в «Трутне» истоком знаменитого «“философ” у нас на Руси есть слово бранное и означает: дурак»?

Как известно из истории философии, часто парадоксальность суждений, столь характерная для философского мышления, воспринимается как безумие. Я не имею в виду такие классические примеры, как, скажем, Ницше. Достаточно вспомнить характеристику речей Чжуан-цзы как безумных речей или восприятие современника Конфуция, Цзе Юя, отшельника из царства Чу, как безумца. Но в данном случае философ отождествляется не с безумцем, а с глупым, недалеким человеком. Разумеется, следует отвлечься от возможности более глубоко трактовать данный в «Облаках» эпитет Сократа — «*kakodaimónwn*». Из истории философских исканий известно, что некоторые мудрецы выглядели безумными, какие-то из них притворялись безумными, а некоторые — были или стали безумными. Маску сумасшедшего надевали не только Одиссей и Гамлет. Можно указать примеры и из восточной традиции, обращение к которой тем более уместно, учитывая, что именно в то время, когда Новиков издавал «Трутень», Алексей Леонтьев знакомил русского читателя с китайской философией, причем в ряде случаев, печатаясь в журнале Новикова. (Михайлов А. Ф., Юркевич А. Г. 1994, 165). Так, притворялся какое-то время безумным мудрец Ци-цзы (箕子), позднее наставлявший в государственных делах чжоуского У-вана; маску безумца носил чуский Цзе Юй (接輿), с которым хотел побеседовать Конфуций. Вынужден был симулировать сумасшествие и знаменитый арабский ученый Ибн аль-Хайсам.

Связь философии с безумием может показаться тем более очевидной, если вспомнить такие затрагивающие эту тему журналы, как «Философия, психиатрия и психология» (Philosophy, Psychiatry & Psychology (PPP)); «Общая психиатрия» (Psychopathology); «Медицина, здравоохранение и философия» (Medicine, Health Care and Philosophy), «Журнал медицины и философии» (Journal of Medicine and Philosophy) и др. Или припомнить идею философской клиники Константина Сотонина (Сотонин 1922).

Но безумие поэта — одно дело (неслучайно великий поэт Ли Бо назвал себя в одном стихотворении «Чуским Безумцем»), а безумие философа (а тем более глупость!) — другое. Не пытаюсь «виды безумия точно различать», заметим, что лестное сравнение с великим мудрецом для одних людей оказывается совсем не привлекательным для других, которые видят в этом мудреце просто дурака. И если всегда найдется значительное число людей, готовых напялить на себя маску безумца (безумного художника, поэта, композитора и т. д. А что уж говорить

о толпах тех, кто хотел бы натянуть маску «безумца, навевающего человечеству сон золотой!»), то охотников надеть маску дурака значительно меньше. Казаться безумным и казаться дураком вещи разные. Маску дурака не всякий захочет носить, другое дело безумца. Хотя дурака в отличие от безумца в дурдом не запрут. Большинству не хочется быть дураками, а хочется быть совершенными философами, но, увы! А разве не соблазнительно надеть маску Сократа, забыв хотя бы на время, что совершенный философ есть совершенный дурак».

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Аристофан (2008) «Облака». Аристофан. *Комедии; Фрагменты* /Пер. Ад р. Пиотровского; изд. подгот. В. Н. Ярхо; отв. ред. М. Л. Гаспаров. — М.: Ладомир, Наука. С.146–226.

Гаврюшин Н. К. (2001) *Юнгов остров. Религиозно-исторический этюд*. М.: Лого-Н, 2001.

Михайлов А. Ф., Юркевич А. Г. (1994) «Леонтьев Алексей Леонтьевич». *Китайская философия. Энциклопедический словарь*. М.: Мысль. С. 165–166.

Мочалова И. Н. (2018) «Сократ как феномен русской культуры: от древнегреческого правоучителя к “русскому Сократу”». *Международный журнал исследований культуры*. № 3 (32). С. 25–36

Новиков Н. И. (1952) «Трутень. Лист IX. Июня 9 дня». *Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII век*: в 2 т. Т.2. С.143–145

Сковорода Григорий (1973) «Убогий жаворонок». Сковорода Григорий. *Сочинения*: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль. С.130–145.

Сотонин К. (1922) *Идея философской клиники: Введение в систему философии*. Казань.

Танеев И. И. (1820) *Осуждение Сократа. Разговор в стихах*. Москва.

#### **СВЕТЛАНА ВИКТОРОВНА КАРАВАЕВА / Svetlana Karavaeva**

Кандидат философских наук, ассистент

Северо-Западный государственный медицинский университет им. И. И. Мечникова (Санкт-Петербург) / North-West State Medical University (St. Petersburg)  
ksv.karavaeva@gmail.com

#### **ОБРАЗ СОКРАТА В ТЕАТРАЛЬНЫХ ПОСТАНОВКАХ XX ВЕКА<sup>1</sup>**

#### **The image of Socrates in the theatrical productions of the 20th century**

*Keywords:* Socrates, ancient culture, theater Maxwell Anderson, Edward Radzinsky.

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, грант № 18-011-00968 «Сократ: pro et contra. Миф о Сократе в отечественной и мировой культуре».



*Abstract:* The paper is devoted to the analysis of the image of Socrates in Russian theatrical productions of the 20th century. We believe that resorting to the image of Socrates by modern theater directors and playwrights reflects, on the one hand, their search for new theatrical and dramatic forms of expression that make it possible to engage a philosophical context in theatrical productions and, on the other hand, the insight into the modern culture's value systems in regard the issues of political freedom, freedom of thought, upbringing and ethics. The following theatrical productions will be in focus in this study: a production of Edward Radzinsky's play *Conversations with Socrates*, a number of productions of Maxwell Anderson's play *Barefoot in Athens*, the production *Quiet, Athenians!* by Georgiy Korolchuk, as well as Anatoly Vasiliev's experimental productions of Plato's *Republic* and *Dialogues*.

*Ключевые слова:* Сократ, античная культура, театр, Эдвард Радзинский, Максвелл Андерсон.

Можно говорить об особом способе «прочтения» образа Сократа: Сократу театральных постановок, который в культурном контексте XX века представляет собой феномен достойный анализа. И хотя впервые в истории мы встречаемся с Сократом именно как с театральным персонажем — героем комедии Аристофана «Облака», и на протяжении всей Античности Сократ остается включенным в театральное пространство, выступая, заметим, по преимуществу комическим героем, однако в дальнейшем европейский театр обходит стороной фигуру Сократа, что связано, как нам кажется, в первую очередь, с «сакрализацией» образа Сократа, который начинает функционировать как знаковая фигура всей европейской культуры, предтеча Христа, и соответственно ни о каком Сократе-комическом на театральных подмостках не могло быть и речи, но и представление Сократа в театральном пространстве как трагического героя тематически не соответствовало установкам ни театра Шекспира, ни следующими за ним театрами Классицизма и Романтизма.

Обращение современных режиссеров и драматургов к фигуре Сократа обусловлено, как нам видится, рядом причин: во-первых, поисками новых театральных и драматических форм выражения, развитием режиссерского театра, который сделал возможным привлечение философского контекста в театральные постановки; во-вторых, ценностными установками современной культуры на проблемы политической свободы и свободы мысли, на проблемы воспитания и нравственности, для выражения которых образ Сократа — добродетельного гражданина, несправедливо обвиненного афинянами и мужественно принявшего смерть (заметим, именно этот сюжет в центре практически всех современных театральных постановок), несомненно, становится актуален и, что важно, дает возможность различных его толкований, апеллируя к Сократу как к историческому авторитету.

В фокусе нашего внимания будут следующие театральные постановки: спектакль по пьесе Эдварда Радзинского «Беседы с Сократом» (1966 г.), поставленный в 1975 году А. Гончаровым в театре им. Мая-



ковского; спектакль по пьесе Максвелла Андерсона «Босоногий в Афинах» (1951 г.), премьера которого на подмостках отечественного театра состоялась в 2012 году во МХАТе (реж. Ю. Горобец); спектакль «Тише, Афиняне!», поставленный в 2005 году в театре В. Ф. Комиссаржевской режиссером и сценаристом Георгием Корольчуком, и также лабораторные постановки Анатолия Васильева по текстам Платона «Государство» и «Диалоги».

**АЛИНА ГАДЕЛЬЖАНОВНА ЛЕЙТУШ / Alina Leitush**

Магистрант

Санкт-Петербургский государственный университет/ St. Petersburg State University  
Alina.leitush@yandex.ru

## **АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ НА СТРАНИЦАХ ЖУРНАЛА «ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ»<sup>1</sup>**

### **Ancient philosophy on the pages of the magazine «The Questions of Philosophy and Psychology»**

*Keywords:* the journal «The Questions of Philosophy and Psychology», history of philosophy, methodology, ancient philosophy.

*Abstract:* The article analyzes the materials on ancient philosophy published in the journal «Questions of philosophy and psychology». Reviews of Russian and Western works on ancient Greek philosophy are of particular interest; their role in the formation of the history of philosophy and research methodology in Russia is revealed.

*Ключевые слова:* журнал «Вопросы философии и психологии», история философии, методология, античная философия.

Журнал «Вопросы философии и психологии» (далее — «ВФиП») был основан Н. Я. Гротом в 1889 г., чтобы «объединить лучшие умы страны». Авторы журнала — три поколения философов, имена которых связывают с «русским духовным Ренессансом» рубежа XIX–XX вв. (Закутняя 2008). Редакция ставила перед собой грандиозные задачи: 1) разработка русского философского языка, 2) беспристрастный (логически строгий и не отдающий предпочтение ни одному политическому лозунгу) поиск истины, 3) выход русской философии в международное научное пространство, 4) поиск новых нравственных идеалов человечества (Грот 1889).

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, грант № 18-011-00968 «Сократ: pro et contra. Миф о Сократе в отечественной и мировой культуре».

Анализ содержания журнала показывает, что его авторы понимали важность изучения Античности для выполнения поставленных задач. За 29 лет функционирования журнала в основном и специальном отделах было сделано 11 специальных публикаций по античной философии, большая часть которых связана с философией Платона. В частности, были опубликованы: «Новейшее исследование о Платоне» А. А. Козлова (№ 11, 1892), «Платон в истолковании Наторпа» В. В. Зеньковского (№ 95, 1908), «Из заметок о диалогах Платона» и «Об авторе диалога “Протагор”» Вл. С. Соловьева (№ 47, 1899, и № 53, 1900), «О логике Платона в связи с хронологией и стилометрией его сочинений» П. Б. Струве (№ 43, 1898), «“Протагор” Платона в связи с развитием его нравственной мысли» кн. С. Н. Трубецкого (№ 58, 1901). Кроме того, были опубликованы статьи, посвященные и другим античным мыслителям: «Об этических отрывках Демокрита» Э. Л. Радлова (№ 12, 1892), «Пифагор и пифагорейцы» кн. С. Н. Трубецкого (№ 77, 1905), «Древнее христианство и римская философия» Ф. Ф. Зелинского (№ 66, 1903), «Учения софистов о естественном праве» П. И. Новгородцева (№ 101, 1910), «Натурфилософия Аристотеля и её значение в настоящее время» В. Н. Карпова (№ 109, 1911). Каждая из этих одиннадцати публикаций достойна специального внимания. В целом же их анализ дает представление об уровне развития антиковедения и истории античной философии в России конца XIX–XX вв.

Однако более полное понимание отечественной историко-философской исследовательской практики дает обращение к разделам «Обзор книг» и «Обзор журналов». В частности, представляет интерес рецензия Александра Введенского (№ 9, 1891) на вышедшую в Санкт-Петербурге в 1890 г. монографию М. И. Каринского «Бесконечность Анаксимандра». Монография, специально посвященная досократовскому мыслителю, рассматривалась в качестве значимого достижения отечественных историков античной философии. Введенский отметил самостоятельность работы и не менее самобытный, чем у Целлера и Шлейермахера, взгляд автора.

Заслуживает внимания оценка еще одного знакового события в интеллектуальной жизни Петербурга — выхода перевода «Истории древней философии» Вильгельма Виндельбанда (1893 г.), выполненного слушательницами женских курсов под руководством Александра Введенского. Отмечается актуальность и своевременность такого издания. По мнению рецензента, труд необходим российскому обществу, так как Э. Целлер на русском языке слишком сокращён, а древняя философия по Трубецкому показана только как история метафизики. Положительная сторона работы Виндельбанда в том, что ему удается сочетать историю мысли с судьбами античных философов и другими науками. Понимание авторами журнала истории философии раскрывает рецензия Алексея Никитича Гилярова, отечественного знатока греческой философии, на только что

увидевшую свет «Раннюю греческую философию» («Early Greek Philosophy») блестящего английского филолога-классика Джона Бёрнета (Burnet 1892). В качестве достоинств автор рецензии отмечает стремление Бёрнета уйти в изложении истории философии от простой череды мнений и рассмотреть философию досократиков как самостоятельный целостный период, причем сделать это, не поддавшись соблазну подвести историю древней мысли под гегелевскую схему (Гиляров 1893).

«ВФиП» задавали высокую научную планку для всех, кто брался переводить или писать о классике. В частности, тщательно анализировались издаваемые в России и Европе переводы Платона. Не мог не привлечь внимание комментированный перевод диалога Платона «Софист», выполненный приват-доцентом Киевского университета С. А. Ананьиным и вышедший в Киеве в 1907 г. Отметив большое значение новых переводов, С. И. Соболевский в своей критической рецензии подчеркивал необходимость при переводе особое внимание уделять правильности русской речи: «Мы желаем видеть в переводе правильный, удобочитаемый русский язык. Но и это не часто встречается в наших переводах, в том числе и в разбираемом нами; местами при чтении его нам приходилось обращаться к подлиннику, чтобы понять смысл» (Соболевский 1908, 269). В спорах о переводах испытывались возможности русского философского языка, шло уточнение философской терминологии. Особый интерес вызвали труды Т. Гомперца и П. Г. Наторпа о хронологии и авторстве диалогов Платона. Именно в обзорах этих книг были заданы ключевые для авторов «ВФиП» платоноведческие вопросы, и споры с этими учеными легли в основу формирующегося отечественного платоноведения.

Анализ античной философии на страницах «ВФиП» показывает, как интенсивно через освоение западного опыта шло формирование отечественных историко-философских традиций, вырабатывался собственный язык описания античной мысли, что, в свою очередь, позволяло использовать достижения античной философии в ходе решения острых этических и социально-политических проблем конца XIX — начала XX века.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Введенский А. И. (1891) «М. И. Каринский. Бесконечное Анаксимандра». *Вопросы философии и психологии*. № 9. С. 104–108.

Гиляров А. Н. (1893) «John Burnet. Early Greek Philosophy. London and Edinburgh. 1892». *Вопросы философии и психологии*. № 20, С. 111–114.

Грот Н. Я. (1889) «О задачах журнала». *Вопросы философии и психологии*. № 1. С. V–XX.

Грот Н. Я. (1893) «Виндельбанд. История древней философии, с приложением монографий: Виндельбанда — Августин и Средние века, и Фуллье — Исто-

рия схоластики. Перевод слушательниц Высших женских курсов под редакцией А. И. Введенского. С.-П. 1893 г.». *Вопросы философии и психологии*. № 20. С. 109–111.

Закутняя О. В. (2008) «Журнал “Вопросы философии и психологии”: первые годы издания (1889–1895)». Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М.: МГУ им. М. В. Ломоносова.

Соболевский С. И. (1908) «С. А. Ананьин. Софист. Диалог Платона. Перевод с греческого с историко-литературным введением и замечаниями к диалогу. Киев, 1907». *Вопросы философии и психологии*. № 92. С. 263–270.

#### **ЕЛЕНА РУДОЛЬФОВНА МЕНЬШИКОВА / Elena Menshikova**

Кандидат культурологии, эксперт

Новый институт культурологии (Москва) /

New Institute of cultural studies (Moscow)

elen\_menshikova@mail.ru

### **СМЕХ КАК МОДЕРН, ИЛИ РЕЛИКТОВОЕ ИЗЛУЧЕНИЕ МЕНИППЕИ («НЕВЕЛЬСКИЙ КРУЖОК ФИЛОСОФИИ» БАХТИНА VS «ПРОКРИДА» ФРЕЙДЕНБЕРГ)**

#### **Laughter as a modern, or relict radiation of menippes (Bakhtin's "Nevel's circle of philosophy" vs Freidenberg's "Prokris")**

*Keywords:* philosophy of Laughter, menippea, existential field of Laughter, Bakhtin, Freidenberg, being-in-the-world, ridicule, “grotesque consciousness”.

*Abstract:* Nevel's Circle of Philosophy, organized by M. Bakhtin for like-minded friends during the teaching period at the Nevel's unified labor school of the 2nd stage — since the summer of 1918, led exclusively educational activities, and even after moving to Vitebsk (autumn 1920), Russian intellectuals rushed following his teacher, but the occupation of philosophy: to arouse doubt by comprehension — from the time of Socrates was considered a reprehensible and fraught matter — and therefore counterrevolutionary. The first arrest of Bakhtin — December 24, 1920 — occurred precisely for this “counterrevolutionary activity” — on Christmas, just like the arrest of Bulgakov's manuscript “Heart of a Dog”, which remained in the secret police and was not returned either during the writer's lifetime or after. Both Bakhtin and Freidenberg unite one direction of thought and search — the philosophical core of Laughter, menippean genres and a completely new direction of thinking, which develops in philosophy on the wave of extinction of architectural modern due to revolutions and wars, but as a stylized reflection, like the relict radiation of undying existence. If we recognize that a certain thinking existed in Homer (even if collective), then it was awakened the cosmism philosophers, and the Greek comedy writers and thespians could not have had it either — in the menippean literature O. Freidenberg conducts

his own independent research. In “Procris” Laughter was clearly stated as a special ideological position, which took root in the myth and had its own ritual and ceremonial guard complex, but to recognize that the parody determined the consciousness of the ancients, for it was sufficiently risky in the late 20s. and, nevertheless, Freidenberg puts the ancient comedy older than the Homer’s epic, bringing it directly to the myth, recognizing its right to generalize, and deepen the images, the open marathon of interpretations in understanding reality through hybrid and decline. However, the ‘philosophical core’ of Laughter was necessary to isolate and make one think that it had never been there — so its subsequent works were woven in transparent armor for both philosophy and Laughter, which always (from archaic times) introduced doubt, deprived the concept or the phenomenon of dogmatic radiance, by virtue of which the understanding of this or that “object” became complete, as it acquired its shadow side — the negative one, which was subject to verification by Consciousness.

*Ключевые слова:* философия Смеха, мениппея, экзистенциальное поле Смеха, Бахтин, Фрейденберг, бытие-в-мире, осмеяние, «гротескное сознание».

«Невельский кружок философии» — организован М. М. Бахтиным для друзей-единомышленников: поэта и музыковеда В. Н. Волошинова (1894–1936), философа и литературоведа Л. В. Пумпянского (1891–1940), пианистки М. В. Юдиной (1899–1970), поэта, скульптора и археолога Б. М. Зубакина (1894–1937), философа М. И. Кагана (1889–1937). В период преподавательской работы в Невельской единой трудовой школе 2-й ступени — с лета 1918, — и даже после переезда в Витебск (осень 1920) кружок продолжал свою просветительскую деятельность — русские интеллектуалы устремились вслед за своим учителем, здесь же к ним присоединились литературовед П. И. Медведев (1892–1938) и музыковед И. И. Соллертинский (1902–1944). Репрессии (буквальной) избежала только Юдина, остальные в той или иной степени стали ее жертвами. Занятие философией: *пробуждать сомнение осмыслением* — со времен Сократа считалось делом предосудительным, чреватым — а потому контрреволюционным. Первый арест М. М. Бахтина 24 декабря 1920 г. произошел именно за эту «*контрреволюционную деятельность*» — под Рождество, как и арест рукописи Булгакова «Собачье сердце», так и оставшейся в охранке и не возвращенной ни при жизни писателя, ни после.

И Бахтина, и Фрейденберг объединяет одно направление мысли и поиска — философское ядро Смеха, мениппейные жанры и совершенно новое направление мышления, которое складывается в философии на волне угасания архитектурного модерна вследствие революций и войн, но как стиливой отблеск, как реликтовое излучение неумирающего бытия.

Если признать, что определенное мышление существовало у Гомера (пусть даже коллективного), то именно оно пробудило философов-космистов (не будучи «Колоколом» Герцена), и его не могло не быть и у греческих комедиографов и трагиков — именно в менипповой литературе проводит свои самостоятельные исследования О. М. Фрейденберг.

В «Прокриде» (так называла свою «Поэтику сюжета и жанра» сама Фрейденберг и которую закончила в 1927 г. как теоретическое продолжение работы о греческом романе) о Смехе говорилось однозначно как об особой мировоззренческой позиции, что укоренилась в мифе и имела свой ритуально-обрядовый охранительный комплекс. Однако признать, что пародия определяла сознание древних, для нее было в достаточной степени рискованно в конце 20-х гг. Тем не менее, Фрейденберг ставит древнюю комедию старше гомеровского эпоса, приближая непосредственно к мифу, признавая за ней право на обобщение и углубление образов, открытый марафон интерпретаций в осмыслении действительности через *гибризм* и *снижение*. Однако в ситуации зреющего тоталитаризма «философское ядро» Смеха необходимо было вычленивать и заставить думать (других), что его там и не было никогда — так последующие ее работы соткали прозрачные лапы как для философии, так и для Смеха, что всегда (с архаических времен) вводил сомнение, лишал понятие или явление догматического сияния, в силу чего понимание того или иного «предмета» становилось полным, поскольку обретало свою теневую сторону — отрицательную, подвергающуюся проверке Сознанием.

Заметим, что в основе теории «карнавальности» Бахтина, что зрела в период «Невельского кружка», лежит учение Гераклита о текучести мира и всего того, что в нем содержится или наблюдается: противоположные части одного и того же, отталкиваясь, притягиваются в конце концов, составляя единое представление о предмете или явлении. То, что было связано с мировоззрением, относилось к области философского осмысления, притягивало молодых филологов в бурные и суетные пореволюционные 20-е гг., ибо служило основой их мировосприятия, и именно так — через осмысление и *их* восприятие — была обнаружена двойственная структура Смеха: он направлял к метафизическому осмыслению бытия-в-мире, поскольку «*трагическое*» обязано было иметь свою «комическую изнанку».

Продолжив свои филологические изыскания (с большими сложностями), Фрейденберг убедится, что «гибризм был своеобразным выражением чисто-античных представлений», поскольку он сопровождал все *подлинное* и служил его ‘изнанкой’, означая «бытовой и духовный цинизм». Видимо, «гибризм» и способствовал возникновению той формы критического самосознания, что быстро и резко реагировала на все изменения и колебания в социуме, ощущая несовершенство бытия-в-мире, своеобразную утечку *блага* и *добра*, и которая впоследствии, как мы считаем, в искусстве преобразовалась в «гротескное сознание». Осмысление через осмеяние — это не только часть культурной русской традиции, эту особенность мы все наследовали от древних греков, для которых ироничный скепсис был залогом агонального духа, и заметим: в чем ошибалась Ольга Михайловна, — так это в том, что такой способ

(принцип) художественного мировидения не повторялся более в искусстве. При всем нашем уважении к автору «Прокриды» должны заметить, что родившись, этот принцип уже не умирал никогда: он то замирал в развитии, то ускорял свой темп, но был востребован во все времена и в разных формах искусства, избрав себе в качестве атрибутивного признака — гротеск, в качестве детерминанта — бытие-в-мире.

**ИРИНА НИКОЛАЕВНА МОЧАЛОВА / Irina Mochalova**

Кандидат философских наук, доцент

Санкт-Петербургский государственный университет/ St. Petersburg State University  
mochalova@yandex.ru

## **АЛЕКСЕЙ ВВЕДЕНСКИЙ О СОКРАТЕ И ЗАДАЧАХ ФИЛОСОФИИ<sup>1</sup>**

### **Alexey Vvedensky on Socrates and the Problems of Philosophy**

*Keywords:* Socrates, A. I. Vvedensky, problems of philosophy, Russian philosophy.

*Abstract:* The article is devoted to the phenomenon of Socrates in Russian philosophical thought of the XIX — early XX centuries. The comparative analysis of Alexey Vvedensky's works devoted to Socrates («Demonion of Socrates» and «Socrates (characteristic)»), and his program article «On the problems of modern philosophy...» is carried out. It shows how Vvedensky constructs an image of Socrates. It is concluded that the appeal to Socrates was an expression of the spiritual search for Russian thinkers and the implementation of various ways of philosophical self-reflection.

*Ключевые слова:* Сократ, А. И. Введенский, задачи философии, русская философия.

*«Нельзя без некоторого тайного смущения говорить о Сократе.*

*На него человечество обращает свои взоры всякий раз, когда хочет указать своего лучшего представителя».*

А. И. Введенский. Сократ

Начиная с 30-х годов XIX в., периода, когда деятельность С. С. Уварова на посту министра просвещения актуализировала поиски национальной русской философии, Сократ на просторах отечественного интеллектуального пространства становится значительно большим, чем исторический Сократ, афинский философ V в. до н. э. Стремление представить русскую философию, наряду с европейской, частью мирового

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, грант № 18-011-00968 «Сократ: pro et contra. Миф о Сократе в отечественной и мировой культуре».

интеллектуального движения заставляет искать общий источник мудрости. Сократ как ее выразитель, представленный в русских одеждах («русский Сократ» — народный философ Сковорода) позволяет увидеть русскую самобытную философию в качестве подлинной наследницы греческого любомудрия.

Процесс интенсивной профессионализации философии как в духовных академиях и семинариях, так и в университетах, бурное развитие науки, произошедшие к 80-ым годам XIX в. социально-политические изменения — все это поставило в качестве насущных, требующих обсуждения и решения, вопросы о сути и задачах философии, о соотношении философии, религии и науки. В понимании места и роли Сократа, в описании его воззрений как в фокусе оказались представлены различные способы философской саморефлексии. Многоликость Сократа стала выражением духовных поисков отечественных мыслителей.

Одним из создателей русской сократоведения можно считать Алексея Ивановича Введенского (1861–1913). Выпускник Московской духовной академии (1886), а затем и ее преподаватель, профессор, возглавивший после смерти крупного философа и богослова В. Д. Кудрявцева-Платонова кафедру метафизики и логики, Введенский много сделал не только как оригинальный философ и православный богослов, но и как преподаватель и популяризатор философии. Для Введенского философия никогда не была чисто теоретической наукой, ее значение для него состояло в том, чтобы вырабатывать умения видеть и формулировать жизненно-практические задачи, решать вопросы и проблемы ценности жизни. Согласно воспоминаниям родного брата Введенского, философия была для Алексея Ивановича «его откровенной исповедью» (Введенский 1914, 641), основанной на «живом религиозном опыте православной мистики» (Глаголев 1913, 13).

В этом отношении обращение Введенского к Сократу вполне обоснованно. Используя слова философа, богослова, литературного и музыкального критика Владимира Николаевича Ильина, можно сказать, что именно для Введенского Сократ стал «героем, гением и святым» (Ильин 2014, 88).

Непосредственно к теме Сократа Введенский обращается дважды: в 1891 г. в журнале «Вера и разум» он публикует объемное исследование «Демонион Сократа» (Введенский 1891), а в следующем году в том же журнале появляется небольшой очерк «Сократ (общая характеристика)» (Введенский 1892). Выбор журнала для публикации этих значимых для Введенского текстов был не случаен. Издание журнала связано с деятельностью другого выпускника Московской духовной академии, старшего современника Введенского, ученика почитаемого всеми воспитанниками Духовной академии Ф. А. Голубинского, Алексея Иосифовича Ключарева (1820–1901), принявшего монашеский постриг с именем Амвросий. Именно по инициативе Амвросия, назначен-



ного в 1882 г. епископом Харьковским и Ахтырским, в 1884 г. харьковской епархией начал издаваться богословско-философский журнал «Вера и разум», на десятилетия ставший выразителем московской школы «верующего разума» (Подробнее о журнале: Ермичев 2008).

Итак, обратимся к портрету, Сократа, «лучшего представителя человечества», созданного кистью Алексея Ивановича Введенского на страницах «Веры и разума». Перед нами предстает человек, обративший неистощимый запас своей энергии на то, чтобы владеть и управлять собой, испытывать и воспитывать себя. Даже свою внешность (толстые губы, выпученные глаза) «силою своей воли он облагородил, просветлил и, сделав верным выражением высокого нравственного характера, возвысил до идеальной красоты». Вместе с Введенским мы видим «редкое сочетание изумительно богато одаренной натуры с неподражаемым природным тактом; умение сообразовываться с обстоятельствами без ломки, но могуче направлять их к желанной цели». Глубокое «разумение жизни, ее последних основ и верховных идеалов» делает Сократа, как пишет Введенский, «воплощением идеала человека» (Введенский 1891, 181). И главное для Введенского — таким Сократ сделал себя сам.

В качестве наиболее выдающегося свойства Сократа Введенский отмечает то, что «его жизнь никогда не расходилась с его учением». Это во многом определило широту его влияния на современников, ибо на свою публичную деятельность он смотрел как на возложенную на него свыше обязанность и вместе как на свое неотъемлемое право. Введенскому важно показать, что авторитет Сократа — это авторитет божественного посланника. По воле Дельфийского бога, бога нравственной высоты, выполняет Сократ свое предназначение — общественное служение, состоящее в том, чтобы пробуждать в других тот же дух пылкости, самоуглубления, ту же заботу о самопознании, которая пробуждена в нем самом. В исследовании «Демонион Сократа» Введенскому особенно важно подчеркнуть мистическую связь Сократа с Богом, позволяющую ему вести «самоотверженно-деятельную жизнь», пробуждая соотечественников от умственной и нравственной спячки, способствуя «истинному просвещению и совершенствованию человечества» и тем самым подготавливая языческий мир к приятию христианства.

Таким образом, Сократ для Введенского становится той мерой, которая позволяет оценивать современников, тем идеалом, к которому должен стремиться человек. Черты Сократа находит Введенский в облике и духовном строе и Ф. А. Голубинского, и В. Д. Кудрявцева-Платонова, создавая в своих работах своеобразную галерею «русских Сократов».

Работая над темой Сократа, Введенский не перестает думать о сути подлинной философии. Итогом этих размышлений становится программная статья «О задачах современной философии, в связи с вопросом о возможности и направлении философии самобытно русской (*Pia desideria*)». Стремясь расширить круг ее читателей, Введенский публикует статью

в ведущем философском журнале — в «Вопросах философии и психологии» (Введенский 1893). В ней в качестве первой и ключевой особенности русской национальной философии Введенский называет «мелиоризм», вводя термин, который призван подчеркнуть вполне сократическую особенность национального духа — работу над улучшением себя и всего вокруг. Не европейский философ-ученый, пропагандирующий «философию разума», а русский Сократ, подлинный «мыслитель-философ», по мнению А. Введенского, сможет преодолеть разрыв между теоретической истиной и фактами жизни, между верой и знанием; утверждая правильное жизнепонимание, построить философию будущего.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Введенский А. И. (1891) «Демонион Сократа». *Вера и Разум*. Кн. 1. С. 483–516.
- Введенский А. И. (1892) «Сократ (характеристика)». *Вера и Разум*. Кн. 2. С. 175–192
- Введенский А. И. (1893) «О задачах современной философии в связи с вопросом о возможности и направлении философии самобытно-русской». *Вопросы философии и психологии*. Кн. 20 (5). С. 125–157
- Введенский Д. И. (1914) «Пред вратами вечности (Последние дни почившего профессора Алексея Ивановича Введенского)». *Богословский вестник*. № 10/11. С. 640–645.
- Глаголев С. С. (1913) «Проф. Алексей Иванович Введенский (Некролог)». *Богословский вестник*. № 3. С. 1–63
- Ермичев А. А. (2008) «История русской философии в журнале “Вера и разум”». *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. Т. 9. № 2. С. 143–152.
- Ильин В. Н. (2014) «Сократ и антропология познания». *Вопросы философии*. № 10. С. 87–99.

**ДАНИЛ СЕРГЕЕВИЧ ПОПОВ / Danil Popov**

Магистрант

Санкт-Петербургский государственный университет/ St. Petersburg State University  
Evseyiy-Dan@yandex.ru

## **НАРРАТИВНЫЕ ОБРАЗЫ СТОИЦИЗМА В РУССКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ РУБЕЖА XIX–XX ВЕКОВ**

### **Images of stoic narrative in the Russian literature at the turn of 19th — 20th century**

*Keywords:* Stoicism, Russian literature, narrative.

*Abstract:* The study reveals and compares the receptions of stoic narrative in the Russian literature at the turn of 19th — 20th century. The paper is based on the

analysis of works of L. N. Tolstoy, A. P. Chekhov, M. Gorky as well as critical research.

*Ключевые слова:* Стоя, стоицизм, русская литература, нарратив.

Рецепции стоических идей занимают важное место в художественных произведениях, начиная еще с XIX века. При этом можно уверенно говорить, что именно в русской литературе в лице Л. Н. Толстого, А. П. Чехова, М. Горького на рубеже XIX–XX веков стоический нарратив получил одно из самых глубоких осмыслений.

В творчестве Л. Н. Толстого стоическое наследие получило однозначно позитивное и разноплановое прочтение, что является исключением из литературного контекста эпохи. Так, стоицизм — наряду с учением Стои — интересовал писателя не только как моральная доктрина, но и как глубокое религиозное учение, мотивам которого мыслитель отводил важное место в своей собственной религиозной концепции и которое получило осмысление даже в его «теоретических» произведениях (Николаева 2007).

В творчестве А. П. Чехова стоические мотивы занимают видное место, однако споры о их месте в его работах продолжаются. Некоторые полагают, что А. П. Чехов прошёл период увлечения стоицизмом, в дальнейшем преодолев его; другие говорят о явном «стоицизме» писателя (Собенников 2006, 178). В этой связи ключевое значение приобретает рассказ «Палата № 6» и образ доктора Рагина. Слабовольный и нерешительный человек, он выстраивает собственное существование на принципах, которые очень напоминают стоические; прямо обращается к стоикам (Чехов 1985, 100, 105). Его пациент Громов критикует принципы Рагина как нежизненные, презирающие саму сущность человека, которая «состоит из ощущений голода, холода, обид, потерь и гамлетовского страха перед смертью» (Там же; 101).

Очевидно, что говорить о расположении А. П. Чехова к стоикам невозможно, не элиминировав критический пафос «Палаты № 6». Сторонники стоицизма А. П. Чехова используют здесь интерпретацию А. Скафтымова, который усматривает в образе Рагина воплощение идей не стоиков, а Шопенгауэра (Скафтымов 1972, 387). Последний, однако, критикует стоиков почти в тех же терминах, в которых это делает сам Громов: «[Стоик] никогда не мог обрести жизненности <...> а его невозмутимый покой, удовлетворённость и блаженство прямо противоречат человеческой природе» (Шопенгауэр, 1998, 218).

Склоняясь к признанию критического отношения писателя к Стое, мы, тем не менее, отметим, что зарубежные исследователи говорят о частичном принятии писателем стоической стратегии существования в поздних произведениях (Pauly 2008, 1213).

Стоические идеи осмысливаются и в ряде рассказов М. Горького: «Часы отдыха учителя Коржика» (1896), «Как меня обрили» (1896), «О писателе, который зазнался» (1900). Можно говорить о двойственном образе Стои у М. Горького. С одной стороны, стоицизм входит в противоречие с желанием писателя «видеть всех людей земли гордыми, свободными, красивыми» (Горький 1970, 486–487). Осуждая трусливый и апатичный образ мышления и жизни некоторых своих читателей в рассказе «О писателе, который зазнался» (1900), повествователь говорит так: «Вы стоики, потому что рабы. Вас бьют — вы молчите, вас оскорбляют — вы улыбаетесь» (Горький 1970, 486). В произведении «Часы отдыха учителя Коржика» (1896) показан образ разочаровавшегося во всем интеллигента. В таком плачевном состоянии он и предпочитает обратиться к стоикам. Напившись, Коржик начинает хвalebную речь перед изображением Сенеки, превознося его мудрость и прозорливость, говоря о жалком облике современных людей, к коим он охотно относит и себя (Горький 1969).

Однако анализ эпистолярного наследия М. Горького позволяет говорить, что писатель давал и положительную оценку некоторым аспектам стоицизма. Он отмечал, что есть «мужественный и активный стоицизм, не устрашаемый никакими страданиями» (Горький 2012, 212), который несколько не мешает людям двигаться к основной цели — уничтожению зла жизни. На наш взгляд, стоицизм, упоминаемый писателем в его письмах и в ряде поздних произведений, есть синоним таких качеств, как преданность долгу, мужество и решительность.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Горький М. (1970) «О писателе, который зазнался». Горький М. *Полное собрание сочинений в 25 т.* Т. 5. М.: Наука. С. 481–489.

Горький М. (2012) *Письма в 24 т.* Т. 15. М.: Наука.

Горький М. (1969) «Часы отдыха учителя Коржика». Горький М. *Полное собрание сочинений в 25 т.* Т. 2. М.: Наука. С. 410–416.

Николаева Н. А. (2007) «Л. Н. Толстой и нравственная философия стоиков». Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб.

Скафтымов А. (1972) *Нравственные искания русских писателей.* М.: Художественная литература.

Собенников А. С. (2008) «Чехов и стоики». *Философия Чехова. Материалы международной научной конференции. Иркутск, 27 июня — 2 июля 2006 г.* Иркутск, 2008. С. 168–179.

Чехов А. П. (1985) Чехов А. П. *Сочинения в 18 т.* Т. 8. М.: Наука. С. 72–126.

Шопенгауэр А. (1989) *Мир как воля и представление.* Минск: Литература.

Pauly F. (2008) «Vom Überleben in heillosen Zeiten. Stoizismus in der Weltliteratur vom Fin de siècle bis zur Gegenwart». *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne.* Berlin, New-York: Walter de Gruyter. B. 2. P. 1201–1266.

**СЕРГЕЙ ВЛАДИМИРОВИЧ СЛОБОДКОВСКИЙ / Sergey Slobodkovsky**

Аспирант

Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург) /

Russian Christian Academy for the Humanities (St. Petersburg)

t.soer@mail.ru

## **СПОР С МУДРЕЙШИМИ В ДИАЛОГАХ ПЛАТОНА КАК ОБРАЗЕЦ ПРЕВОСХОДСТВА МУДРОСТИ СОКРАТА<sup>1</sup>**

### **The dispute with the wisest in Plato's dialogues as an example of the superiority of Socrates' wisdom**

*Keywords:* Plato, Socrates, Wisdom, Damon of Athens, Music, Paideia, Allegory of the cave.

*Abstract:* Questions of education and political structure of the state in the philosophy of Plato is crucial. Plato's Socrates repeatedly enters into a dispute on these topics with both sophists and other representatives of the ancient world. For example, in the dialogues "Lahes" and in the seventh book of the "Republic" can be traced to the controversy with Damon of Athens and by the Heraclitus on the subject of raising human and political role of the philosopher in the Polis. In the course of these disputes, Plato shows that Socrates surpasses in wisdom not only the closest opponents, but also the wisest thinkers.

*Ключевые слова:* Платон, Сократ, мудрость, Дамон из Афин, музыка, пайдейя, миф о пещере.

Рассмотрим некоторые фрагменты диалогов Платона в контексте раскрытия Сократа как мудреца, превосходящего в мудрости всех своих оппонентов. Обращение к богатому наследию Платона — это неизбежно попадание в пространство не только философского диалога, которым наполнена большая часть корпуса платоновских текстов, но и спора. Платоновский Сократ постоянно находится в полемике со своими оппонентами, и его многочисленные победы являются неотъемлемой частью философского содержания диалога. Уже в диалоге «Апология Сократа» на это делается серьёзный упор. В процессе суда в своей защитной речи Сократ говорит, что из тех, у кого ему довелось искать мудрости, имеются в виду государственные люди, поэты, ремесленники, ни один не оказался в истинном смысле мудрым. При этом достаточно очевидно, что превосходство Сократа обусловлено не столько им самим или божественной инстанцией, к которой нас отсылают слова

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, грант № 18-011-00968 «Сократ: pro et contra. Миф о Сократе в отечественной и мировой культуре».

Херефонта, полученные в Дельфах, но философским путём, который является важной частью платоновских диалогов и затрагивают такие важные для него вопросы, как воспитание человека и политическое устройство общества.

На примере диалогов «Лахет» и седьмой книги «Государства», в которой излагается знаменитый миф о пещере можно продемонстрировать полемику с двумя фигурами, считавшимися, если не мудрейшими, то весьма уважаемыми в античной культуре. Это Дамон из Афин и Гераклит Эфесский. Несмотря на тот момент, что ни Дамон, ни Гераклит прямо не участвуют в диалоге, все же они являются заочными участниками спора.

Итак, рассмотрим спор с Дамоном из Афин (Панаиотиди 2008), затрагивающий тему воспитания человека и мужества как одной из его добродетелей при помощи музыки. По сохранившимся свидетельствам (Фрагменты 1989) Дамон получил известность как учитель музыки, при этом не был далек и от политических дел. Как сообщает Плутарх, будучи учителем Перикла, он фактически занимался государственными делами. Высоко о нем отзывался Исократ, назвав умнейшим из афинян. В диалогах Платона о Дамоне как об умнейшем или мудрейшем из афинян не упоминается; напротив, Сократ иронически высказывается о его теории воспитания. Это позволяет рассмотреть риторику платоновского Сократа как попытку обозначить, что Дамон, будучи софистом, не обладает мудростью и полностью уступает Сократу в вопросах воспитания и обучения.

Спор с Гераклитом касается вопроса пути и роли философа в государстве, и может быть рассмотрен на примере мифа о пещере. Описание пещеры, её внутреннего устройства, а также процесса освобождения, восхождения и что не менее важно, возвращения обратно, наглядно раскрывает путь Сократа. Созданный Платоном образ Сократа и его философского пути окажет решающее влияние на формирование представления о «правильной» философской жизни. Кроме того, в мифе о пещере можно усмотреть элементы, указывающие, что понимание Гераклитом политического и философского пути не следует противопоставлять предложенному платоновским Сократом. Скорее, правильно будет считать, что Гераклит не прошел этот путь до конца.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Панаиотиди Э. Г. (2008) «Дамон». *Античная философия. Энциклопедический словарь*. М.: Прогресс-Традиция. С. 293–294.

Фрагменты (1989) *Фрагменты ранних греческих философов*. Часть 1. *От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики*. М.: Наука. С. 418–420.

**ЛАДА ВИТАЛЬЕВНА ЦЫПИНА / Lada Tsykina**

Кандидат философских наук, доцент

Санкт-Петербургский государственный университет /

St. Petersburg State University

lada-64@yandex.ru

## **СМЫСЛОБРАЗ АЛЕКСАНДРИИ: Я. ГОЛОСОВКЕР И М. КУЗЬМИН**

### **Meaning and Image of Alexandria: J. Golosovker and Mikhail Kuzmin**

*Keywords:* ancient Alexandria, imaginative aesthetics, J. Golosovker, M. Kuzmin.

*Abstract:* In the theses two ways of discovering ancient Alexandria in the culture of Russian modern are presented. Philosphical idea and image of Alexandria are reconstructed on the example of J. Golosovker's imaginative aesthetics. The confrontation between the elemental and ordering principles Golosovker describes as syncretism of the riot of marketplace and the intellectualism of the museum. The poetic thematization of the riddle of Alexandria is exemplified by the work of M. Kuzmin. The lyrical image of Alexandria is devoid of inconsistency and dynamism, it is a contemplative ideal of the cycle of life and death, in the Platonic manner permeated with love and causing ecstasy of tenderness.

*Ключевые слова:* Александрия Египетская, смыслообраз, имагинативная эстетика, Я. Голосовкер, М. Кузмин.

Как справедливо заметил М. Волошин, «древняя Александрия была одной из последних областей истории, которую открыло внутреннее око европейца, устремленное в свое прошлое» (Волошин 1988, 472). Задача этого эскиза воссоздать две линии или два способа такого открытия в культуре русского модерна. Один способ принадлежит философии, другой — поэзии. Начнем с первого, потому нам потребуются терминологические уточнения.

Яков Эммануилович Голосовкер (1890–1967) — глубокий исследователь античной словесности, переводчик эллинской и римской поэзии, «динозавр Античности» (К. Зелинский) и «босой философ» (С. Липкин), в полноте разделивший трагическую судьбу своего поколения, привнес в отечественную философскую мысль немало глубоких интуиций, пронизывающих его концепцию имагинативного Абсолюта и требовавших обновления философской терминологии. Так появился термин «смыслообраз», обозначающий «имагинативный предмет или образ имагинативного мира, воспринимаемый как реальность — вплоть до “realiora” — реальной реальности» (Голосовкер 1993b, 77).

В смыслообразах находят свое выражение культуримагинации — духовные мощности знания, или порожденные разумом воображения доктрины философии, догматы религии, регулятивы морали и постулаты науки, словом, «высшие символы культуры и их конкретные воплощения, т. е. культурные ценности» (Голосовкер 1993b, 78). «Смыслообраз» не тождественен понятию с его имплицитной отвлеченностью, он предельно конкретен в силу сплавленности воображения и понимания. Голосовкер называет его «комком организованного смысла, идей» (Голосовкер 1993с, 369). Именно в таком фокусе появляется в его текстах Александрия — не точка в пространстве, не историческая реальность, но смыслообраз, внутренний рельеф которого мы попробуем описать.

В небольшом, но важном, лишь в 70-е гг. извлеченном из архива мыслителя эссе «Лирика — трагедия — музей и площадь» (другое его название «Историческое введение к эллинским мифам») Голосовкер следует путем, проложенным Ф. Ницше и В. Ивановым. Он виртуозно использует продуктивную силу и концептуальную четкость предложенных ими дихотомий аполлонического и дионисийского (Ф. Ницше) и эллинизма и эллинизма (В. Иванов). Творческий стимул античной культуры Голосовкер усматривает в двух началах — оргиазме и числе. Оргиазм определяется мыслителем как «стихия народная» (Голосовкер 1987а, с. 77), «симфония хаоса» (Голосовкер 1987а, 78), создающая страстный и пленительно чудовищный имагинативный мир эллинского мифа, за которым угадывается первобытное неистовство архаических культов. Число обладает двумя уровнями смысла: 1) оно выступает как принцип гармонизирующей организации, «символ количественных отношений ритмо-формы» (Голосовкер 1987а, 77), как в ритмомелодике ранней греческой лирики или сопряженности граждан в целом полиса. Такое число-гармония противостоит 2) числу — массе «как количеству единиц, как голой сумме тел» (Голосовкер 1987а, 77), воплощено ли оно в логических структурах аристотелевской космологии, в избыточности эллинистической риторики или «в великом походе македонских фаланг с запада на восток» (Голосовкер 1987а, 77).

В замещении первого смысла числа вторым Голосовкер усматривает «метаморфозу и срыв всего эллинского мировосприятия» (Голосовкер 1987а, 88), кульминацией которых оказывается «александрийство» как «точка всеобщего восточно-западного водоворота сил» (Голосовкер 1987а, 92), сделавшаяся цивилизационной парадигмой. По собственному признанию мыслителя, «двойко осмысливается для нас имя «Александрия»: как средоточие культуры вселенства и как символ эпохи» (Голосовкер 1987а, 93). Над Александрией веет дух распада былой гармонии числа и оргиазма. Однако, отступление числа-гармо-



нии перед натиском числа-массы оказывается движением к новому синтезу, «интеллектуальной попыткой в мистике неопифагорейцев и в гнозисе сочетать распавшееся начало воедино» (Голосовкер 1987а, 93). Наступающая эпоха вселенства рождает «победоносного идола» — Александра, вознесенного на вершину стихией «живого числа» и полновластно повелевающего ею. Рядом с ним возникает фигура философа-«гражданина» вселенной: усомнившегося даже в сомнении академика-скептика, «атеиста и эгоиста-эпикурейца», «интеллигента-стойка, непрерывно переваривающего свое мучительное честолюбие в котле морали на медленном бледном огне самоограничения» (Голосовкер 1987а, с. 93).

Смыслообраз Александрии у Голосовкера двойственен, его эмблемами являются рыночная площадь «с ее бурным вселенством и музеем с его гробовой тишиной» (Голосовкер 1987а, 96). Первая — торжество и торжище оргиазма, «неорганизованной, разноплеменной, суеверной, крикливо-пестрой множественности («голового числа»)» (Голосовкер 1987а, 96), утверждающегося в имперской экспансии. Второй — хранилище собранных с тяжелой серьезностью «остатков «бывшей» истины, былой культуры эллинизма» (Голосовкер 1987а, 95), где «александрийский интеллигентуалист-эклетик, обезличенный индивид, культурмен эпохи, <...> ученый ученик Эпикура, стойков и скептиков Академии, который в глубине души своей библиотечарь и корректор поневоле и только слепнет от книжной пыли и опечаток» (Голосовкер 1987а, 94). Его создания — антологии, компендиумы, энциклопедии — призваны подытожить миропорядок уходящего эллинизма. Музей, библиотека, университет — гаранты того, что «полуслепая, расколотая великая идея вселенства — идея политического и религиозного объединения человечества в одно целое» (Голосовкер 1987а, 96) не позволит числу-массе уничтожить число-ритмоформу. В этом синкретизме он видит призвание Александрии, значимость ее смыслообраза.

Иначе видится смыслообраз Александрии в лирической стихии поэзии М. А. Кузмина (1872–1936). Прославивший поэта цикл «Александрийских песен», впервые опубликованный в журнале «Весь» в 1906 г. и исполнявшийся им под аккомпанемент фортепиано, пронизан глубокой печалью и хрупкой изысканностью последнего рассвета таинственного города. Александрия — детище Александра Великого — «мстителя и владыки Вселенной» (Кузмин 1990b, 374). Ее исток в божественном видении, ее жизнь берет начало в смерти сраженного Александром мистического единорога. «<...> Основав двенадцать Александрий и оставив немеркнущую славу во всех племенах и веках» (Кузмин 1990b, с. 395) последний богоподобный герой упокоился

в первой. Однако, не легендарное прошлое Александрии вдохновляет Кузмина. Таинственным образом он оказывается находящимся вдали от Родины александрийцем, тоскующим о встрече с «родимым городом» (Кузмин 1990а, 63). Это внутреннее родство Кузмина с описываемой им реальностью, заставило М. Волошина написать об «Александрийских песнях» следующие пронзительные строки: «Мне хотелось бы восстановить подробности биографии Кузмина — там, в Александрии, когда он жил своей настоящей жизнью в этой радостной Греции времен упадка, так напоминающей Италию восемнадцатого века. Подобно лирику Мелеагру — розе древней Аттики, затерявшейся в хаосе александрийской антологии, Кузмин несет в своих песнях цветы истинной античной поэзии, хотя сквозь них и сквозит александрийское рококо» (Волошин 1988, 473).

Цикл открывается троекратным прославлением Александрии, само имя которой «трижды блаженное, трижды мудрое, трижды великое» (Кузмин 1990а, 62). Но это тихое прославление подобно материнской колыбельной, горному эху, прерывистому шепоту любовных признаний. Его сменяет воспоминание о доме, глубинная интимность которого не исключает усталой наблюдательности:

*«Когда мне говорят: “Александрия”,  
я вижу белые стены дома,  
небольшой сад левкоев,  
бледное солнце осеннего вечера  
и слышу звуки далеких флейт»*

(Кузмин 1990а, 62).

Смыслообраз Александрии растет изнутри поэтического воображения, он биоморфен, естественен, его внутренние ресурсы — любовь и мудрость, которые, кажется, пропитали камни древнего города. Любовь — подобна «солнца лучистому сиянию» (Кузмин 1990а, 63), умноженная светом любимых глаз, она исключает любую искусственность. С грустной улыбкой Кузмин замечает:

*«Не напрасно мы читали богословов  
и у риториков учились недаром,  
мы знаем значенье каждого слова  
и все можем толковать седмиобразно.  
Могу найти четыре добродетели в твоём теле  
и семь грехов, конечно;»*

*и охотно возьму себе блаженства;  
но из всех слов одно неизменно:  
когда смотрю в твои серые очи  
и говорю: “Люблю” — всякий ритор  
поймет только “люблю” — и ничего больше»*  
(Кузмин 1990а, 64).

Мудрость в пространстве «Александрийский песен» — это любовь «к этим милым и хрупким вещам за их тленность» (Кузмин 1990а, 71). Любовь к «блеску зеленоватого моря сквозь тонкие ветки акаций», к «тишине одинокого жилища», к «смерти без сожаления о жизни, где все мило» (Кузмин 1990а, 71–72). В лирическом мире Кузмина смыслообраз Александрии лишен противоречивости и динамизма, это созерцательный идеал круговорота жизни и смерти, по-платоновски пронизанный любовью. Нежное любование этим смыслообразом достигается новаторскими модерными поэтическими средствами. «Наивный экстаз умиления и столь же наивный экстаз веселья и шутки — вот основы художественного пафоса Кузмина» (Эйхенбаум 1987, 350).

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Белый А. (1994) «Эмблематика смысла». Андрей Белый. *Символизм как миропонимание*. М.: Республика. С. 25–89.
- Волошин М. А. (1988) «Александрийские песни Михаила Кузмина». Волошин М. *Лики творчества*. Л.: Наука. С. 471–477.
- Голосовкер Я. Э. (1987а) «Лирика — трагедия — музей и площадь». Голосовкер Я. Э. *Логика мифа*. М.: Издательство восточной литературы. С. 78–113.
- Голосовкер Я. Э. (1993b) «Имагинативная эстетика». *Символ*. № 29. С. 73–128.
- Голосовкер Я. Э. (1993с) «Из книги: “Вот о чем думал юноша” (Записки юного материалиста) Фантазия». *АРХЕ. Культуро-логический ежегодник*. Кемерово: «АЛЕФ» Гуманитарный Центр. С. 368–382.
- Кузмин М. А. (1990а) «Александрийские песни». Кузмин М. *Избранные произведения*. Л.: Художественная литература. С. 62–84.
- Кузмин М. А. (1990b) «Подвиги Великого Александра» Кузмин М. *Избранные произведения*. Л.: Художественная литература. С. 372–395.
- Эйхенбаум Б. М. (1987) «О прозе Кузмина». Эйхенбаум Б. М. *О литературе*. М.: Сов. писатель. С. 348–351.

**ЕВГЕНИЙ АНАТОЛЬЕВИЧ МАКОВЕЦКИЙ / Eugene A. Makovetsky**

Доктор философских наук, профессор  
Санкт-Петербургский государственный университет /  
St. Petersburg State University  
evmak@yandex.ru

## **ИСТОРИЯ ВИЗАНТИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ<sup>1</sup>**

### **History of the Byzantine philosophy and history of the Russian philosophy: methodological parallels**

*Keywords:* history of the Byzantine philosophy, history of the Russian philosophy.

*Abstract:* In modern studies of the history of Byzantine philosophy (M. Trizio, K. Ierodiakonou, G. Kapriev, L. G. Benakis) a number of questions are formulated that are also relevant in the study the medieval stage of the history of Russian philosophy. Here are some of them. How original is Byzantine philosophy in comparison with Ancient Greek, Arabic, Jewish, Latin and other ways of philosophizing? Is the question of the essence of Byzantine philosophy legitimate, or is this question itself an expression of the substantialism that is inherent in Latin scholasticism, but in no way characteristic of Byzantine thought? How successfully can the character of Byzantine philosophy be described in existentialist terms? And to what extent is “existentialism” characteristic for Byzantium, and not for the intellectual culture of the 20th century? And in this regard, is it possible to completely eliminate the anachronism in the study of historical and philosophical phenomena, or is the projection of the philosophical positions of the researcher on the studied epochs inevitable and requires only a painstaking statement of the distortions introduced into the historical fabric? Further, is it possible to talk about the autonomy (conceptual, institutional) of Byzantine philosophy? How much will the solution of this question advance the study of the history of Byzantine philosophy? Is the nature and level of philosophical argumentation of Byzantine theologians and intellectuals sufficient condition for a verdict on the high status of Byzantine philosophy? Can the practical (theological) character of Byzantine philosophy be recognized as its main characteristic? Is it possible to conclude from the diversity of philosophical identities (a philosopher is a monk, a commentator of Aristotle, and a polyhistor) and from the diversity of philosophical concepts that Byzantine philosophy is nothing but a variety of philosophies?

Many of these questions are also important when studying the history of Russian philosophy. Perhaps only one problem — the most important for the history of Byzantine philosophy — is no longer so relevant for the history of Russian philosophy — a critical publication of sources.

*Ключевые слова:* история византийской философии, история русской философии.

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-го проекта № 18-011-00669.

В современных исследованиях истории византийской философии (Trizio 2007, Ierodiakonou 2004, Kapriev 2005, Benakis 1990) формулируется ряд вопросов, которые актуальны и при изучении средневекового этапа истории русской философии. Приведём некоторые из них. Насколько самобытна византийская философия по сравнению с древнегреческой, арабской, еврейской, латинской и другими способами философствования? В чём эта самобытность заключается? Правомерен ли вопрос о сущности византийской философии или сам этот вопрос является выражением того субстанциализма, который присущ латинской схоластике, но никак не характерен для византийской мысли? Насколько успешно характер византийской философии может быть описан в экзистенциалистских терминах? И насколько «экзистенциализм» характерен именно для Византии, а не для интеллектуальной культуры XX века? И в связи с этим, возможно ли полностью устранить анахронизм в изучении историко-философских явлений, либо проекция философских позиций исследователя на изучаемые эпохи неизбежна и требует лишь кропотливой констатации вносимых в историческую ткань искажений? Далее, можно ли говорить об автономии (концептуальной, институциональной) византийской философии? Насколько решение этого вопроса продвинет исследования истории византийской философии? Является ли характер и уровень философской аргументации византийских богословов и интеллектуалов достаточным условием для вынесения вердикта о высоком статусе византийской философии? Может ли практический (богословский) характер византийской философии быть признан основной её характеристикой? Можно ли, исходя из многообразия философских идентификаций (философ — это и монах, и комментатор Аристотеля, и полигистор) и из многообразия философских концепций, делать вывод о том, что византийская философия есть ни что иное, как многообразие философий?

Многие из этих вопросов значимы и для изучения истории русской философии. Пожалуй, только одна проблема — важнейшая для истории византийской философии — уже не столь актуальна для истории русской философии — критическое издание источников.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Benakis L. G. (1990) Die theoretische und praktische Autonomie der Philosophie als Fachdisziplin in Byzanz. *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*. Vol 1. Helsinki. P. 223–226.
- Ierodiakonou K. (ed.) (2004) *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Oxford: Clarendon Press.
- Kapriev G. (2005) *Philosophie in Byzanz*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Trizio M. (2007) Byzantine Philosophy as a Contemporary Historiographical Project. *Recherches de Théologie et Philosophie médiévale*. Vol. 1. P. 247–294.

**ОКСАНА ЮРЬЕВНА ГОНЧАРКО / Oksana Goncharko**

Кандидат философских наук, доцент

Санкт-Петербургский горный университет / Saint-Petersburg Mining University

Научный сотрудник

Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург) /

Russian Christian Academy for Humanities (St. Petersburg)

goncharko\_oksana@mail.ru

**ДМИТРИЙ НИКОЛАЕВИЧ ГОНЧАРКО / Dmitry Goncharko**

Кандидат философских наук, доцент

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена

(Санкт-Петербург) / Herzen State Pedagogical University of Russia (St. Petersburg)

Научный сотрудник

Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург) /

Russian Christian Academy for Humanities (St. Petersburg)

goncharko@list.ru

**ПЛАТОНОВСКИЙ ДИАЛОГ  
КАК ФИЛОСОФСКИЙ ЖАНР В РОССИИ В XVIII–XIX вв.:  
МЕЖДУ ВИЗАНТИЕЙ И МОДЕРНОМ<sup>1</sup>**

**Platonic Dialogue as a Philosophical text genre  
in 18th — 19th century Russia:  
between byzantium and modernity**

*Keywords:* the history of Platonic Dialogue in the 18th and 19th century Russia, the history of Platonic Dialogue in Byzantium.

*Abstract:* Both Byzantine and Russian literary traditions adopt and develop the Platonic dialogue genre from ancient literature. Dialogues in Platonic style are composed throughout all stages of the history of philosophy, including the Byzantine Middle Ages and the Russian Enlightenment in 18th and 19th centuries. However, there is still no research on the overarching history of this genre and the overall aspects of its reception. Within the framework of this article, we do not pretend to trace the evolution of the Platonic dialogue throughout its history as a whole. The aim of the article is to list and to briefly characterize some trends of adapting the Platonic dialogue as a format for creating philosophical texts, as well as to mention several examples of the said genre from the Russian and Byzantine traditions.

*Ключевые слова:* история платоновского диалога в России XVIII–XIX веков, история платоновского диалога в Византии.

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФ в рамках проекта № 18-78-10051 «Византийский фактор в формировании русской логической традиции».

Платоновский диалог — одна из тех жанровых форм, которые как византийская традиция, так и впоследствии российская воспринимают у античной литературы. Диалоги в стиле Платона сочиняются на протяжении всех этапов истории философии, в том числе в рамках византийского Средневековья и российского Просвещения, однако до сих пор не существует обобщающего исследования об истории этого жанра и об аспектах его рецепции в Византии и России. В рамках настоящей статьи мы не претендуем на то, чтобы проследить эволюцию платоновского диалога за многие столетия. Задача статьи — перечислить и кратко охарактеризовать некоторые направления развития платоновского диалога как формата для создания философских произведений и упомянуть некоторые российские и византийские образцы исследуемого жанра.

В российской истории философии как платонизм в целом, так и платоновский диалог в частности появляются через три разных традиции: благодаря восточно-христианской богословской традиции в течение веков ее рецепции, благодаря светским переводам платоновских диалогов в XVIII веке, а также благодаря интересу к диалоговым произведениям, написанным в подражание платоновскому жанру как в Средние века в Византии, так и в Новое время в Западной Европе. В данной работе хотелось бы упомянуть некоторые примеры всех трех традиций, которые в совокупности породили такое явление, как создание философских произведений в жанре платоновского диалога в России в XVIII и XIX веках.

Не будет сильным преувеличением сказать, что к XVIII веку популярность платоновской философии в России становится очевидна не только в силу все возрастающего интереса к европейской философии, но также и благодаря осознанию значимости собственно платоновских идей для судеб европейской интеллектуальной традиции в целом. Как отмечает Е. И. Мирошниченко (Мирошниченко 2013, 29–30), имя Платона обнаруживается у многих авторов этого периода от М. В. Ломоносова до Екатерины II, в период царствования которой как раз и появляются первые переводы сочинений Платона. Однако, интерес к Платону в большей степени связан не с переводами Платона на русский язык (такие переводы являются скорее следствием такой популярности), но с интересом к идеям французского Просвещения, деятели которого также создавали произведения, используя жанр платоновского диалога (например, «Диалоги Эвгемера» Вольтера). Таким образом, знакомство с идеями Платона происходило не только по первоисточникам и их переводам, но и произведениям европейских авторов, написанных в подражание Платону (например, «Федон, или О бессмертии души» Моисея Мендельсона).

Среди произведений, написанных в платоновском жанре в XVIII и XIX веках, стоит прежде всего упомянуть произведения Т. А. Болотова и М. М. Щербатова: «О душах умерших людей» (1823), «Предполагаемые наугад происшествие на том свете и разговоры в мире духов у душ умерших людей между собой и Ангелами», (1823) «Старик со внуком, или Разговоры старого человека с молодым его внуком» (1822), «Детская философия, или нравоучительные разговоры между одной госпожой и её детьми, сочинённые для споспешествования истинной пользе молодых людей» (1776–1779), «Разговор о бессмертии души» (1777).

Важно отметить прежде всего следующую тенденцию, в рамках которой было «удобно» христианизировать Платона как в византийской, так и в философско-богословской традиции XVIII–XIX веков, — реконструкцию платоновского учения о бессмертии души в свете восточно-христианской православной традиции. Необходимо отметить, что такая реконструкция не была впервые изобретена российскими авторами в XVIII веке, но является вторичной по отношению к византийской традиции использования платоновского жанра. Среди основных образцов византийских литературных произведений, созданных в подражание жанру платоновского диалога с IV по XII вв. можно выделить прежде всего следующие : «О свободе воли» и «Пир десяти дев» Мефодия Олимпийского (III–IV в.), «О душе и воскресении» Григория Нисского (IV в.), «Комментарий к ‘Категориям’ Аристотеля, составленный в виде вопросов и ответов» Порфирия (III–IV в.), «Феофраст» Энея Газского (V–VI в.), «Аммоний» Захария Схоластика (V–VI в.), диспут из «Жития патриарха Никифора» Игнатия Диакона (IX в.), диалог Евстратия Никейского, в рукописной традиции дошедший до нас без названия (XI в.), «Ксенедем» Феодора Продрома (XII в.), «Феофил и Иерокл» Евстафия Солунского (XII в.). Самым известным из них был, бесспорно, диалог Григория Нисского «О душе и воскресении» (*Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*) — единственный из всех вышеперечисленных диалогов, который был переведен на русский язык в XIX веке и издан в 1861 г. в рамках инициативы издания богословских произведений византийской святоотеческой традиции, осуществляемой в Московской духовной академии.

В этом диалоге Григорий и его умирающая сестра Макрина ведут беседу о смерти, о человеческой душе и других богословских вопросах, релевантных этой теме. Экспозиция диалога связана с сюжетом посещения Григорием сестры в 379 г. с целью сообщить ей печальную весть о смерти их брата, Василия Великого. Однако, приехав к Макрине, Григорий обнаруживает, что и она уже при смерти. Между собеседниками нет никаких разногласий, но Григорий умышленно при-



нимает сторону оппонентов христианского вероучения, приводя их доводы против христианского учения о бессмертии души и задает Макрине вопросы, которые должны их совместно привести к истинному выводу. Макрина же в ответ опровергает аргументы противников. Эта дискуссия, по словам Григория, была необходима для того, чтобы еще больше укрепить христианское учение о душе, развенчав все заблуждения оппонентов (Маковецкий 2010). «О душе», и по форме, и по содержанию, во многом восходит к диалогу Платона «Федон» (Hoffmann 1966).

Подобным же образом и М. М. Щербатов переносит действие беседы о бессмертии души в то время, в котором он живет, создавая персонажей диалога из современных ему людей, впоследствии отмечая, что «Разговор о бессмертии души» написан им также под впечатлением платоновского «Федона». Главный герой его диалога, названный по имени участника антиправительственного заговора против Анны Иоанновны (А. Ф. Хрущов), подобно Сократу, также осужден и также инакомыслящ как и его античный прототип. Второго же собеседника М. М. Щербатову пришлось сделать приставом, поскольку в отличие от античной традиции, в рамках которой осужденные на смерть могли беседовать со своими друзьями или родственниками, в России XVIII века кроме судьи, пристава, стража и палача больше некому было разговаривать с осужденным. Таким образом, главными действующими лицами «Разговора» становятся заговорщик и тюремщик, которые ведут беседу ни о чем ином как о бессмертии души в контексте близкой смерти одного из собеседников, обсуждая различные возможные аргументы подобного типа доказательств от «почти математического», до аргументов от чувств, от разумной веры, от «согласия всех народов», от «согласия почти всех мудрецов» и прочих.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Маковецкий Е. А. (2010) «Два диалога: Платон и св. Григорий Нисский». *Журнал Санкт-Петербургского философского общества «Мысль»*. Т. 9. № 1. С. 109–123.

Мирошниченко Е. И. (2013) *Очерки по истории раннего платонизма в России: статьи по истории русской философии*. СПб.: Алетейя.

Григорий Нисский (1861–1871) *Творения*. В 8 ч. Пер. Московской духовной академии. М. Т. 4. С. 201 — 326.

Gregorii Nysseni (2014) *De anima et resurrectione (= Opera dogmatica minora. Pars III)*. Ed. A. Spira. Post mortem editoris praefationem accurate composuit E. Mühlenberg. Leiden: Brill

Hoffmann M. (1966) *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellernder ersten vier Jahrhunderte*. В. S. 130–135.

**ЕЛЕНА АНАТОЛЬЕВНА ОВЧИННИКОВА / Elena Ovchinnikova**

Кандидат философских наук, доцент,

Санкт-Петербургский государственный университет / St. Petersburg State University

e.a.ovchinnikova@spbu.ru

## **«ФИЛОСОФ ПРАВОУЧИТЕЛЬНЫЙ». АРИСТОТЕЛЬ И СТАНОВЛЕНИЕ ЭТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ В РОССИИ<sup>1</sup>**

### **«The philosopher of the ethos». Aristotle and the formation of ethical thought in Russia**

*Keywords:* theoretical ethics in Russia, the tradition of Aristotelian.

*Abstract:* The article discusses the history of the formation of theoretical ethics in Russia in the XVII — beginning of XVIII centuries. Features categorical construction of ethics in Russian thought associated with certain stages of thinking about ethical tradition. Particular attention is paid to the analysis of ethics as a university discipline and the influence of the tradition of Aristotle on the formation of ethics as a science and academic discipline.

*Ключевые слова:* русская этическая мысль, аристотелизм.

Аристотелизм оказал несомненное влияние на становление отечественной этической мысли. Первые представления об этике как науке «ифике», были связаны на Руси с именем Аристотеля, который воспринимался, прежде всего, как «философ нравоучительны». Его имя встречается в «Изборниках», «Пчеле», ему часто приписывались нравоучительные высказывания, афористические суждения, вошедшие в обиход народного сознания поговорки и пословицы. Упоминания об Аристотеле встречаем у Андрея Курбского, который пишет о своем знакомстве с текстами аристотелевских сочинений. Федор Карпов в известном Послании митрополиту Даниилу упоминает Аристотеля и приводит цитату из Десятой книги «Никомаховой этики», называя его «философ нравоучительны», а трактат Аристотеля — «Нравом». Таким образом, можно заметить, что представления об этике как науке права в древнерусской книжности связывались с именем Аристотеля. Однако «ифика» (или наука права) на ранних этапах развития древнерусской мысли еще не оформляется в теоретическое знание, а выражает нравоучительную традицию.

Формирование собственно этики как науки с четко очерченным методом, структурой, категориальным аппаратом можно отнести ко второй

---

<sup>1</sup> Доклад подготовлен при поддержке гранта РФФИ 19-011-00766 «Категориальный строй русской этической мысли».

половине XVII века и связано, прежде всего, с западно-русским влиянием, освоением латинского наследия. Актуализация данной проблематики — отношения к наследию латинской схоластики и, прежде всего, схоластизированной философской системе Аристотеля — была связана с процессом европеизации, наметившимся еще во второй половине XVI века. Во второй половине XVII века идеи Аристотеля проникали на Русь преимущественно польско-латинскими путями.

В полной мере влияние аристотелизма на формирование академической этики в России обнаруживается в построении наиболее ранних (XVII — начало XVIII вв.) курсов этики в Киево-Могилянской академии. Это лекции таких видных мыслителей, как Георгий Конисский, Стефан Калиновский, Михаил Козачинский, Сильвестр Кулябка, Феофан Прокопович. Главную задачу киево-могилянские профессора видели в определении сущности этики, нравоучительной философии. Именно в этот период этика становится самостоятельной отраслью философской науки, обозначается ее предмет, структурируются, определяются основные этические категории, с именем Аристотеля связывается размышление о нравоучительном начале философии.

В своих лекциях профессора стремились логически четко и аргументировано выстроить курс, опираясь, прежде всего на логические основания нравоучения. Многие из них читали курс этики следом за логикой, потом уже излагались курсы натурфилософии и метафизики. Курсы этики профессоров Киево-Могилянской академии воспроизводят аристотелевскую этику в ее схоластизированном виде. Начинаются лекции с определения этической науки. В свою очередь этика как наука рассматривается в двояком ключе: с одной стороны, как «дискурсивная», а с другой — как «активная». В качестве «активной» науки этика имеет своей целью не только познание законов и правил морали, но прежде всего направление воли к нравственной добродетели. Основные понятия этической науки — благо, добро, добродетель, счастье, свобода, деятельность. Большое значение придается воспитанию, поскольку велел за Аристотелем этическое, нравственное рассматривается как результат навыка, как формируемая, воспитываемая привычка (нрав). Таким образом, к концу XVII — началу XVIII века в России складывается предмет, структура, система академической этики. Этот процесс формирования этического сознания происходит под непосредственным влиянием традиции аристотелизма.

Надо отметить, что академическая традиция, построенная на аристотелизме, была вытеснена впоследствии вольфианской философской системой, в XIX веке развитие этики будет определяться основными идеями моральной философии И. Канта и Гегеля. Рубеж XIX–XX веков ознаменовался вновь обращением к традициям античной этической мысли, прежде всего — к Аристотелю. Об этом свидетельствует перевод

«Никомаховой этики», предпринятый Э. Л. Радловым, (первое издание 1887 г.; второе издание — 1908 г. с приложением подробного «Очерка истории греческой этики до Аристотеля»). Однако традиция университетской этики в России прерывается на долгие десятилетия после революционных событий 1917 г., и возвращение к изучению этической мысли античности — это уже вторая половина XX века.

**РОМАН ВИКТОРОВИЧ СВЕТЛОВ / Roman Svetlov**

Доктор философских наук, профессор

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург) / Herzen State Pedagogical University of Russia (St. Petersburg)  
spatha@mail.ru

**АБУЛИЯ ГРЕЧЕСКАЯ И РУССКАЯ —  
КАРНЕАД И ИЛЬЯ ОБЛОМОВ<sup>1</sup>**

**Abulia Greek and Russian — Carneades and Ilya Oblomov**

*Keywords:* Abulia, epoche, otium, negotium, Carneades, Ilya Oblomov.

*Abstract:* Oblomov's laziness and dreams are a trace from the feudal past. Not real, of course, but transformed by Russian history, turned into a fantasy about pastoral happiness, similar to the happiness of the inhabitants of the «true polis» from the Second Book of the «Republic». Polis, called Glavkon, as we remember, «the city of pigs». As is well known, opponents of Carneades and the skeptical Academy charged him that the methodological epoche threatens with the impossibility of making a practical decision. In fact, academics did not deny the possibility of practical action, based on the most likely for a person. However, much both in Plato's reasoning and in the skeptical procedures of the Carneades era were related to the criticism of the norms of the ordinary «bourgeois-democratic» mind of ancient Athens. And so the academic dreams of pastoral life are consonant with Oblomov's anti-modern lifestyle.

*Ключевые слова:* абулия, эпохе, otium, negotium, Карнеад, Илья Обломов.

Медицинский термин «абулия» означает невозможность принять решение, патологическое отсутствие воли, вызванное либо врожденными пороками нервной системы, либо приобретенное из-за травмы, болезни, интоксикации. Но мы будем использовать это понятие в более широком контексте — неспособность принять практическое решение из-за вполне основательного убеждения о том, что решение — далеко не самый лучший выход. Причем здесь Илья Обломов — понятно.

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-го проекта № 19-011-00349 «Скептическая традиция в античном платонизме».

Он предпочитает сны, грезы и покой практической реальности, которая смертельно опасна тотальности воображения. Не приступив к совершению поступка, Илья Обломов — как пресловутая элементарная частица — сохраняет способность быть повсюду, стать всем, добиться всего. Но стоит совершить первый шаг, как волшебная страна возможностей начинает превращаться в коридор, все более узкий и похожий на другие коридоры. Именно их знает и ценит друг Обломова Андрей Штольц, и именно туда он затягивает своего героя, используя всевозможные средства, в том числе «продюсируя» любовь к Ольге Ильинской. Но абулия побеждает, воля остается в грезах нерожденного мироздания (вынесенного в сне Обломова в его прошлое), не совершает рывок к трагической кристаллизации в представлении (если использовать язык А. Шопенгауэра).

Как известно, оппоненты Карнеада и скептической Академии (на позднем периоде ее существования) предъявляли ему обвинение в том, что методическое «эпохе» грозит невозможностью принять практическое решение. Однако в отличие от Ильи Обломова, не занимавшегося логическим обоснованием преимущества «царства лени/*otium*’а» над «царством труда/*negotium*’а», академики не отрицали возможности практического действия, опирающегося на наиболее вероятное для человека. Особенно это подчеркивал в своем «Учении академиков» Цицерон, один из последних сторонников скептического платонизма. Для этого у него была и вполне конкретная идеологическая цель — *negotium* считался традиционным уделом истинного римлянина, особенно аристократа. Греческая философия с традиционным для большинства ее представителей предпочтением жизни созерцательной, не вписывалась в эту идеологию. Однако Цицерон стремился доказать, что даже сторонники принципа «эпохе» вовсе не страдают от инспирированного скептическим разумом безволия. Наоборот, зрелый скептицизм и хорошо обоснованное сомнение делают наши планы только более взвешенными.

Можно ли сравнивать две эти стратегии, не совпадающие по результатам и рожденные разными историческими эпохами? Как минимум в одном аспекте — да. Платоновская Академия возникала в конфликте с «капиталистическим» урбанизмом тогдашних Афин. И эленхос Сократа, который доказал ему, что ни один из афинских городских социальных слоев (политики-софисты, поэты, предприниматели-ремесленники) не обладают мудростью, и платоновская диалектика, и, наконец, скептические процедуры эпохи Аркесилая и Карнеада, все это было связано с критикой норм тогдашнего обыденного «буржуазно-демократического» разума. Защищая «негоции» в их имперски-римском понимании, Цицерон в сущности подменяет базовые интенции афинского платонизма.

Но такая же подмена продемонстрирована в отношении Модерна М. Вебером и его последователями, которые расшифровали общественные и дискурсивные изменения последних столетий как смену феодального контроля над общественными делами аутентично-капиталистическим культом «negotium'a», который проникает даже в государственную идеологию (ср. образ деятеля-демиурга Петра I в отечественной литературе). Для феодального сознания могущество и благословение Божие проявляется в мире и отдыхе, в пире и турнире, где соревнование в доблести и могуществе имеет игровой, а не боевой характер. Даже характер «цивилизованных» войн в Средние века в Европе радикально отличается от войн времен Модерна — в первую очередь масштабом и жертвами.

Лень и грезы Обломова — это след от феодального прошлого. Но не реального, конечно, а преобразованного российской историей, превратившегося в фантазию о пасторальном счастье, схожем со счастьем жителей «истинного полиса» из Второй книги «Государства». Полиса, названного Главконом, как мы помним, «городом свиней». В случае «Государства» «урбанистические» собеседники Сократа, потребовали от своего учителя вместо рассуждений о простой, не-городской жизни, рассказа о том, как получить возможность «возлежать на ложах, обедать за столом, есть те кушанья и лакомства, которые имеют нынешние люди — вот что, по-моему, нужно, чтобы не страдать от лишений» (пер. А. Н. Егунова, 372d). Из этого рассказа и возникла знаменитая утопия Каллиполиса. В случае романа Гончарова главному герою остается превратиться в «вымирающий вид», противоречащий «фокусным ценностям» Модерна.

---

**РУССКАЯ ЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ  
И МОДЕРН**

---

**ANYA YERMAKOVA / Анна Владимировна Ермакова**

PhD candidate, Teaching Fellow

Harvard University (Cambridge, Massachusetts, USA) /

Гарвардский университет (Кембридж, Массачусетс, США)

ayermakova@g.harvard.edu

## **RELATING LOGICAL SCHOLARSHIP TO THE EVOLVING RUSSIAN EMPIRE-SPECIFIC MODERNITY 1880–1930: SUGGESTED MARKERS AGAINST EXISTING CATEGORIES OF LOGIC**

### **Логические исследования в развивающемся модерне поздней Российской империи: маркеры для обобщения логических направлений в контексте общепринятой категоризации логики**

*Ключевые слова:* история логики, историографические методы, закон исключенного третьего, совместность в логике, динамические логики, математика в логических экспериментах.

*Аннотация:* Широко признано, что в интеллектуальной культуре на рубеже XX столетия в Российской империи появилось множество новых логических проектов. Несмотря на то, что существующая ныне классификация логик вписывает эти работы в общую историю науки, остаются пробелы в понимании взаимосвязанности их участников друг с другом и с другими персонажами развивающегося модерна этой эпохи. В докладе дается обзор дискурсивных, перформативных и математических практик разных логических проектов и предлагаются четыре обобщающих маркера, историографически связывающих логические школы. Так же приводятся примеры того, каким образом эти маркеры коррелируют с логическими аспектами искусства, поэзии и духовной философии того времени.

*Keywords:* history of logic, methods for historiography, law of excluded middle, compatibility in logic, dynamic logics, mathematics in logical experiments.

The field “history of logic in the late Russian Empire and early USSR” has itself been marked by a fascinating history. From early 20th century and to the present, both key researchers and key research subjects of the field have experienced the extremes of being silenced as well as being glorified,



and new historical narratives continue to emerge about the trajectory of undertakings in “logic and *nauka poznaniya*” in the Russian Empire into the USSR. In this paper we suggest that the research and teaching of logic at the turn of the 20th century was of significant relevance to the evolution of Russian Empire-specific modernity. We argue that historiographically this becomes evident if we let go of existing categorization of logics and attempt to relate each logician to another via discursive and performative formations of their time, with particular attention to mathematical practices they saw relevant to their endeavors.

The most common distribution for these early 20th century logics is the following: mathematical logic, logic of relations, logic of *yestestvoznaniye*, logic within *nauka poznaniya*, psychologist logic, and logic within various philosophical traditions, most prominent being neo-Kantian, intuitionist, and mystical. While these perfectly plausible categories have indeed done much work to place these logics within each of those logical schools of thought and within the global history of science,<sup>1</sup> they have also created challenges<sup>2</sup> for tracing the interconnectedness amongst the various members of these sub-communities as part of a single modernity. Since recently there have been great efforts to publish previously unseen works of some notable logicians,<sup>3</sup> thus providing a more holistic picture of their scholarship, we now have more material to help situate their logical methods and practices in relation to one another as well as to the rising modernity of their time.

Motivated thus by the intention to be more faithful to the shared concerns and practices of the logicians situated in the late Russian Empire and early USSR, we suggest the following four markers for tracing logical practices between 1880 and 1930: (1) attention to fundamental laws, with particular concern for treatment of contradictions generally and the law of excluded middle (LEM) specifically; (2) compatibility as a valuation characteristic for statements, assumptions, methods and practices; (3) dynamicism, or the capability of a logical structure to describe change, particularly at interfaces of otherwise discrete categories; and (4) agent<sup>4</sup>-centered reasoning, with particular concerns for freedom of thought, will, and creativity. For all, we pay particular attention to the use of mathematical tools and methods, and formulate a hypothesis about the interconnectedness between mathematics and logic in this modernity, notwithstanding the Fregean concern for logic

---

<sup>1</sup> Most notably, this includes work on non-classical logic by N.A. Vasiliev and I. A. Orlov, as has been studied extensively by authors like Boris Biryukov, Graham Priest, and Venanzio Raspa, among others.

<sup>2</sup> The actors themselves already notated challenges of communication, acknowledging the immense number of new, non-Russian words they use to discuss logic in Russia at the time.

<sup>3</sup> This includes *Neizdannyyi Ivan Lapshin* (2006), ed. L. G. Barsova; *S. I. Povarnin: Sochineniya* (2015), eds. V. I. Kobzar, T. E. Sohor, L. G. Totoyan; and others.

<sup>4</sup> Note that this word choice is the author's, not reflective of the historical discourse.

as the study of foundations of arithmetic, which evolved to be the defining factor of “mathematical logic.”

Via marker (1) we connect characters across nearly all previous divides in the logic tradition. Focusing on discursive snippets with LEM, we compare Nikolai Grot’s *Towards the Question of Reform in Logic* (1882), Ivan Lapshin’s *Logic of Relations and Syllogisms* (1917), Ivan Orlov’s paper on compatibility (1928), Pavel Florensky’s proof of antinomy in *Iconostasis* (1922), and Samuil Shatunovsky’s introduction to *Algebra as a study of comparisons by functional modules* (1917).

Via marker (2) we put in conversation the disparate figures of Ivan Orlov, Ivan Laphin and Pavel Florensky, while marker (3) allows us to engage methods from diagrammatic reasoning and unite in discourse the distinctive figures of Pavel Florensky, Nicolai Grot and Aleksandr Schukarev. Marker (4), we show, is not only a category of certain philosophical proclivities, but an abundant underlying concern for the practices of researching and teaching logic. In addition to direct textual quotation we include reports on the activity of select aforementioned characters.

Finally, we show that these four markers make evident the relevance of logic — in all its flavors — to the Russian Empire-specific modernity rising at the turn of the 20th century. That is, there emerges an effortless way to connect these various logical thought experiments with undertakings in “formal systems” beyond the academic texts on logic: in the arts, in spiritual practices, and in literary theory. Thus early 20<sup>th</sup> century creatives like Mikhail Bakhtin and his dialogic, Peter Ouspenskiy and his rejection of the law of identity, and Kazimir Malevich and his formal-theoretical department within *GINKhUK* are connected — as thinkers of logical foundations — to the aforementioned logicians.<sup>1</sup> The logicians, in turn, acquire an intellectual background against which their “extra-logical” endeavors such as work connecting logic and music (Lapshin, Losev and others), or work about self-study and self-knowledge (Grot, Florensky and others), need not be othered against their “serious” logical intellectual endeavors.

#### BIBLIOGRAPHY

Бирюков Б. В. (1998) «О судьбах психологии и логики в России периода войн и революций» *Вестник Международного Славянского университета*. № 4. С. 7–13.

Грот Н. (1882) *К вопросу о реформе логики*. СПб.

Лапшин И. (1917) *Логика отношений и силлогизм*. СПб.

---

<sup>1</sup> We expand, thus, the effort of Linda Henderson in her study connecting the artistic and scientific communities both interested in the fourth dimension, as well as Stephen Kern’s similar endeavor for the culture of space and time 1880–1918. See Henderson, L. D. (1983) *The fourth dimension and non-Euclidean geometry in modern art*, 371–434 and Kern, S. (2003) *The culture of time and space*, 1880–1918, 2nd ed, for more.

Орлов И. (1928) «Исчисление совместности предложений», *Математический сборник*, Том 35. № 3–4. С. 263–286.

Флоренский П. (1922). *Иконостас*. М.

Фатуновский П. (1922). *Мнимости в геометрии*. М.

Шагуновский С. (1917). *Алгебра как учение о сравнениях по функциональным модулям*. М.

Graham L. (2013). *Lonely ideas: can Russia compete?* MIT Press.

Markin V., Zaitsev D. (Eds.) (2017) *The Logical Legacy of Nikolai Vasiliev and Modern Logic* (Vol. 387). Springer.

Orlova N.Kh., Soloviev S. V. (2017) «Strategy of Academic Cooperation between Russian Logicians before Revolution». *Десятые Смирновские чтения по логике*. С.148–150.

Priest G. (2015) «Nineteenth-Century German Logic». *The Oxford Handbook of German Philosophy in the Nineteenth Century*. С. 398–415.

### **ВАЛЕРИЙ ВЛАДИМИРОВИЧ ВОРОБЬЕВ / Valeriy Vorobyev**

Кандидат философских наук, научный сотрудник

Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург) /

Russian Christian Academy for Humanities (St. Petersburg)

voiborov@mail.ru

## **МАТЕМАТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА В РОССИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА<sup>1</sup>**

### **The Mathematical Logic in Russia in the Second Half of XIXth Century**

*Keywords:* mathematical and traditional logic in Russia, V. V. Bobinin, P. S. Poretzky.

*Abstract:* The article presents the review of a number of logical literature publications in Russia of the second half of the 19th century. Special attention is paid to mathematical logic. The article considers the works of V. V. Bobinin, P. S. Poretzky and some other authors. The conclusion is made that “logicians-mathematicians” were fully aware of the content and perspectives of mathematical logic while the relation of the majority of “logicians-philosophers” to mathematical logic was quite skeptical.

*Ключевые слова:* математическая и традиционная логика в России, В. В. Бобынин, П. С. Порецкий.

В нашей историко-логической литературе имеется достаточно материалов о периоде второй половины XIX в. Но в этих материалах рассматривают и анализируют, в основном, взгляды представителей тра-

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФН в рамках проекта № 18-78-10051 «Византийский фактор в формировании русской логической традиции».

диционной формальной логики, имеющей своим основоположником Аристотеля, (иногда используется термин «философская логика»), а о математической логике говорится гораздо меньше (см.: Бажанов 2007; Бирюков, Кузичева 2005, 2006; Кобзарь 2001; Попова 2015; Стяжкин 1958; Стяжкин, Силаков 1962; Стяжкин 1967). Мы будем здесь рассматривать то направление в математической логике, которое получило свое развитие в работах Буля, Девонса, Шрёдера, Венна, Порецкого и, оно, таким образом, есть «математическая обработка дедуктивного фрагмента классической логики» (Стяжкин 1958, 95). В настоящей работе мы даем обзор части публикаций (в том числе редко привлекающих внимание) второй половины XIX в., в которых излагаются идеи математической логики и о ней говорится с определенной степенью понимания, хотя согласны (в известном приближении) с точкой зрения В. А. Бажанова, что в рассматриваемый период «логические работы, выполненные в духе традиционной и математической логики, фактически не рассматривались как принадлежащие двум существенно различным направлениям логической мысли». (Бажанов 2007, 46–47). При этом «логика играла заметную роль в образовательном процессе, в контексте культуры ведения научных дискуссий — это практический фактор ее развития» (Попова 2015, 336).

Однако в публикациях данного периода достаточное понимание специфики математической логики не всегда присутствует. Например, в обзоре литературы по логике известный автор пишет: «Особое положение в логической литературе, как полагающее начало новому направлению ...занимают произведения *Буля...Девонса...Н. Грота...* Эти произведения представляют попытку основать на новых началах теорию суждения и силлогизма, создать новую систему их законов и правил...» (Снегирев 1901, 52). Непонятно, каким же это образом можно соединить в одно «новое направление» алгебру логики Буля и Девонса с психологизмом Грота? Не всегда термин «математическая» в применении к логике имел необходимый смысл (в тот период это был смысл «алгебры логики»). В работе с объемным названием (Зеленогорский, 1877) «математическим» называется метод доказательства от противного и выведения следствия из гипотез, а в книге (Фирсов, 1895) алгебра излагается, но только в её обычном смысле. В книге (Лейкфельд 1890) дается описание многочисленных «логических направлений», в числе которых и «математическое». Однако это направление автор понимает недостаточно, в частности, утверждая, что в математической логике при «составлении логических формул и действиях над ними» используются некие «произвольно придуманные акты мысли» (Лейкфельд 1890, 316).

Пионерские работы Дж. Буля и в европейской науке не сразу получили широкое признание. В России его работы были достаточно рано замечены и получили в ряде публикаций положительную оценку. Прежде всего, следует отметить работы П. С. Порецкого и В. В. Бобынина.

Бобынин кратко, но емко изложил (в двух выпусках) основное содержание сочинений Дж. Буля, Р. Грассмана и Э. Шрёдера. Он отметил, что еще Лейбницу «пришла в голову мысль о необходимости открытия такого способа обозначения понятий и существующих между ними отношений, который...содействовал бы облегчению логических операций и введению в них большей строгости» (Бобынин 1886, 2), и Буль попытался осуществить идеи Лейбница для чего построил систему, основой которой является «приложение методов алгебраического характера к умозаключениям». Английский логик полагает, «что основные законы логики представляют по своей форме законы математические» (Бобынин 1886, 4). Бобынин вполне адекватно описывает систему Буля: она «состоит из следующих элементов. Во-первых, из букв  $x$ ,  $y$ ,  $z$  и т. д., должествующих представлять вещи как объекты наших понятий. Во-вторых, из знаков  $+$ ,  $-$ ,  $\times$ , выражающих действия, при помощи которых эти объекты комбинируются друг с другом, скомбинированные же приводятся к своим элементам. ... Наконец, в-третьих, из знака тождества  $=$ . Все эти логические символы Буля употребляются по строго определенным законам частью сходными с законами алгебры, частью же отличными от них» (Бобынин 1886, 5). Современное изложение работ Буля и его последователей на русском языке см. в (Бирюков, Кузичева 2005; Стяжкин 1958; Стяжкин 1967, 313–346).

Затем Бобынин переходит к логическим взглядам Р. Грассмана, учение которого «представляет вполне оригинальную и совершенно независимую от рассмотренных работ Буля обработку одного и того же предмета» (Бобынин 1894, 30). В наше время подробные исследования логических работ Р. Грассмана проведены Б. В. Бирюковым и его соавторами (см.: Бирюков, Кузичева 2006).

Третья часть обзора посвящена изложению сочинений Э. Шрёдера, который впервые предложил систему аксиом для булевой алгебры. Российский ученый отмечает, что Шрёдер высоко оценивает работу Буля, но свою задачу видит в устранении «многих присущих, по его мнению, работам Буля несовершенств» (Бобынин 1894, 2). Современный взгляд на исследования Э. Шрёдера имеется в (Стяжкин 1967, 351–356).

Систему Буля предложил усовершенствовать У. С. Джевонс (см. перевод его учебника: Джевонс 1881) и достиг в этом определенных успехов. Практически одновременно с изданием в русском переводе двух его трудов появилась обширная рецензия, а точнее краткое изложение «Основ науки» (см.: Орлов 1881), в которой и утверждается, что Джевонсу «вполне удалось» устранить недостатки в работе Буля (это, на наш взгляд, слишком смелое заявление как со стороны Джевонса, так и рецензента).

Существенное совершенствование алгебры логики явилось результатом исследований русского логика и математика П. С. Порецкого (перепечатка основного произведения — Порецкий 2011), о достижении-

ях которого имеется многочисленная литература (см.: Стяжкин 1967, 362–408 и библиография: 478–480 — более сорока наименований), избавляющая нас от необходимости подробного изложения его работ. Отметим, что книга (Волков 1888) подверглась резкой и обоснованной критике, причем автор рецензии высоко оценивая исследования П. С. Порецкого, указывает, что М. Волков позаимствовал у него (без ссылок) содержательную часть своей работы, а в целом «вся брошюра г. Волкова есть не более, как неудачная переделка научного исследования П. С. Порецкого» (Стрекалов 1889, 162).

В заключение можно сделать вывод, что среди авторов второй половины XIX века, писавших по вопросам логики, сравнительно немногие вполне понимали суть и перспективы «новой логики» (то есть тогда — работ Буля и его последователей), в основном, это были те, кто подходил к её исследованию и изучению, так сказать, «со стороны математики» (В. В. Бобынин, П. С. Порецкий, В. Стрекалов, С. Орлов). Большинство же, возможно по инерции, освященной тысячелетней традицией, относились к математической логике либо со скептицизмом, либо с оттенком некоторого превосходства (см., например: Радлов 1911), особенно в связи с тем, что представители математического направления не считали необходимым связывать свои исследования с какой-либо общеполитической методологией.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бажанов В. А. (2007) *История логики в России и СССР. Концептуальный контекст университетской философии*. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация».

Бирюков Б. В., Кузичева З. С. (2005, 2006) «Зарубежные направления в философии математики и их преломление в философско-логической и историко-математической мысли России XVIII — начала XX века». *Логические исследования*. Вып. 12. 2005. С. 67–108. Вып. 13. М., 2006. С. 47–70.

Бобынин В.В (1886, 1894) *Опыты математического изложения логики*. М., 1886, вып. 1. 1894, вып. 2.

Волков М. С. (1888) *Логическое исчисление*. СПб.

Джевонс У. С. (1881) *Элементарный учебник логики дедуктивной и индуктивной с вопросами и примерами*. СПб.

Джевонс У. С. (1881). *Основы науки. Трактат о логике и научном методе*. СПб.

Зеленогорский Ф. А. (1877) *О математическом, метафизическом, индуктивном и критическом методах исследования и доказательства*. Харьков.

Кобзарь В. И. (2001) «Очерк истории логики в России». *Логика. Библиографический справочник*. СПб. С. 5–14.

Лейкфельд П. Э. (1890) *Различные направления в логике и основные задачи этой науки*. Харьков.

Орлов С. (1881) «Новая система формальной логики». *Журнал министерства народного просвещения*. Ч. 217. С. 113–153.

Попова В. С. (2015) «Логика в России конца XIX — начала XX вв.: некоторые тенденции и оценки». *Теория и практика общественного развития*. № 12. С. 336–339.

Порецкий П.С. (2011) *Логические равенства. О способе решения логических равенств и об обратном способе математической логики*. М.

Радлов Э. (1911) «Логика». *Философский словарь логики, психологии, этики, эстетики и истории философии*. СПб. С. 144–149.

Снегирев В. А. (1901) *Логика*. Харьков.

Стрекалов В. (1889) Рецензия на: Волков М. С. *Логическое исчисление*. СПб., 1888. *Журнал министерства народного просвещения*. Ч. 265. С. 161–173.

Стяжкин Н. И. (1958) «К характеристике ранней стадии в развитии идей математической логики». *Научные доклады высшей школы. Философские науки*. № 3. С. 95–101.

Стяжкин Н. И. (1967) *Формирование математической логики*. М.

Стяжкин Н. И., Силаков В.Д. (1962) *Краткий очерк истории общей и математической логики в России*. М.

Фирсов П. П. (1895) *Опыт элементарной алгебры в связи с логикой*. СПб.

#### **АНДРЕЙ ВИКТОРОВИЧ КУРБАНОВ / Andrey Kurbanov**

Кандидат исторических наук, научный сотрудник

Русская христианская гуманитарная академия /

Russian Christian Academy for Humanities

andrey.kurbanov@gmail.com

#### **ЛИДИЯ ВАЛЕНТИНОВНА СПИРИДОНОВА / Lydia Spiridonova**

Кандидат исторических наук, научный сотрудник

Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург) /

Russian Christian Academy for Humanities (St. Petersburg)

lydia.spyridonova@gmail.com

## **ВИЗАНТИЙСКИЕ ПРОГИМНАСМЫ В РУССКОЙ ШКОЛЕ XVII ВЕКА: ТРАДИЦИИ И НОВШЕСТВА<sup>1</sup>**

### **Byzantine Progymnasmata in the Russian School of 17th century: Traditions and Innovations**

*Keywords:* Progymnasmata, Slave Greek Latin Academy, Sophronius Leichoudes, Classical rhetoric, Russian education in the 17th century.

*Abstract:* The progymnasmata, preliminary exercises in the study of declamation, were fundamental to the teaching of prose composition in the schools of the 17th century

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФН в рамках проекта № 18-78-10051 «Византийский фактор в формировании русской логической традиции».



in post-Byzantine countries as well as in the Western Europe. Using manuscript material from the National Library of Russia, we will show how at the Slave Greek Latin Academy the students of Sophronius Leichoudes composed these exercises ranging from simple texts to complex theological reasoning; the spectrum of their source material expanded to include the Scriptures, hagiography and the Byzantine theological writings.

*Ключевые слова:* Славяно-греко-латинская академия, Софроний Лихуд, классическая риторика, русское образование в XVII в.

Преподавание риторики в XVII в. как в греческих, так и в западно-европейских школах было основано на эллинистических и византийских традициях, и подразумевало в качестве практики составление особых текстов на заданные темы — прогимнасы. Классический состав прогимнасм был разработан позднеантичным ритором Афтонием Антиохийским: басня (μῦθος), повествование (διήγημα), хрия (χρεία), гнома (γνώμη), опровержение (ἀνασκευή), утверждение (κατασκευή), общее место (κοινὸς τόπος), похвала (или энкомий: ἐγκώμιον), хула (или псогос: ψόγος), сравнение (σύγκρισις), этопея (ἠθολογία), описание (или экфрасис: ἔκφρασις), рассмотрение вопроса (θέσις), внесение закона (νόμου εἰσφορά). При составлении данных текстов ученики должны были употребить определённые фигуры или тропы, использовать тот или иной стиль, а также показать умение правильно выстроить структуру текста.

Именно такие прогимнасы, выполненные первыми учениками Софрония Лихуда, мы обнаружили в трёх кодексах из Отдела рукописей Российской национальной библиотеки: (1) Ф. 573 (Собрание Санкт-Петербургской Духовной Академии), Б Ш/10; (2) Ф. 906 (Собрание греческих рукописей), № 736; (3) Ф. 728 (Библиотека Новгородского Софийского собора), № 1315. Тексты были составлены на греческом и латинском языке, что являлось следствием освоения учениками курса риторики сразу на двух языках. Особый интерес представляют собой схолии, содержащие имена авторов текстов и их правки, а также те фигуры или структурные части сочинения, которые необходимо было употребить при составлении текста. Все вместе они позволяют выявить метод освоения учениками материала и последовательность прохождения тех или иных элементов курса риторики. Таким образом, данный рукописный материал проливает свет на сам процесс обучения, который обычно остаётся в тени для последующих поколений. Также весьма интересно, что выполнявшие эти упражнения ученики Софрония Лихуда (Николай Семёнов, Алексей Кириллов, Фёдор Герасимов, Федот Агеев, Иосиф Афанасьев, Пётр Постников, греки Дионисий и Анастасий) впоследствии стали известными переводчиками, литераторами и педагогами, внёсшими заметный вклад в формирование русской словесности.

Из содержания текстов очевидно, что Софроний Лихуд следовал структуре классического византийского пособия Афтония, предлагая при этом



вместо привычных византийцам языческих сюжетов христианские темы, например, для упражнения на повествование, он просил учеников рассказать о событиях Рождества, а в качестве освоения хрии проанализировать цитату из сочинений Иоанна Златоуста, как тему погоса взять предательство Иуды, а энкомия — житие св. Георгия, для умения высказать «общее место» обсудить тему лжи, а для составления этопеи составить речь от лица Иосифа сына Иакова, для отработки навыков правильного опровержения мысли опровергнуть латинские представления о претворении хлеба и вина и др. Данные сюжеты вполне соответствовали традиционным заданиям, которые давали другие греческие учителя высшей школы того времени, например, критянин Андреас Перцивалис (Ανδρέας Περτζιβάλης). От византийских школ их отличала большая христианская направленность, что, возможно, являлось следствием западноевропейского влияния на образование того времени. Также, в отличие от византийских прототипов, в курсе Софрония Лихуда отсутствовали, например, такие прогимнасы, как басня, гнома, сравнение, экфрасис и внесение закона. Впрочем, данные пропуски легко можно объяснить: по всей видимости, басня воспринималась слишком языческой, гнома изучалась как составная часть хрии, сравнение и экфрасис отработывались во время написания энкомия, а законодательные упражнения были не нужны для учеников Славяно-греко-латинской академии, по крайней мере, на начальном этапе обучения искусству составлять тексты.

**ЕЛЕНА НИКОЛАЕВНА ЛИСАНИЮК / Elena Lisanyuk**

Доктор философских наук, профессор

Санкт-Петербургского государственного университета /

St. Petersburg state University

e.lisanuk@spbu.ru

## **ТЕОРИЯ АРГУМЕНТАЦИИ С. И. ПОВАРНИНА: ЛОГИКА МОДЕРНА В ГРАНИЦАХ СПОРА**

### **Sergey Povarnin's the Theory of Dispute': off the Logical Theories of the Modern in the Wake of the Contemporary Conceptions of Argumentation**

*Keywords:* theory of argumentation, Sergey Povarnin, the theory of dispute, informal logic, dialectical conception of argumentation, non-classical logic.

*Abstract:* In the talk, we propose arguments in favor of two ideas: that the contemporary Russian tradition of argumentation studies launched by Sergey Povarnin's 'The Theory of Dispute' starts both on the conceptual and formal non-classical logical theories of

the modern era in Russia; and that his conception of argumentation anticipates some ideas of informal logic and dialectical conception of argumentation.

*Ключевые слова:* теория аргументации, Поварнин, теория спора, неформальная логика, диалектическая концепция аргументации, неклассическая логика.

Доклад охватывает две цели, связанные с обоснованием следующих положений:

(1) российская современная традиция исследований в области теории аргументации в лице С. И. Поварнина берет начало как в содержательных, так и в формальных логических теориях российских ученых периода модерна;

(2) российская традиция исследований в области теории аргументации, берущая начало в концепции аргументации С. И. Поварнина, в его теории спора, в ряде аспектов предвосхищает две современные влиятельные концепции аргументации: неформальную логику и диалектическую концепцию.

В докладе сравниваются три концепции аргументации: концепция спора профессора Петербургского и Ленинградского университета С. И. Поварнина (1870–1952), опубликованная в его книге «Спор. Теория и практика спора» (1918, 1923, 1990 и посл.), возникшая во второй половине XX в. неформальная логика как практическое приложение определенных логических теорий к процессам и процедурам критики и обоснования знаний, а также аргументации и убеждения, и диалектическая концепция аргументации канадского ученого Д. Уолтона. Одним из критериев сравнения выступают логические теории, явно или неявно подразумеваемые в этих концепциях на уровне правил построения аргументов, либо на уровне их оценки. В докладе показаны связи между концепцией спора С. И. Поварнина и развитием неклассической логики в России в начале XX в., в частности, с некоторыми идеями логики отношений, паранепротиворечивой «воображаемой» логики Н. Васильева, релевантной логики И. Орлова, многозначной логики Д. Бочвара и интуиционистской логики А. Н. Колмогорова. Посредством указания на эти, пусть и весьма отдаленные, связи между содержательной теорией спора С. И. Поварнина и бурным развитием ряда неклассических логики в России в начале XX в. мы хотим обосновать положение о том, что российская традиция исследований в области теории аргументации берет начало как в содержательных, так и в формальных теориях российских ученых периода модерна.

Помимо этого, актуальность сопоставления трех концепций, заключается в том, чтобы продемонстрировать важность определения предмета и разграничения видов аргументации (споров) для создания корпуса правил аргументации и оценки ее эффективности. В докладе кратко обрисованы все три концепции, сравнение проводится по следующим их разделам: определение и предмет аргументации (спора); виды аргу-

ментации (спора); общие и частные правила; особенности подбора и выдвижения тезиса и доводов; коммуникативные особенности аргументации (спора); типология ошибок и недозволенных приемов аргументации (спора). В статье отстаивается положение о том, что, несмотря на близость трех концепций по многим вопросам, краеугольным отличием концепции С. Поварнина от неформальной логики и диалектической концепции является ее логико-коммуникативный и подчеркнuto диалогический характер. Концепция спора С. Поварнина эксплицитно подразумевает когнитивное многообразие сторон спора, в то время как неформальная логика неявным образом опирается только на первый аспект многообразия и отвергает второй. Диалектическую концепцию с концепцией С. Поварнина роднит положение о зависимости правил аргументации от вида диалога, где приводят аргумент. Отличие между ними заключается главным образом во взгляде на ошибки аргументации: там, где Д. Уолтон пытается уйти от этого понятия, максимально расширяя пространство приемлемости аргументов, что характерно для современной теории аргументации в целом, С. Поварнин нацелен провести четкую границу между ошибкой и приемлемым аргументом. Такую задачу исследователи аргументации ставили перед собой в 70–80-х гг. XX в., на пике изучения ошибок аргументации.

**АНАТОЛИЙ ИВАНОВИЧ МИГУНОВ / Anatoliy Migunov**

Кандидат философских наук, доцент

Санкт-Петербургский государственный университет / St. Petersburg State University  
migunat@mail.ru

## **ЕЩЁ НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ ОТНОСИТЕЛЬНО ПРЕДМЕТА ЛОГИКИ**

### **A Few More Remarks about the Subject Matter of Logic**

*Keywords:* subject matter of logic, consciousness, language

*Abstract:* I suppose to consider only one of the many important aspects of this problem, one, but in my opinion fundamental, defining the nature of logical knowledge. It is about the inseparable unity of consciousness and language, or, more precisely, about language as a way and form of thinking, outside of which the thought is impossible.

*Ключевые слова:* предмет логики, сознание, язык

Я предполагаю рассмотреть только один из множества важных аспектов этой проблемы, один, но по моему мнению фундаментальный,

определяющий природу логического знания. Речь пойдёт о неразрывном единстве мышления и языка, или точнее о языке как способе и форме существования мышления, за пределами которого мысль невозможна.

Логики часто с осторожностью в разговоре о предмете своей науки ссылаются на мышление, опасаясь крена в психологизм, иногда даже прямо отказываясь связывать свой предмет с мышлением. У Я. Лукасевича (см. также, например: Bochenski 1981, 10; William 2003, 171–177) читаем: Ответ на вопрос как человек мыслит, что такое мышление — это дело психологии (Лукасевич 1959, 48–51). Предмет логики никак не связан с мышлением, писал задолго до него Б. Рассел, и в принципе не понёс бы никакого ущерба, если бы мышления не существовало, понятно, что в этом случае не было бы и никакого знания вообще, поскольку отсутствовал бы субъект познания, но не предмет логики (Рассел 1904, 812). Я. Лукасевич добавляет, что логика исследует не мышление, а язык, т. е. не как человек мыслит или должен мыслить, а как он должен говорить, рассуждать, доказывать, опровергать и т. п. Логика как наука нормативная формулирует предписывающие законы, правила, формы рассуждения. А вопросы, связанные с природой языка, рассуждения интересуют логику лишь в той степени, в какой это необходимо для ответа на вопрос, что такое правильное рассуждение и чем оно отличается от неправильного, что такое его правильные формы и каковы их критерии. Утверждения эти, на мой взгляд, спорные.

## 1

Конечно, логика не эмпирическая наука, но независимость логических форм от содержания конкретных суждений не должна абсолютизироваться. Во-первых, определённая логическая форма рассуждения часто зависит от содержательной интерпретации его элементов, и разные интерпретаторы могут с полным основанием зафиксировать разные формы, поскольку по-разному прочтут (проинтерпретируют), создадут разный вербальный или невербальный контекст. Кроме того, с чистой формой мы имеем дело только в искусственных языках, цель создания которых и состоит в том, чтобы очистить их от содержания, чтобы освободиться от необходимости содержательной интерпретации как условия обнаружения формы. В них логическая форма предстаёт как данность, как априорная форма знания. В естественном языке следование этой необходимости является условием прочтения. Ведь форму рассуждения нельзя чувственно обнаружить, нарисовать, её можно обнаружить только разумом, а для этого надо уметь читать, то есть понимать читаемое как с точки зрения содержания, так и с точки зрения логиче-

ской формы, которой обладает содержание. Та определённая прочтения, о которой я пытаюсь говорить, не приобретает логическую форму, если эта определённая есть, то уже в определённой форме, которая и делает её сущей. Содержание читаемого и его логическая форма — это два аспекта, каждый из которых есть необходимое условие прочтения, то есть понимания читаемого в контексте соответствующего предметного знания.

## 2

Законы логики не могут быть, пока не возникает разум, ибо они не «миру вещей» принадлежат, а миру, который формируется в речевой деятельности. В этом мире нет каузальных связей. В языке, носителе и способе существования мышления, нет каузальных связей. Каузальные связи существуют в мире вещей и чувственного восприятия, в природных и социальных процессах. В языке, то есть в рассуждении, мы имеем дело не с взаимодействием элементов материального мира, а с взаимодействием высказываний об этих элементах, здесь работают логические связи, одно суждение не порождает другое в каузальном смысле, одно суждение может быть совместимо или не совместимо с другим, логически следовать или не следовать из другого, это мир логических законов, то есть законов мышления и языка.

Когда речь идёт о познании чувственно воспринимаемого мира и его формах, то познающий субъект, разум противопоставляется миру, как внешнему по отношению к разуму объекту познания. Тот же «ход» совершается, когда речь идёт о познании языка и связи мышления и языка. Язык как объект познания, как объект интенции разума предстаёт как внешний по отношению к разуму, как его объект и средство, но не как сущностная составляющая разума и сам разум. Потому «современная философия сознания... сосредоточилась прежде всего на нейронном субстрате опыта, на том, каким образом сознательный опыт и ментальные представления или интенциональность основываются на мозговой активности» (Smith 2018). Язык же рассматривается как одно из условий реализации, возможности интенциональности наряду с другими рациональными практиками, телесными умениями, культурным контекстом и т. п. И то, что язык первично выступает не как объект сознания или средство и условие познания чего-либо, но как необходимая составляющая разума, не просто фактор влияющий на разум или даже формирующий разум, он и есть в некотором смысле сам разум, функционирующий и воспроизводящий себя в дискурсе, это ускользает от внимания. Язык и есть условие и способ существования разума, вне которого разума нет. Разум только тогда и есть, когда он не молчит. «Принявши ... дух в смысле сознательной умственной деятельности, предполагающей понятия, которые обра-

зуются только посредством слова, мы увидим, что дух без языка невозможен, потому что сам образуется при помощи языка, и язык в нем есть первое по времени событие» (Потебня 1999, 42)

### 3

Для бытия разума нужен другой, другой субъект. Нужен собеседник, то есть другой разум, сомыслящий, без которого нет и не может быть моего разума. Мой разум это всегда отклик на разум другого, но возможность отклика задаётся языком, соединяющим субъектов разума в себе как коллективном разуме.

Разум предполагает субъекта, который продуцирует и обнаруживает разум своим соучастием в языке. Чтобы появился Я надо, чтобы появился способ индексации Я для себя. Способ фиксации Я для Я. Но моё Я для меня обнаруживается только через другое Я. То есть нужен способ обнаружения Я перед другим для меня. Природа языка межсубъектна, а всякое сказывание амбивалентно: это одновременно и сказывание для меня, узнавание, открытие для себя, и сказывание для другого, сообщение ему. Нельзя сказать только ему, то есть сказать ему, но не сообщить себе. Такое бывает только с безумцем, который не знает, что говорит, но в этом случае он ничего не сказывает, даже если слушатель и рождает в этом сказывании некую мысль.

В акте сообщения себе через сообщение другому и образуется Я, как субъект речи и мыслящий субъект.

Язык, реально функционирующий (см.: Гумбольдт 1984) и есть опыт сказывания нации как её коллективный разум, который только таковым и может быть. Опыт мысли, коллективный разум воспроизводится в дискурсе, и хранится только воспроизводясь, реально функционируя как разговор. Мысль не имеет состояния покоя, она момент процесса мышления, то есть момент речи. Мысль нельзя сохранить в манускриптах. Мысль может сохраниться только в акте речи, то есть в акте вслушивания, чтения, в дискурсе, в котором она воспроизводится. И у каждого носителя разума своя степень соучастия в воспроизводстве коллективного разума, своя степень разумности, своя степень компетентности как носителя языка.

За мыслью стоит не акт непосредственного умозрения сущности, а рассудительность, язык как дискурсивный процесс, в котором он только и есть как язык. Моя способность сказать не является следствием моей разумности, моя разумность, мой разум является продуктом сказывания, так как формируется в акте сказывания, в акте, который продуцирует моё мышление из интеллектуального тезауруса языка, в котором я мыслью. Язык не является следствием разумности, язык является условием разумности, функционирующий язык и есть разумность.

И всякое знание, имеющее своим объектом язык, в определении своего предмета должно исходить из того, что имеет дело с функционирующим разумом.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Bochenski J. M. (1981) «The general sense and character of modern logic». *Modern Logic — A Survey* (Synthese library. Vol. 149). Reidel Publ. Comp.

Russel B. (1904) «The Axiom of Infinity». *The Hibbert Journal. A Quarterly Review of Religion, Theology, and Philosophy*. Vol. 2. № 4. London: Williams and Norgate.

Smith D. W. (2018) «Phenomenology». *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition). Ed. by Edward N. Zalta. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/phenomenology/>>.

William H. H. (2003) «Logic, the A Priori, and the Empirical». *Theoria*. Vol. 18. № 2.

Гумбольдт В. фон (1984) «О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества». Гумбольдт В. фон. *Избранные труды по языкознанию*. М.: Прогресс.

Лукаевич Я. (1959) *Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики*. М.: Издательство иностранной литературы.

Потебня А. А. (1999) *Полное собр. трудов: Мысль и язык*. М.: Лабиринт.

#### **ВАРВАРА СЕРГЕЕВНА ПОПОВА / Varvara Popova**

Кандидат философских наук, доцент

Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Калининград) /

Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad)

varyud@mail.ru

#### **ЭТОС, ПАФОС И ЛОГОС:**

#### **ИПОСТАСИ ВОПЛОЩЕНИЯ ЛОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ**

#### **НА ПРИМЕРЕ ПУБЛИЧНОЙ ЛЕКЦИИ А. И. ВВЕДЕНСКОГО<sup>1</sup>**

#### **Ethos, Pathos and Logos: The Hypostases of the Realization of Logical Culture Shown by the Example of A. I. Vvedensky**

*Keywords:* rhetoric, categories of rhetoric, psychologism, logical culture, A. I. Vvedensky.

*Abstract:* The possibility of applying the classical categories of rhetoric to the study of the logical culture of thinking is considered. Relationships are established between the logical and rhetorical aspects of the analysis of an argumentative message. The

---

<sup>1</sup> Работа подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 17-03-00707- ОГН.

possibility of such a systemic consideration is due to the anthropological view of logic (a new psychologism). The study of the issue is made on the example of A. I. Vvedensky's speech.

*Ключевые слова:* риторика, категории риторики, психологизм, логическая культура, А. И. Введенский.

Этос, пафос и логос — категории классической риторики. Их характеризуют в научной литературе по-разному. Остановлюсь на подходе, выработанном в исследовательской традиции Ю. В. Рождественского — А. А. Волкова.

Этос речи связан с оценкой её уместности для аудитории, определяется стилем, в котором осуществляется речь, в том числе — релевантным для адресата стилем аргументации. Эта категория предполагает коммуникативно-ценностную ориентированность речи; условия, которые предъявляет слушающий говорящему, связи детерминации речи здесь направлены от слушающего к говорящему. Пафос направлен от создателя речи к адресату, это намерение говорящего и его реализация, это импульс, который вызывает необходимость сказывания, «мысль-воление» (так характеризует пафос А. А. Волков). Логос — система рациональных средств реализации пафоса, основанных на всеобщности понимания неких общих мест, единстве языкового кода, по сути это вся совокупность средств убеждения (как рациональных, так и эмоциональных), оказывающихся эффективными и понятными для данной аудитории (Рождественский 2005, 125; Волков 2009, 174).

В целом Ю. В. Рождественский характеризует риторику как науку, рассматривающую отношения людей через речь, т. е. в широком культурном смысле. Причем установление этих отношений производится именно через применение категорий этоса, пафоса и логоса. Но как построить связь этих сугубо риторические категорий с понятием логической культуры?

А. И. Мигунов указывает на тесную связь и даже на тождество рождения мысли и сказывания мысли (Мигунов 2012, 12). И хотя полное тождество этих процессов представляется спорным (например, в случае, если считать мыслями образные структуры; в современной когнитивной науке также говорят об эмоциональном интеллекте, не поддающимся моделированию в ИИ именно в силу своей невербализуемости и т. п.), вербальное мышление, несомненно, связано с рациональностью. И можно согласиться с другим важным утверждением Мигунова о том, что «в основе разума лежит язык, существующий как реально функционирующий дискурс, система речевых действий, как способ существования и воспроизводства разума» (Мигунов 2016, 221). Очевидно, что логические навыки имеют отношение к вербальному рождению и обоснованию мысли. При этом риторическая рациональность не сводима к ло-



гической рациональности, но они нераздельно связаны в реальной мыслеречевой деятельностью.

Речевые действия по порождению мысли — это всегда что-то действия. Это действия Я по отношению к предполагаемому чужому Я, это субъект-субъектные отношения, учитывающие характеристики субъекта. И некоторые современные трактовки логики, которые пересматривают отношение к проблеме психологизма, говорят о необходимости антропологического измерения логики. Так, В. Н. Брюшинкин, автор концепции метапсихологизма, решая проблему возвращения субъекта познания в логику, видел возможности антропологической интерпретации логики без утраты её строгой рациональности. Он полагал, что можно «совместить рассмотрение субъекта познания как субъекта, совершающего логические процедуры, с признанием объективности логических отношений», с их независимостью от субъекта познания (Брюшинкин 1988, 32). О некоем реванше психологизма и о современном пересмотре природы субъекта познания и рациональной деятельности в свете достижений нейронауки заключает в ряде публикаций В. А. Бажанов (см., например, (Бажанов 2019, 192–209)). В свете этого антропологического измерения логики и устанавливается связь двух культур: логической и риторической.

На индивидуальном уровне *логическая культура мышления* — это совокупность качеств мыслеречевой деятельности человека, приобретение и применение которых определяется формами, ценностями и нормами логического знания: ясностью, отчетливостью, непротиворечивостью, обоснованностью, последовательностью, определенностью. Но проявление логической культуры происходит через избрание путей донесение мысли через её сказывание. Таким образом, этос, логос и пафос могут получить свое *культурлогическое* развертывание и установить связь логического и риторического аспектов речи.

Этос логической культуры мышления — это уместность и релевантность логических средство обоснования для адресата аргументации. Пафос логической культуры мышления — установка субъекта аргументации на демонстрацию обоснованности своих идей, внутренняя потребность в соблюдении логических норм, своего рода этический кодекс «логика» (не обязательно профессионального) и ценность логических требований как таковых. А тавтологичность понятия «логос логической культуры» диктует приумноженную рациональность в речи, достигаемую с применением логических и риторических средств. Это наличие структуры и связности мысли в экстернизированной речи. Я думаю, что сюда можно отнести систему навыков рационально-логического развертывания мысли. Навык понимается как доведенная до автоматизма способность соблюдать логические требования и выстраивать корректные логические структуры при произнесении речей.

В докладе на примере публичной лекции А. И. Введенского «Условия допустимости веры в смысл жизни» (Введенский 1896) анализируется опыт воплощения этоса, логоса и пафоса логической культуры в риторическом послании. А. И. Введенский избран как образцовый русский университетский философ и наставник, обладавший высокой логической культурой мышления и вместе с тем риторической культурой академического оратора.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бажанов В. А. (2019) *Мозг — культура — социум: кантианская программа в когнитивных исследованиях*. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация».

Брюшинкин В. Н. (1988) *Логика, мышление, информация*. Л.: Издательство Ленинградского университета.

Введенский А. И. (1896) «Условия допустимости веры в смысл жизни». *ЖМНП*. № 307. С. 45–75.

Волков А. А. (2009) *Теория риторической аргументации*. М.: МГУ.

Мигунов А. И. (2012) «Риторическая рациональность и отношение логического следования». *Логико-философские штудии*. Т. 10. № 1. С. 6–20.

Мигунов А. И. (2016). «Прагматический подход к проблеме искусственного интеллекта». *Логико-философские штудии*. Т. 13. № 2. С. 221–222.

Рождественский Ю. В. (2005) *Принципы современной риторики*. М.: Флинта.

#### **АНАТОЛИЙ ГЕННАДЬЕВИЧ ПУШКАРСКИЙ / Anayoly Pushkarsky**

Младший научный сотрудник

Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Калининград) /

Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad)

pushcarskiy@mail.ru

### **КОНТРОВЕРЗЫ ИСТОРИЗМА И ФОРМАЛИЗМА В РУССКОЙ ЛОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ ЭПОХИ МОДЕРНА<sup>1</sup>**

#### **The Controversy of Historicism and Formalism in the Russian Logic Culture of the Modernity**

*Keywords:* the nature of logic, logical culture, historicism and formalism, the criterion of formality in logic.

*Abstract:* Changes in the concept of logic and the criteria of its formality, which had a key influence on the formation of modern professional philosophical logical culture, are considered. If in the world philosophy, the development and strengthening of the

---

<sup>1</sup> Работа подготовлена в рамках научно-исследовательского проекта РФФИ № 17-03-00707а «Логическая культура в России: прошлое и современность».

analytical direction was set by the previously unprecedented criteria of rigorous thinking and logical culture, in Russia and the USSR the modern era eventually brought almost complete domination of the simplistic-historical concept of dialectical and historical materialism, which delayed the development of modern logic and long time promoting professional philosophical logical culture.

*Ключевые слова:* природа логики, логическая культура, историзм и формализм, критерий формальности в логике.

Не будет преувеличением сказать, что в философии и логике эпохи Просвещения особое место занимали вопросы об определении логики, ее роли в науке и образовании и о ее значении для философского познания. В результате были заданы новые критерии логического мышления вообще и логической культуры философского познания, которые станут особо значимыми уже в последующую эпоху Модерна. Если же выделить основные аспекты логики Просвещения, то кроме, в общем, традиционных, идущих еще от Аристотеля вопросов о природе логики, т. е. является ли логика пропедевтикой всех наук, основной научной и философской методологии или же она есть полноценная философская дисциплина, были подняты и вопросы о соотношении логики и философии вообще с математикой и ее методом. К последнему непосредственно относится и вопрос о формальности в логическом мышлении<sup>1</sup>.

Как известно, именно формальность как основную характеристику общей чистой логики, т. е. науки о формах и универсальных законах рассудка и разума, Кант утвердил в своей критической философии. Более того: «Эта формализация и легла в основу берущего свое начало в вольфианской традиции и впоследствии получившего широкое распространение разделения на познание историческое (*cognitio historica*) и познание философское (*cognitio philosophica*)» (Крыштоп 2018, 181). В своей статье Л. Крыштоп приводит показательную цитату из «Венской логики» Канта: «Разумные познания из понятий суть философские познания. Разумные познания из конструирования понятий суть математические познания. Система первых называется философией, вторых — математикой. Разумные познания противоположны познаниям историческим. Исторично по форме познание тогда, когда оно является познанием *ex datis*. Разумное познание — это познание *ex principiis*, которые берутся из оснований *a priori*. Познание может происходить из разума...» (Крыштоп 2018, 181).

В определенном смысле всю последующую историю философии, особенно начиная с периода бурных общественных изменений эпохи Модерна, можно рассматривать в перспективе контрверзы Историзма и Формализма (Рационализма). Это, например, особенно ярко прояви-

---

<sup>1</sup> Об этом см. замечательную статью о логике Просвещения: Круглов 2018.

лось в истории американской философии: «Философскую мысль в США в XX веке в какой-то мере можно изобразить как череду восстаний историцистов против формалистов, формалистов против историцистов, и снова историцистов против формалистов и т. д. Атаки и контратаки в чем-то проясняют сложные обстоятельства укоренения на американской почве аналитической философии» (Юлина 2010, 277).

К тому же, оказалось, что критерии формальности в логике не просто трудноопределимы, они радикально изменились в связи с поистине революционными изменениями в логике, которые и пришлись как раз на эпоху Модерна, т. е. конец XIX — начало XX веков. Конечно, это связано с появлением и развитием математической логики и ее все возрастающей ролью в философских исследованиях. Как знаменательно выразил это Ян Лукасевич: «Когда с мерой точности, созданной математической логикой, мы приближаемся к величественным философским системам Платона или Аристотеля, Декарта или Спинозы, Канта или Гегеля, то эти системы, как карточные домики, распадаются прямо на глазах. Основные понятия в них неясны, важнейшие утверждения непонятны, рассуждения и доказательства неточны; логические же теории, которые так часто лежат в основании этих систем, почти все ошибочны. Философию нужно перестроить, начиная с оснований, вдохнуть в нее научный метод и подкрепить ее новой логикой. О выполнении таких задач один человек и мечтать не может; это работа для целых поколений и умов более сильных, нежели те, которые до сих пор появлялись на земле» (Лукасевич 2012, 217).

Влияние новой логики и ее методов вылилось, к примеру, в развитие и укрепление аналитического направления в европейской и американской философии XX века, задавшего беспрецедентные ранее критерии строгости мышления и профессиональной философской логической культуры. И, в определенном смысле, можно констатировать, что формально-рациональные философские направления «победили» исторические, в том числе, разрушив упомянутую выше контрверзу, поскольку современные логики «научились схватывать» интенсиональные объекты познания и их динамику используя мощные аппараты современных неклассических логик.

В то же время в России и СССР эпоха Модерна, несмотря на выдающиеся достижения в логике таких ученых и мыслителей, как Н. А. Васильев, И. Е. Орлов, Д. А. Бочвар, В. И. Гливенко и др., в конце концов принесла почти полное господство упрощенно-историцистской концепции диалектического и исторического материализма, долгое время тормозивших развитие современных логик и не способствующих повышению логической профессиональной философской культуры, что и послужило широко известной шутке о философии как науке «неестественной».

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Круглов А. Н. (2018) «“Vernunftlehre” и “Logik” в немецкой философии XVIII века и задачи логики в эпоху Просвещения. Часть I.» *Вопросы философии*. № 9. С. 161–174.

Крыштоп Л. Э. (2018) «Кантовские лекции по логике и их значение для изучения кантовской практической философии». *Вопросы философии*. № 9. С. 175–185.

Лукаевич Я. (2012) *О принципе противоречия у Аристотеля*. М.; СПб.: ЦГИ.

Юлина Н. С. (2010) *Философская мысль в США. XX век*. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация».

### **МАРИЯ ВЛАДИМИРОВНА СЕМИКОЛЕННЫХ / Maria Semikolennych**

Кандидат культурологии, научный сотрудник

Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург) /

Russian Christian Academy for Humanities (St. Petersburg)

maria.semikolennykh@gmail.com

## **МАКАРИЙ ПЁТРОВИЧ ОБ УСТРОЙСТВЕ И НАЗНАЧЕНИИ ДИСПУТОВ<sup>1</sup>**

### **Makariy Petrovich on the Organization and Aim of Disputations**

*Keywords:* Makariy Petrovich, Friedrich Baumeister, Christian Wolff, logic, rhetoric, disputation

*Abstract:* Makariy Petrovich (1733–1765) gives a whole last chapter of his textbook on logic to the problem of disputations. The presentation will examine the role of disputations in the intellectual life of the XVII–XVIII century Europe in order to propose an explanation, why Makariy Petrovich decided to touch this problem in his work.

*Ключевые слова:* Макарий Пётрович, Фридрих Баумейстер, Кристиан Вольф, логика, риторика, диспут.

Написанная в середине XVIII века, в 1758 году, «Логика» Макария Петровича (1733–1765), — первый учебник логики, написанный на русском языке, — опирается на множество источников (преимущественно латинских). Этот перечень, несомненно, возглавляют сочине-

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФ № 18-78-10051 «Византийский фактор в формировании русской логической традиции».

ния Эдмона Пуршо (1695), Христиана Вольфа (1728), Фридриха Баумейстера (1735) и проч.: «собранная из разных авторов» «Логика» Макария походит на них и структурно, и содержательно, хотя говорить о буквальном цитировании этих сочинений, по-видимому, всё-таки не приходится. Изложение логики у Макария достаточно лаконично, и в предисловии к своему сочинению он подчёркивает, что стремился избежать многих «схолостических сомнительных тайностей» и «затруднений», не внося в него ничего лишнего и не упуская ничего полезного.

Последние параграфы учебника Макария (§§ 202–208) посвящены проблеме диспута: Макарий определяет его как «взаимное какогонибудь предложения опровержение и защищение, учреждённое словесно», кратко характеризует роли участников (оппонента, респондента и поддерживающего последнего презеса), даёт рекомендации как общего плана (хорошо разобраться в обсуждаемом вопросе, убедиться, что позиции участников диспута действительно противоречат друг другу, а не расходятся в незначительных деталях, знать язык, на котором ведётся дискуссия, не поддаваться эмоциям), так и более специальные, предназначенные для исполнителя каждой из ролей по отдельности. Подобный раздел, содержащий перечень правил, которым следует руководствоваться участникам диспутов, мы найдём у упомянутого выше Христиана Вольфа (*Philosophia rationalis sive logica*, §§ 1083–1117). Глава *De modo disputandi* (§§ 519–528) завершает «Логикку» Фридриха Баумейстера (уже в 1760 году изданную в Москве в переводе на русский язык) — ещё один из источников, на который опирался Макарий. Многочисленные текстуальные совпадения показывают, что как раз латинская «Логика» Баумейстера, вероятно, и стала для Макария образцом при написании последних параграфов. Кажется естественным спросить, почему Макарий счёл, что такой раздел необходимо включить в учебник.

Представляется, что речь может идти о двух существовавших параллельно и в значительной степени друг друга обуславливавших явлениях: во-первых, учебном диспуте, в XVII–XVIII веках широко применявшемся во множестве учебных заведений, но, прежде всего, в иезуитских коллегиумах. Диспут как упражнение и педагогический приём иезуиты, несомненно, унаследовали у средневековых университетов, но даже самого поверхностного знакомства с *Ratio studiorum* достаточно, чтобы понять, насколько широко этот инструмент применялся: обязательные для посещения частные и публичные диспуты должны были проводиться весьма часто, их темы, продолжительность, состав участников, присутствие ректора, префекта и профессоров (и условия, при которых те могли вмешаться в ход дискуссии) тщательно регламенти-

ровались. От иезуитских коллегиумов эту систему унаследовала Киево-Могилянская коллегия, где в 1750–1752 годах учился приехавший в Россию из Венгрии Макарий Петрович: по подсчётам С. Н. Карамышевой, за время прохождения полного курса обучения студент коллегии принимал участие приблизительно в 380 диспутах (Карамышева 2017, 74). Важным инструментом приватные и публичные диспуты были и для преподавателей Славяно-греко-латинской академии, в особенности в классах философии и богословия (см., например: Смирнов, 112, прим. 119). Следовательно, появление главы, посвящённой ведению диспутов, в учебнике Макария было вполне обоснованным с практической точки зрения.

С другой стороны, гуманистическая логика XVII–XVIII веков подразумевала тесную связь с риторикой (при значительном упрощении и отказе от многих тонкостей схоластической логики — что, как мы видели, было близко и Макарию). На рубеже этих веков сложился так называемый «новый метод» ведения диспута (Wejers 2013, 220–223), где задачей оппонента было сформулировать аргумент, опровергавший тезис респондента, в противоположность «старому» или сократическому методу, где оппонент своими вопросами должен был подводить респондента к противоречию. Целью этого «нового» диспута было уже не столько упражнение и обучение, сколько нахождение истины. Именно этот метод Макарий называет «силлогистическим», противопоставляя его сократическому или «эротематическому» и подчёркивая, что «самоначальнойшей диспутов должен быть конец, чтоб находить правду». Таким образом, в полном соответствии с европейской традицией, Макарий Петрович представляет российскому читателю силлогистический диспут (и логику в целом) как средство нахождения (и распространения) новых истин.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Карамышева С. Н. (2017). «Диспут как метод обучения студентов Киево-Могилянской коллегии (конец XVII — начало XVIII века): Историко-дидактический анализ». *Известия ВГПУ*. № 9 (122). С. 72–78.

Петрович Макарий (1758). *Логика, собранная из разных авторов и удобным порядком расположенная на российском языке для употребления в Москве 1758 года московской Академии иеромонахом Макарием*. Санкт-Петербург, РНБ, Ф. 573 (собрание СПбДА), оп. 1, № 206.

Baumeister Fr. (1735). *Institutiones philosophiae rationalis: methodo Wolfii conscriptae*. Wittenberg.

Wejers Olga (2013). *In Search of the Truth. A History of Disputation Techniques from Antiquity to Early Modern Times*. (Studies in the Faculty of Arts. History and Influence, Vol. 1.) Turnhout, Brepols Publishers.

Wolff Ch. (1728). *Philosophia rationalis sive logica*. Frankfurt and Leipzig.

**ЛИДИЯ ВАЛЕНТИНОВНА СПИРИДОНОВА / Lydia Spiridonova**

Кандидат исторических наук, научный сотрудник  
Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург) / Russian  
Christian Academy for Humanities (St. Petersburg)  
lydia.spyridonova@gmail.com

**АНДРЕЙ ВИКТОРОВИЧ КУРБАНОВ / Andrey Kurbanov**

Кандидат исторических наук, научный сотрудник  
Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург) / Russian  
Christian Academy for Humanities (St. Petersburg)  
andrey.kurbanov@gmail.com

**УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ И МАТЕРИАЛЫ  
ДЛЯ ОБУЧЕНИЯ ЛИТЕРАТУРНОЙ КОМПОЗИЦИИ  
В СЛАВЯНО-ГРЕКО-ЛАТИНСКОЙ АКАДЕМИИ<sup>1</sup>**

**The Textbooks and Study Materials on Prose Composition  
in the Slave Greek Latin Academy in the 17th century**

*Keywords:* Rhetoric textbooks, Slave Greek Latin Academy, Sophronius Leichoudes, Classical rhetoric, Russian education in the 17th century

*Abstract:* This study is about the set of textbooks on rhetoric used by the students of the Slavic-Greek-Latin Academy in the end of the 17<sup>th</sup> century. As we shown, Sopronius Leichoudes, who lectured on rhetoric, required work with a lot of printed and manuscript material. First, the students were expected to master the Progymnasmata of Aphthonius, François Pomey's "Candidatus Rhetoricae", Lorenzo Valla's "De Elegantii Latinæ Linguae", Gerasimos Vlachos' "Epitome of Rhetoric", etc. The popular textbooks were studied alongside with the own works of Sophronius Leichoudes on the subject.

*Ключевые слова:* учебники по риторике, Славяно-греко-латинская академия, Софроний Лихуд, классическая риторика, русское образование в XVII в.

В 1685 г. в России при Богоявленском монастыре появилась первая высшая школа — Славяно-греко-латинская Академия. Чтение первого курса риторики было начато Софронием Лихудом в апреле 1688 г. Учителя Академии и их ученики оставили множество записей и текстов, которые могут позволить нам реконструировать, хотя бы в общих чертах, процесс преподавания той или иной дисциплины.

Расходная запись Патриаршего Казённого приказа от 19 ноября 1687 г. (РГАДА, ф. 235, оп. 2, д. 127, лл. 158<sup>об.</sup>–159<sup>об.</sup>), показывает, что перед началом преподавания риторики для Академии были закуплены школьные учебники по риторике, которые были приобретены в большом

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФ в рамках проекта № 18-78-10051 «Византийский фактор в формировании русской логической традиции».



количестве с учётом раздачи в качестве пособия всем ученикам школы для самостоятельного изучения в келиях: (1) «Прогимнасмъ» Афтония в латинском переводе — основное византийское пособие по риторике, ставшее классическим как для византийских, так и для поствизантийских греческих школ, а в латинских переводах для западно-европейского образования вплоть до конца XVII в.; (2) «Candidatus Rhetoricae, seu Aphtonii progymnasmata» — основанный на «Прогимнасмъ» Афтония популярный учебник по риторике французского иезуита Франсуа-Антуана Помея, впервые опубликованный в Лионе в 1659 г.; (3) «De elegantii linguae latinae» — известный учебник по латинской стилистике Лоренцо Валлы; (4) кроме вышеперечисленных книг, Лихуды привезли с собой риторику известного венецианского дидаскала Герасима Влаха «Ἐπιτομή τῆς ῥητορικῆς δυνάμεως», учителя братьев Лихудов. Для школьной библиотеки была также куплена «Риторика» Аристотеля на греческом языке с латинским переводом; речи Демосфена на греческом с латинским переводом; сочинения Ксенофонта на греческом без латинского перевода; «Анабасис Александра» Арриана на греческом с латинским переводом; «Эфиопика» Гелиодора и четыре сборника диалогов Лукиана на греческом с латинским переводом. Также в распоряжении учеников имелись и традиционные для византийской школы сочинения Григория Назианзина, что следует из записи приказа книгопечатного дела РГАДА, ф. 1182, оп. 1, д. 84, л. 163.

До нас дошли два учебника самих братьев Лихудов по риторике: один — Софрония (Σωφρονίου ἱερομονάχου Λειχοῦδου τοῦ Κεφαλλενέως φιλοσοφίας τε καὶ ἱεῶς θεολογίας διδασκάλου τὸ νέον τῆς μοσκοβίας λυκειον ἐν διδασκαλίᾳ λαμπρύνοντος, περὶ ρητορικῆς δυνάμεως ἦτοι περὶ ρητορικῆς θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης {*О риторической силе божественной и человеческой иеромонаха Софрония Лихуда Кефаллонийца, учителя философии и богословия, осиявшим своим учением новый Лицей Московии*}), и другой — Иоанникия (Τὸ τῆς βασιλικῆς εὐγλωττίας παλάτιον, εἴτε γυμνασία, θεωρία καὶ ῥητορικὰ μελετήματα. Ἐξήγησις τηλανγεστάτης ἀπάσης τῆς ῥητορικῆς δυνάμεως, παρὰ Ἰωαννικίου ἱερομονάχου Λειχοῦδου τοῦ ἀμαρτωλοῦ κατὰ δυνάμιν ποιηθεῖσα {*Царская палата красноречия, или упражнения, теория и риторическая практика. Яснейшее изложение всей риторической силы от грешного иеромонаха Иоанникия Лихуда по мере сил сотворенное*}). Ученики московской школы, безусловно, пользовались именно риторикой Софрония, так как дошедший до нас автограф Иоанникия датируется уже новгородским периодом деятельности Лихудов. В 1698 г. риторика Софрония была переведена на русский язык, в связи с чем получила известность и популярность и в наибольшей степени повлияла на становление российской филологической традиции. Как и другие учебные курсы, своё пособие по риторике Софроний создавал в процессе обучения, при этом ученики копировали текст учителя для личного и общественного пользования. Составление

собственного руководства было характерно для преподавателей риторики и в других греческих высших школах. Также для подобных учебников было весьма характерно отсылать ученика к определённому месту популярного печатного курса, благодаря чему экономились время и силы преподавателя. Действительно, в тексте риторики содержатся прямые отсылки к «Candidatus Rhetoricae» Франсуа Поменя, но это совершенно не означает, что курс Софрония был основан на этом известном и много раз переиздававшемся тексте. Подобным же образом преподавание грамматики по собственным учебникам Лихуды совмещали с привлечением материалов самых популярных в то время в греческих школах курсов Константина Ласкариса и Феодора Газы. Таким способом по каждому предмету Лихуды ориентировали своих студентов на классические печатные пособия.

Следует признать, что текст «Риторики» Софрония, будучи неизданным, представляет собой практически неизученный памятник, чьи источники ещё предстоит раскрыть или подтвердить, сравнить с другими греческими и латинскими трудами того времени. При этом, в первую очередь, к возможным влияниям на труд Софрония следует отнести также до сих пор неизданные риторические труды Герасима Влаха, «De eloquentia sacra et humana» французского иезуита Николая Куссена, а также изданное в Венеции в 1681 г. «Искусство риторики» Франческо Скуффи (или Скуфоса).

В целом, можно заключить, что братья Лихуды во многом продолжали следовать традициям византийского образования, но при этом обогатили их новшествами иезуитских школ, а также по требованию времени ввели обязательное параллельное изучение латинской стилистики, отсутствовавшее в своё время в школах Константинополя. Подобная система соответствовала тому, что нам известно о греческих школах поствизантийского времени.

#### **ВЕДА ИГОРЕВНА СПИВАК / Veda Spivak**

Кандидат философских наук, доцент

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург) / Herzen State Pedagogical University of Russia (St. Petersburg)  
vspivak@inbox.ru

## **ЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В РОССИИ: ИСТОРИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ**

### **Logical thought in Russia: historical aspects**

*Keywords:* logic, logic in Russia, university logic, university philosophy, psychologism, S. I. Povarnin; the logic of relations.

*Abstract:* The report is supposed to consider some aspects of the formation of Russian logical thought. The emphasis is on the main directions of logical science of the Petersburg school of the late 19th — early 20th century.

*Ключевые слова:* логика в России, логика, университетская логика, университетская философия, психологизм, С. И. Поварнин; логика отношений.

Отрадно, что интерес к истории отечественной логической мысли продолжает расти: появляются новые оригинальные исследования, посвященные данной проблематике, издаются работы «забытых» некогда русских логиков, в некоторых вузах читаются курсы по истории логики, включающие историю логики в России. В этой связи надо отметить, что развитие логических, логико-методологических и логико-философских идей связано с образовательным процессом. Один из современных исследователей русской логики В. С. Попова справедливо отмечает, что: «Так, Н. О. Лосский в текстах первых лекций по логике за 1903–1904 учебный год обращал внимание студентов на следующее: “...логику можно изучать, обходя спорные пункты этой еще недостаточно разработанной науки, так как в логике существует такая область, на которой не отражается эта разность мнений” (Лосский 1904, 11). Несмотря на эти установки, Лосский развил оригинальный взгляд на логику, построил «интуитивистический» вариант логики, основанный на особенностях его философского учения. Этот случай демонстрирует еще один факт — развитие логических учений в России конца XIX — начала XX в. имело глубокую смысловую связь с теоретико-философскими воззрениями (в первую очередь гносеологическими). Логика как традиционно необходимая университетская дисциплина разрабатывалась философами в плане осмысления структуры, интерпретации основных понятий, соотношения с другими науками и т. п. Со временем эти задачи ставились уже внутри философских концепций (как это случилось, например, у Лосского), логика представлялась частью системного философского знания. В связи с этим фактом можно говорить о таком явлении, как университетская логика» (Попова 2015). В. А. Бажанов пишет: «Корректная реконструкция истории логики в России не может производиться без учета того, что фактически до рубежа 1910—1920-х гг. университетская философия существовала как синкретическое единство собственно философии, психологии, логики и педагогики. К концу XIX столетия уже достаточно четко проявились различия между философией, психологией, педагогикой и, разумеется, логикой. Однако «по инерции» и по давней традиции эти разделы знания (за исключением математической логики) в абсолютном большинстве были представлены одними и теми же лицами. Философы традиционно читали логику и занимались логическими исследованиями, читали психологию и занимались психологическими исследованиями, уделяли внимание и педаго-

гике. У различных ученых был различен лишь удельный вес тех разделов, к которым было приковано основное внимание. Так, Г. И. Челпанов, который ныне больше известен как один из первых отечественных психологов и основателей экспериментальной психологии, занимался также логикой, а П. Ф. Каптерев, о котором сейчас помнят лишь как о педагоге, имел и труды по логике» (Бажанов 2010, 53).

Как известно, те направления в русской логико-философской мысли, которые можно выделить в этот период, складывались под влиянием западно-европейской философии и логики. Прежде всего, речь идет о таких направлениях в русской логике, как психологизм и антропологизм. В. А. Бажанов отмечает, что: «Психологизм и антропологизм в русской логике и университетской философии Начала методологии психологизма можно найти в философии Дж. Локка и Д. Юма, в известном смысле и самого И. Канта, который преодолевал скептицизм Д. Юма в своей концепции априоризма. Априорные формы чувственности, рассудка и разума так или иначе связаны с организацией субъекта познания и его познавательных способностей, обеспечивающих в сознании единство многообразных явлений внешнего мира, которые относятся к категории всеобщего и необходимого. Психологизм в истории логико-философской мысли представлен именами А. Бэна, В. Вундта, У. Джемса, Х. Зигварта, Дж. Милля, Б. Эрдмана, в некоторой мере Дж. Буля; в России к его сторонникам можно отнести Н. Я. Грота, М. М. Троицкого, В. Н. Ивановского, Н. А. Васильева, а по некоторым позициям Г. И. Челпанова, который представления о причинности связывал с сознанием, и А. И. Введенского, хотя и возражавшего против сведения логики к психологии, но все-таки интерпретировавшего логику в качестве части теории познания. Натуралистической теории познания (нативистской, как ранее было принято называть это направление) были близки многие установки психологизма. Синкретическое единство философии, логики и психологии в значительной мере окрашивало логические исследования в психологические тона, причем все исследования проводились в контексте определенных философских идей. Отсюда можно понять причину сильных тенденций к антропологизму и психологизму русской логики и в некоторой мере теории познания. Психологизм и антипсихологизм, как известно, — методологические подходы, один из которых по отношению к логике рассматривает последнюю как науку, признающую существование особых «законов мышления» и реализующую их в некоторой объективированной форме — в виде рассуждений, представленных в языковом материале (психологизм), а другой отрицает саму возможность истолкования логики как своего рода модели мышления, связывая законы логики лишь с материей рассуждения и не признавая их укорененность в живом процессе мышления (антипсихологизм). Если несколько упрощать ситуацию, то

речь здесь идет о принципиальной сводимости или несводимости логических структур к психологическим, а также о признании или непризнании факта доминирования в познавательном процессе в большей или меньшей степени элементов психологической организации индивида. Так, Н. А. Васильева можно отнести к сторонникам более или менее сильной версии психологизма на том основании, что операция отрицания в его «воображаемой логике» определяется в некотором «воображаемом мире» соответствующей психологической организацией познающего субъекта. Психологизм, характерный для логиков России, в некоторых университетских центрах дополнялся традициями эмпиризма. Эти традиции во многом питались интересом к философии И. Канта — интересом, возбужденным прежде всего А. С. Лубкиным и дополняющимся стремлением противопоставить эмпиристскую точку зрения своеобразному рационализму Канта. Путь противопоставлений — типичный путь саморазвития философского знания» (Бажанов 2010, 53). Наиболее используемые на рубеже XIX и XX вв. направления (позитивизм, прагматизм, техницизм, инструментализм и др.), стимулировали развитие математической логики, логики отношений, теорий, занимающихся изучением аппарата логики. Философия рассматривала логику прежде всего как инструмент познания человеческого бытия. Остановимся на одном из основных направлений этого периода — на логике отношений. Она выдвигается в качестве центрального подхода в рамках гносеологического и, отчасти психологического направлений, которые сложились в русской логике в этот период. Аппарат логики отношений рассматривался как аппарат, который позволяет фиксировать сложность смыслового анализа процессов мышлений. Принцип отношения дает логике, как отмечал С. И. Поварнин «наибольшую мыслимую ширину охвата, является, по-видимому, наивысшим обобщением всех остальных возможных принципов. Идеи логики отношений в России развивали И. Н. Сеченов, Н. Я. Грот, М. И. Каринский, Л. В. Рутковский, конечно, в русле тех направлений, в которых они работали. Но наиболее нетрадиционный способ разработки логики отношений дал один из представителей Серебряного века русской философии, крупный русский логик, представитель Петербургской школы философии Сергей Иннокентьевич Поварнин (1870–1952), творческий полет которого был надолго прерван революцией 1917 г. Опубликованные им до революции работы, разбросанные по разным изданиям, давно стали библиографической редкостью. Оставшаяся часть рукописного архива позволила найти другие, неизвестные произведения С. И. Поварнина. По мере исследования биографии и научного наследия С. И. Поварнина высвечивался тернистый творческий путь ученого, эволюция его взглядов. Позиционируя себя в начале жизненного пути в качестве литературного критика, затем как психолога, философа и переводчика,

С. И. Поварнин позднее обращается к вопросам логики и теории аргументации. Его работа «Спор. О теории и практике спора» (Пг., 1918), ныне — наиболее известная и востребованная, многократно переиздавалась, начиная с 1990 г., в то время как основные логические работы С. И. Поварнина «Логика. Общее учение о доказательстве» (Пг., 1915) и «Логика отношений» (Пг., 1916), которые активно обсуждались в научных спорах (см.: Журнал Министерства народного просвещения за 1915–1917 гг.), до 2015 г. были не переизданы. Еще менее известны его работы по психологии и литературоведению.

Хочется отметить, что исследования по логике отношений С. И. Поварнина продолжают привлекать большое внимание не только потому, что растет интерес к отечественной философии и логике. Такое внимание к его логическим сочинениям и творческому наследию в целом объясняется и тем, что в его работах по логике отношений дан критический анализ истории развития этого направления и выработана целая логическая система, в рамках которой он пытался решить проблему так называемых несиллогистических умозаключений. Его работа, посвященная теории и практике спора остается, на наш взгляд, одной из самых актуальных и интересных исследований в проблематике эристики.

К сожалению, в силу определенных жизненных обстоятельств и гонений на логику в 1920-е гг., учеников и продолжателей исследований у С. И. Поварнина не было. Его коллеги Н. О. Лосский, И. И. Лапшин и др. в 1922 г. были высланы из страны; а С. И. Поварнин в 1923 г. вынужден был уйти из Петроградского университета. Из всей когорты дореволюционных ученых, серьезно занимавшихся вопросами логики, в Ленинграде остался, по-видимому, один С. И. Поварнин. Позже, после 20-летнего перерыва, в 1944 г. С. И. Поварнин снова стал преподавать в университете, став профессором кафедры логики теперь уже Ленинградского университета (ЛГУ). За тот небольшой период, когда С. И. Поварнин работал на кафедре логики, он выступил очень важным связующим звеном между философско-логической школой М. И. Владиславлева (1840–1890) и современной кафедрой логики Санкт-Петербургского государственного университета, восстановив прямую преемственность между ними. Напомним, что большой архив и библиотека ученого, перевезенные после его смерти на кафедру логики философского факультета ЛГУ позволили сотрудникам кафедры проф. В. И. Кобзарю, Т. Е. Сохор, доц. Л. Г. Тоноян собрать воедино все известные работы С. И. Поварнина и в 2015 г. была издана замечательная книга «Поварнин С. И. Сочинения», которая разделена на тематические части: первая, самая большая часть включает в себя работы по традиционной логике и по так называемой философской логике. Далее следуют: а) известная работа по теории спора; б) философско-религиозные работы; в) малоизвестные работы по психологии; г) литературно-критические работы;

д) стихи. Издание предваряет биографический очерк и библиография работ С. И. Поварнина. Труды С. И. Поварнина воссоздают интеллектуальную атмосферу, сложившуюся в Петербургском университете на разных этапах его истории. Книга будет интересна как специалистам, занимающимся проблемами философии, логики, истории науки, так и широкому кругу читателей. В 2016 г. был издан второй том сочинений Сергея Иннокентьевича Поварнина, куда вошли работы разных лет, вновь демонстрирующие интеллектуальную широту знаний университетского профессора: литературные и критические опыты, исследования по философии религии, пособие по психологии и другие. Опубликованные столетие назад, они до сих пор не переиздавались. Теперь, собранные вместе, они дают возможность проследить развитие общественно-научной мысли в России конца XIX — начала XX в.

Теперь можно кратко рассмотреть оригинальные взгляды С. И. Поварнина на логику отношений. Суть его концепции состоит в том, что в каждом суждении между входящими в него понятиями устанавливается какое-либо отношение: «Основой простого суждения является относителное звено», т. е. совокупность двух мыслимых предметов, связанных каким-либо отношением. Первый член такого звена называется субъектом отношения, второй — объектом отношения, их связывает отношение. Соответственно этому и суждение расчленяется на три части: субъект суждения, отношение и объект суждения; к примеру, традиционное логическое суждение приобретает следующий вид: «А — было прежде — В». Поварнин отмечал, что для того, чтобы построить новую, более исчерпывающую классификацию умозаключений, необходимо прежде всего изменить обычное понимание суждения. Обычно логика рассматривает суждение (или предложение) как «мысль, в которой что-либо утверждается или отрицается о чем-либо». Суждение утверждает и отрицает отношение между мыслями, а не мыслимым в них, между понятиями, а не между соответственными явлениями. Исходя из такого понимания суждения, логика и строит теорию умозаключений, отмечает Поварнин. То есть вывод умозаключения дает новое подобное же сочетание понятий. Итак, центральное понятие логики отношений С. И. Поварнина — понятие относительного звена, которое является основой простого суждения. Отношения между субъектом и объектом отношения, соответственно, между субъектом и объектом суждения бывают переходные и непереходные. Именно переходные отношения являются основой для умозаключения. Сколько есть видов переходных отношений, столько и видов умозаключений. Остальные отношения можно свести к одному из этих видов, хотя бы к атрибутивному. Логика отношений принимает в числе самостоятельных и равноправных с силлогизмом форм и все несиллогистические умозаключения. Их Поварнин выделяет три группы:



1. Умозаключения равенства и неравенства;
2. Умозаключения о положении во времени и пространстве;
3. Причинные умозаключения.

Роды и виды отношений он также делит на три вида: кроме того, что он их делит, как и Де Морган, на переходные и непереходные, Поварнин различает однозначные, двузначные и трехзначные отношения.

Еще два важных понятия логики отношений — понятие логического ряда и понятие связи отношений. Введя основные понятия, Поварнин очень подробно развивает главную часть своей логики отношений — теорию рядов.

Суть нового подхода С. И. Поварнина заключается в представлении мысли как процесса, протекающего во времени, что соответствует изменяющейся действительности. Его логика отношений выводит нас за рамки формальной логики и позволяет исследовать процесс мышления в целом и процесс получения нового знания. Поварнин предпочитал даже логику в целом определять как теорию вывода, а в современной ему логике он видел несиллогистическую логику, поскольку именно такая ее ориентация представлялась ему новаторским русским вкладом в ее разработку и переосмысление, которое он связывал с именами М. И. Каринского, Л. В. Рутковского и Н. Я. Грота.

Творческое наследие С. И. Поварнина обширно. Представляется, что еще предстоит достаточно много интересной и плодотворной работы по анализу его произведений. Вместе с другими отечественными логиками и философами этого периода, особенно работавших в университетах, С. И. Поварнин «закладывал» фундамент русской логической школы, которая, на наш взгляд, успешно продолжает развиваться и сейчас. История русской логики, состоящая из многих неоднозначных, сложных, порой драматичных периодов, сама является источником и основным фактором развития современных направлений логико-философского знания. Согласимся с замечательным представителем Петербургской университетской логической школы профессором В. И. Кобзарем, который в «Очерке истории логики в России» оценивает исследования по логике Н. О. Лосского, С. И. Поварнина, Н. А. Васильева, М. И. Владиславлева, А. И. Введенского и многих других отечественных мыслителей как заложивших фундамент российской логической школы (Кобзарь 2001, 3), и пожелаем будущим исследователям отечественной логической науки больших творческих успехов и достижений.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Алексеев А. П. (1999) «Поварнин Сергей Иннокентьевич». Алексеев П. В. *Философы России XIX — XX столетий: Биографии, идеи, труды. 3-е изд.* М. С. 627.



Бажанов В. А. (2007) *История логики в России и СССР. Концептуальный контекст университетской философии*. М. «Канон+» РООИ «Реабилитация».

Бажанов В. А. (2010) «О роли идей И. Канта в развитии логики и университетской философии в России». *Кантовский сборник*. № 2 (32). С. 53.

Лосский Н. О. (1904) *Лекции по логике, читанные на 1 курсе женского Пед. ин-та в 1903–1904 гг.* СПб. *Рукопись, хранящаяся в фондах РНБ им. Салтыкова-Щедрина*. С. 11.

Кобзарь В. И. «“Теория рядов” С. И. Поварнина и логическая школа Санкт-Петербургского университета (к 150-летию со дня рождения А. И. Введенского)». *Историко-логические исследования. Сборник научных статей*. Киев.

Кобзарь В. И. (2001) «Очерк истории логики в России». *Логика: биобиблиогр. справ. (Россия — СССР — Россия)*. СПб. С. 11–22.

Поварнин С. И. (2015) *Сочинения. Составители: В. И. Кобзарь, Т. Е. Сохор, Л. Г. Тоноян*. СПб. Институт иностранных языков.

Попова В. С. (2015) «Логика в России конца XIX — начала XX: некоторые тенденции и оценки». *Теория и практика общественного развития*. № 12.

Попова В. С. (2010) *Спор о логике в университетской философии Санкт-Петербурга начала XX века. Монография*. Калининград: Издательство РГУ им. И. Канта.

Спивак В. И. (1993) *Логика в России в конце XIX — начале XX века. Логика отношений С. И. Поварнина: дис. ... канд. филос. наук. СПбГУ*. СПб.

Тоноян Л. Г. (2009) «Обзор семинара “С. И. Поварнин и современная теория аргументации”». *Логико-философские штудии*. Вып. 9. СПб. С. 153–155.

## **ЛАРИСА ГРАЧИКОВНА ТОНОЯН / Larisa Tonoyan**

Кандидат философских наук, доцент

Санкт-Петербургский государственный университет / St. Petersburg State University  
tonoyan2003@list.ru

## **ИДЕИ РЕФОРМИРОВАНИЯ ЛОГИКИ В РОССИИ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА<sup>1</sup>**

### **The Ideas of Reforming Logic in Russia in the Beginning of the 20th century**

*Keywords:* non-classical logic, S. I. Povarnin, Pavel Florensky, N. A. Vasiliev

*Abstract:* the report will present the ideas of non-classical logic of three thinkers of the beginning of the XX century. — S. I. Povarnin, priest Pavel Florensky and N. A. Vasilyev. Povarnin, changing the form of assertion, proposed a non-syllogistic logic. The priest Pavel Florensky investigated the antinomy of knowledge using modern logical-

---

<sup>1</sup> Работа выполняется при поддержке гранта РНФ № 18-78-10051 «Византийский фактор в формировании русской логической традиции».

mathematical methods. Vasiliev revised the laws of the excluded middle and the law of noncontradiction, affecting the development of the theory of paraconsistency. Their personalities, as well as their ideas, survived the time and deserved more careful study.

*Ключевые слова:* неклассическая логика, С. И. Поварнин, о. Павел Флоренский, Н. А. Васильев.

Эпоха перемен, которой можно обозначить бурно развивающую Россию начала XX в., не могла не отразиться на логических взглядах мыслителей того времени. На фоне разраставшихся социальных, научных и иных видов противоречий мыслители вновь обращали свой взор к основам классической логики — аристотелевским законам: тождества, непротиворечия и исключенного третьего. Также подвергались пересмотру формы суждений и умозаключений. Несомненно, что умонастроение мыслителей Серебряного века повлияло на развитие логических теорий — паранепротиворечивости и антиномичности. Известную еще с Античности идею об антиномичности мышления пытались обосновать при помощи результатов науки нового времени, прежде всего, достижений математики и психологии. Из большого числа логиков и философов, пытавшихся реформировать в этот период классическую логику, мы рассмотрим три личности, представлявшие логику-философские школы, сложившиеся в трех городах Российской империи: это **С. И. Поварнин (Санкт-Петербург), о. Павел Флоренский (Москва) и Н. А. Васильев (Казань)**. Каждый из них своими трудами пытался реформировать классическую логику, видоизменяя или отвергая основные ее законы. Из философов Нового времени они испытали наибольшее влияние Канта и неокантианцев.

## Сергей Иннокентьевич Поварнин

Во второй пол. XIX в. в Санкт-Петербурге сложилась логику-философская школа под руководством М. И. Владиславлева (1840–1890), который четверть века читал логику в СПб университете. Сменивший его на кафедре А. И. Введенский (1856–1925) также воспитал немало учеников, среди которых Лосский, Лапшин, Поварнин и др. От своего учителя, неокантианца А. И. Введенского. С. И. Поварнин (1870–1952) воспринял критическое отношение к закону непротиворечия, но в логике он стал продолжателем идей М. И. Каринского и Л. В. Рутковского, которые решительно пересмотрели традиционную форму суждений и умозаключений. Поварнин отказался от субъектно-предикатной структуры суждения. В своей «Логике отношений» он, опираясь на трехчленное представление суждения: субъект, предикат и отношение, — строит новую теорию умозаключения, теорию доказательства, предпочитая даже логику в целом определять как теорию вывода, а в современной

ему логике видеть несиллогистическую логику. Именно такая ее ориентация представлялась ему новаторским русским вкладом в ее разработку и переосмысление, и он связывал последнее с именами М. И. Каринского, Л. В. Рутковского и Н. Я. Грота. Что касается математической логики, то Поварнин считал, что мнение, будто она может заменить обычную формальную логику, ошибочно: логика — в реформированном виде — всегда будет существовать наряду с логистикой. У них различные области, различные методы, различные специальные цели и они не могут заменить одна другую. Кроме введения в логику несиллогистических умозаключений, Поварнин связывал реформу логики с выполнением ее теоретической части прагматической — теорией спора, аргументации. Не случайно он стал известен благодаря своему небольшому сочинению «Спор. О теории и практике спора» (1918). Однако разработать свой проект реформирования логики ему помешали события революции и Гражданской войны. По мнению некоторых специалистов в этой области, если бы он получил возможность продолжать свои исследования, то стал бы классиком в области теории аргументации, ставшей столь востребованной в последующие десятилетия.

### **о. Павел Флоренский**

Реформаторские идеи о. Павла Флоренского (1882–1937) также связаны с критикой закона непротиворечия. Окончив с отличием физико-математический факультет Московского университета, а следом и Московскую Духовную академию, о. Павел первым в мире после выхода «Principia mathematica» Рассела и Уайтхеда построил свой фундаментальный богословский и философский труд «Столп и утверждение истины» (1913), используя аппарат математической логики, предложенный в «Principia». При своих познаниях в математике «русский Леонардо» мог бы стать математическим логиком, но его, как и Паскаля, больше влекло богопознание, познание бесконечного. Антиномичность такого познания он решил исследовать логико-математическими методами. По мнению исследователей, (Бирюков, Прядко 2010, 61) обосновать истинность антиномий средствами классической логики Флоренскому не удалось, так как данная логика рассудочно-рационалистична. Но он сумел показать, что логические средства можно использовать при анализе конкретных богословских вопросов.

### **Васильев Николай Александрович**

Васильев Николай Александрович (1880–1940) родился в семье математика А. В. Васильева, одного из основателей Казанского физико-математического общества, внесшего большой вклад в пропаганду идей

Лобачевского. С 1910 г. Н. А. Васильев приват-доцент кафедры философии Казанского университета. К 1910–1914 гг. относятся новаторские работы Н. А. Васильева по логике, которую он называл воображаемой по образцу воображаемой неевклидовой геометрии казанского ученого Н. И. Лобачевского. Неевклидова геометрия есть геометрия без 5-го постулата Евклида, без так называемой аксиомы о параллельных линиях. Неаристотелева логика есть логика без закона непротиворечия. По мнению исследователя творчества Н. А. Васильева В. А. Бажанова (Бажанов 2007), логические работы Н. А. Васильева предвосхитили рождение и становление неклассических разделов современной математической логики, опередив мировую логическую (и математическую) мысль на полвека и получают ныне свое заслуженное признание. Как и о. Павел, Н. А. Васильев предлагал внести в логику идею бесконечности — «великую идею нового времени». Определив частное суждение как выделяющее (только некоторые S есть P), Васильев вводит деление суждений о понятии на 3 вида: 1. утвердительное суждение о понятии — предикат необходим для данного понятия, все S есть P («все люди смертны»), 2. отрицательное суждение — предикат невозможен для данного понятия, ни одно S не есть P («ни один человек не есть камень»), 3. акцидентальное суждение (все S есть или P, или не P), или S может быть P («человек может быть справедлив»). К указанным трем суждениям применим закон исключенного четвертого, а не аристотелевский закон исключенного третьего, а именно: только одно из этих суждений истинно, два других ложны и четвертого образовать нельзя. При этом он отверг онтологический статус закона непротиворечия. Вместо этого ученый стал говорить о само-непротиворечивости: требовании, относящемся не к объекту, а к мыслящему субъекту.

\* \* \*

Обзор взглядов трех русских мыслителей дополняет их жизненная судьба: после катастрофы 1917 г. они были лишены возможности развивать свои идеи: о. Павел, не снявший с себя священный сан, был не раз арестован, а потом расстрелян на Соловках в 1937 г. Н. А. Васильев в 1922 г. в возрасте 42 лет отправлен на пенсию из Казанского университета, в результате пережитых испытаний получил психическое расстройство и умер в больнице в 1940 г. Чуть больше повезло С. И. Поварнину: хотя его тоже в 1922 г. отправили на пенсию из Петроградского университета, но в 1944 г. все же вернули в университет для преподавания логики, однако пережитая блокада города Ленинграда, старость и болезни уже не позволили ему заниматься развитием своих идей. Личности этих трех ученых, несомненно, не менее значимы, чем их идеи.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бажанов В. А. (2007) *История логики в России и СССР (концептуальный контекст университетской философии)*. М.: Канон.

Бирюков Б. В., Прядко И. П. (2010) «Проблема логического противоречия и русская религиозная философия». *Логические исследования*. Вып. 16. М.; СПб: ЦГИ. С. 23–84. [https://iphras.ru/uplfile/logic/log16/LI-16\\_biryukov\\_pryadko.pdf](https://iphras.ru/uplfile/logic/log16/LI-16_biryukov_pryadko.pdf)

Васильев Н. А. (1989). *Воображаемая (неаристотелева) логика*. М.: Изд-во Наука.

Поварнин С. И. (2015) *Сочинения*. Т. 1. СПб.: Изд-во иностранной литературы.

Флоренский П. А. (1914) *Столп и утверждение истины*. М.: Изд-во «Путь».

### **АЛЕКСАНДР ВИКТОРОВИЧ ШЕВЦОВ / Alexandr Shevtsov**

Кандидат философских наук, старший преподаватель

Московский авиационный институт (национальный исследовательский университет) / Moscow Aviation Institute (National Research University)

ashevzov@mail.ru

## **ЛОГИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ВИЛЬГЕЛЬМА ШУППЕ И ЕГО РЕЦЕПЦИЯ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ НАЧАЛА XX ВЕКА**

### **The logical doctrine of Wilhelm Schuppe and its reception in the Russian philosophy at the beginning of the 20th century**

*Keywords:* Wilhelm Schuppe, philosophy, logic, immanent philosophy, positivism

*Abstract:* In the text characteristics of the logical doctrine of Wilhelm Schuppe, German philosopher and logician, representative of immanent philosophy are considered. The general assessment of a philosophical situation in Russia of the beginning of the 20th century is given and the specifics of perception of the western philosophical theories are investigated. In particular the question of reception not only representatives of immanent philosophy, but also the logical doctrine of Schuppe is studied

*Ключевые слов.:* Вильгельм Шуппе, философия, логика, имманентная философия, позитивизм.

В конце XIX — начале XX века русская философия испытывала целый вал разнообразных влияний — от буквально шквального напора различных материалистических течений, среди которых правда не сразу большую популярность приобрел марксизм, наряду с махизмом (как популяризация воззрений Эрнста Маха), затем физикализм как популяризации различных физических теорий. В этом отношении кантианство и его развитие — неокантианство принимались в русской мысли урав-

новешенно — сложнейшие теории рецепировались не сразу, а с течением времени — они требовали большей строгости от ученого и навыка дисциплины ума. Именно поэтому марксизм получил большую популярность — ибо схема его принятия была в общем-то простой и понятной. Система философии Вильгельма Шуппе (1837–1913), пришедшая с неокантианством из-за своей сложности и объемности трудов Шуппе, была воспринята не сразу и не в полной мере, и то, лишь благодаря разъяснительным трудам Н. О. Лосского (1913), Г. И. Челпанова (1902), Лапшина и Эрнста (1910), Яковенко (1912/1913), Л. Е. Габриловича, считавшего себя учеником Шуппе, и бывшего на стажировке в университете Грайфсвальда в 1910–1913 гг., и написавшего о философии Шуппе ряд обстоятельных работ. Можно утверждать, что хотя о философии в России знали, однако большой известности эта система у нас не получила. Так если у Лосского, Челпанова и были небольшие пересказы, как правило «имманентной философии» Шуппе, в которой распознавали солипсизм, то уже у Габриловича видим обстоятельный анализ теории познания Шуппе. У Ленина, который посвятил много места разбору и описанию философии Шуппе в своей работе «Материализм и эмпириокритицизм» (1908), философия Шуппе представляла как одно из направлений неокантианства, развившееся в позитивизм. Ленин сопоставлял философию Шуппе с концепцией критики опыта Эрнста Маха. Тогда как, к примеру, Б. В. Яковенко сближал теорию познания Шуппе с разработками Гуссерля, Фолькельта, Липпса и вообще с марбургской школой. В целом концепция имманентной философии представляла собой особое направление философской теории познания, в котором факты познаваемой реальности отождествлялись с содержанием сознания. Идея философии у Шуппе несла в себе, как следование строгой науке, тезисы единства опыта, вместе с рефлексией этого опыта, идею объективного единства мышления и воспринимаемых объектов опыта как объектов сознания. В так организованной философии должны отождествляться логика, онтология и теория познания. Как и Гуссерль, Шуппе полагал, что философию, а логика ее ядро, необходимо избавить от психологизмов, но сознание не должно изолировать от объективной действительности, поскольку субъект и объект не только неразрывно связаны друг с другом, но они же являются и коррелятами друг для друга. Объекты действительного мира не существуют вне сознания — их бытие имманентно сознанию. Субъект сознания всегда имеет контакт с объективностью. В труде «Начертание теории познания и логики» (Schuppe 1910), который явился попыткой «начертать» и схематично представить не только разработку теории познания, но и логику, Вильгельм Шуппе создал разновидность философии фиктеанского тождества, которое он обозначал как имманентизм. Шуппе не отрицал наличие и реальность существования объективного

мира — он писал, что реальный мир существует для каждого сознания в разной степени готовности объективностью. Какие-то вещи в нашем восприятии являются нам дальше, какие-то ближе, но все вместе вещи диалектически не даны нам и даны: если наш интерес падает, скажем, на некую группу предметов, то они в этот момент и образуют нам для нашего сознания наш мир. У Шуппе картезианское «мыслю, следовательно существую» выглядит как: «я замечаю только то, что изменяется в моем восприятии, и только тогда я мыслю». Это похоже на построение ассоциативных связей с мыслью, за которую (как за актуальной в данный момент) начинают как бы «цепляться» другие ассоциативные связи и, образуя таким образом, все остальные восприятия и мысли по поводу этих восприятий мысли. Например, сходное описание процессов мышления как роста мышления в движении встречается у А. Тренделенбурга, Хр. Зигварта и как построение ассоциативных связей в мысли у М. И. Каринского (Шевцов 2017).

Вильгельм Шуппе в работе «Начертания теории познания и логики» высказал три постулата для этой новой логики. Первый постулат гласил, что действительность, с какой встречается или которую постигает мышление в чем-то независима от мыслящего субъекта — это и есть мир как единственная воспринимаемая действительность, состоящая из вещей (они существуют в таком количестве, мыслю я их или нет). Второй постулат утверждал «тезис имманентности» и устанавливал его правильное понимание: «мышление — это мышление о чем-то, что предшествует в отдельном субъекте, и только так в нем оно и может существовать». То есть мышление в субъекте сознания как бы «торопится, забегает вперед». Этот эффект присущ мышлению, т. е. когда мы осознаем, мы находимся как бы «чуть-чуть впереди себя». Третий постулат говорил, что подтверждаемое на уровне возникающих чувств — это есть истинное мышление согласующееся с этой действительностью. Таким образом, Шуппе со своей концепцией логики попытался заглянуть значительно глубже — к самим истокам возникновения мышления: как «рефлексии» в живом организме, мышление на самых ранних этапах жизни, когда опыт еще примитивен, мышление как бы возрастает за ветвящимся разнообразием опыта и тоже усложняется. Логика у Шуппе оказывается устройством онтологии и, наоборот, онтология становится логикой.

Шуппе писал, что специальные задачи логики, как всегда, приводят к основным вопросам: что такое мышление? Что значит и что есть действительное бытие, каким должен быть его объект? Так, в седьмом разъяснении своего труда Шуппе дает такое истолкование: «Прежде всего, на этом пути различные роды Единства, т. е. метапонятия (понятия верхнего уровня) сами возникают перед глазами: это есть познание основных следствий действительного — с этой стороны логика является материаль-

ной логикой, одновременно онтологией». Поэтому логика должна учить не схемам умозаключений, не чистым конструкциям работы с понятиями, а практике, онтологии, т. е. материальному конкретному устройству объектов. Тогда это будет называться восхождением до оконченных форм и нисхождением до логических, бесплотных форм. Вещи, у Шуппе, представляют собой понятия в максимальной степени насыщенности, тогда как идеи — это просто не сформировавшиеся до заключительного воплощения понятия, которые поэтому еще не стали вещами как законченными понятиями. Поэтому логика стремится стать воплотившейся доктриной, она стремится стать онтологией (Schuppe 1910, 4; Шевцов 2019, 132). На сочинение Шуппе «Начертание теории познания и логики», второе издание которого вышло в 1910 г. в Берлине с посвящением Эрнсту Маху, была опубликована рецензия (1912), которую написал Вильгельм Франкль (Frankl 1912, 104–110; Шевцов 2018, 174).

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Ленин В. И. (1909) *Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии*. М.

Шевцов А. В. (2018) «Имманентная философия Вильгельма Шуппе в контексте неокантианства (к вопросу о ее рецепции в русской философии начала XX в.)». *Христианское чтение*. № 4. С. 167–180.

Шевцов А. В. (2017) *М. И. Каринский и русская гносеология конца XIX — начала XX века*. М.: Мир философии.

Шевцов А. В. (2019) «"Познавательльно-теоретическая логика" В. Шуппе и концепция логики М. И. Каринского». *Одиннадцатые Смирновские чтения: материалы Междунар. науч. конф., Москва, 19–21 июня 2019 г.* М.: Современные тетради. С. 130–132.

Frankl W. M. (1912) «Rezension. Wilhelm Schuppe, Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik». 2 Aufl. Berlin. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Bd. 18.1–4 Heft. 2 Abt. S. 104–110.

Gabrilowitsch L. E. (1914) *Ueber mathematisches Denken und den Begriff der aktuellen Form*. Berlin: Verlag v. Leonhard Simion.

Schuppe W. (1871) *Aristotelischen Kategorien*. Berlin.

Schuppe W. (1870) *Das menschliche Denken*. Berlin.

Schuppe W. (1879) *Bergmanns reine Logik und die erkenntnistheoretische Logik mit ihrem angeblichen Idealismus*. Vierteljahresschr. für wiss. Philos.

Schuppe W. (1878) *Erkenntnistheoretische Logik*. Bonn: bei Ed. Weber.

Schuppe W. (1894) *Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik*. Berlin (2 Aufl. 1910).

Schuppe W. (1901) «Zum Psychologismus und zum normierte Charakter der Logik». *Archiv für system. Philosophie*. Bd. VII. Heft 1.



---

**МОДЕРН И КЛАССИКА  
РУССКОГО КИНЕМАТОГРАФА**

---

**АЛЕКСЕЙ ВИКТОРОВИЧ ИЛЬЧЕВ / Aleksei Ilchev**

Доктор филологических наук, доцент  
Всероссийский музей А. С. Пушкина (Санкт-Петербург) /  
All-Russian Museum of A. S. Pushkin (St. Petersburg)  
ilchev1309@yandex.ru

**НЕОСУЩЕСТВЛЕННЫЙ ЗАМЫСЕЛ ФИЛЬМА  
С. М. ЭЙЗЕНШТЕЙНА О ПУШКИНЕ**

**The unsetted design of S. M. Eizenshteyn's film about Pushkin**

*Keywords:* S. M. Eisenstein, A. S. Pushkin, pictures, cinema, ununrealized biographical feature film.

*Abstract:* The article is devoted to the unrealized concept of the S. M. Eisenstein film dedicated to the biography of A. S. Pushkin. The artistic dramaturgy of color is explored.

*Ключевые слова:* С. М. Эйзенштейн, А. С. Пушкин, рисунки, кино, неосуществленный замысел биографического художественного фильма.

В 1961 г. 10 листов с рисунками к кинофильму «Любовь поэта» С. М. Эйзенштейна (1898–1948) передала во Всероссийский музей А. С. Пушкина (ВМП) актриса, журналист П. М. Аташева (1900–1965), вдова режиссера. В них отразился творческий метод режиссера — «метод предварительной графической разработки фильма» (Мясников 1961, 149).

Предыстория замысла биографического фильма о Пушкине «Любовь поэта» такова. В начале 1940 г. Эйзенштейну предлагают сделать фильм в цвете, для которого поначалу он выбирает тему чумы или золотонкаителей в Сибири, намечая черный, красный и желтый как цветовые лейтмотивы, определяющие драматургию фильма. Но вскоре режиссер останавливает свой выбор на биографии А. С. Пушкина. Над сценарием фильма он работает с марта 1940 г. по ноябрь 1941-го, возвращаясь к наброскам еще раз в 1943 г.

Статья С. М. Эйзенштейна «Цветовая разработка фильма “Любовь поэта”» начинается следующими словами: «Я искал материал для цве-

того фильма. Для музыкального фильма “естественно” брать биографию композитора. Для цветového — несомненно, историю живописца. Вот почему для фильма, объединяющего цвет и музыку, я не выбрал ни того и ни другого. Выбрал биографию литератора. Пушкина. Но, конечно, не только поэтому. Но потому, что именно цветová биография Пушкина дает такую же подвижную драматургию цвета, такое же движение цветového спектра в тон разворачивающейся судьбе поэта, какую не сквозь биографию, но сквозь последовательность *произведений* обнаруживает творчество Гоголя». И далее: «Если так сквозь ткань произведений Гоголя проступает трагическая история их создателя от юности и жизнеутверждающей полнокровности к аскетическому помрачению, через движение от красочной полноты к гамме бело-черной, почти экранной строгости, — то такой же путь драматизированного движения цвета проходит сквозь антураж цветového окружения, сквозь который движется к трагической развязке судьба поэта от беззаботности одесского приволья к холодной снежной пелене (у Черной речки)» (Эйзенштейн 1964, Т. 3, 492).

Фактически С. М. Эйзенштейн здесь ссылается на книгу Андрея Белого о Гоголе, на главу «Спектр Гоголя» с анализом изменения цветовой палитры писателя. Андрей Белый задает Эйзенштейну цветовой ключ решения фильма о Пушкине: «От “Веч” до первого тома “МД” краски гаснут, как бы выцветая и в тень садясь <...>» (Белый 1969, 123).

По статистическим подсчетам Белого, красный цвет, главенствующий в первые два периода творчества (17 и 27 %), опускается в первом томе «МД» до 10,3 %. Зато черное и белое вырастают до 22 и 11,8 %, становясь ведущими красками (Белый 1969, 121).

Это же решение определяет основную линию цветовой драматургии сценария фильма «Любовь поэта» — от «брюлловски крикливой пестроты ориентальных акварелей» в начале кинокартины до ограничения тремя цветами (черным, белым и красным) в финале.

Разработки, начатые для исследования о «Пушкине и кино», были включены Эйзенштейном в незавершенную книгу «Монтаж» (1937–1940) — своеобразный эйзенштейновский «Лаокоон», где, в отличие от Лессинга, автор не проводит границу между живописью и поэзией, а исследует техники видения, присущие обоим искусствам. И Пушкин избран режиссером в качестве примера синематизма.

Эта техника видения исследована Эйзенштейном в главках «Пушкин-монтажер» и «Шары чугунные» на примерах 17 строк из «Руслана и Людмилы» (бой с печенегамы) и 12 строк описания боя в «Полтаве», где он разбирает принципы раскадровки (то есть передачи видения детали в крупном плане, через которое воображением достраивается общий план, как это работает в кино), учитывая соотношения перехода от

движения к движению, чередований масс (от тяжелого к легкому) и интервалов (разрывов между отдельными планами-строками) (Эйзенштейн 1964, Т. 2, 307–311, 439–450).

Эйзенштейн пишет в письме к Ю. Н. Тынянову: «...Тема суеверия — завет бояться белого,— обручальное кольцо, упавшее при венчании, белый Дантес (и как хорошо, что зловещее не черное, а белое)» (Тынянов 1966, 177).

Эйзенштейн начинает сценарий с «Цыган». Мы видим Пушкина рядом с Земфирой, Мариулой, Стариком и Алеко — среди блекло-пыльных акварельных пейзажей Бессарабии. История жизни Пушкина на юге названа «Бес арабский». В Бессарабии Пушкин услышит предсказание цыганки: «Бойся белого человека». В замысле легкомысленный «бес арабский», озорник, балагур становится игрушкой судьбы. За ним неотступно начинает следовать лейтмотив «Бесов». «Михайловское начинать с вьюги. С “Бесов”». С темой «Бесов» у Эйзенштейна вступает новый цветовой колорит. Пыльные и нежные акварели Бессарабии и Одессы уступают место сочному маслу всех цветовых градаций, всех цветовых контрастов.

«Ужас Пушкина. Чертит виселицы на письме. Дальний звон. Взгляд в камин. В тлеющих углях неясно очертания Н<иколая> I. В ярости брошено в камин скомканное письмо. Вспыхнул огонь и стал свечами. Звон громче. Горящий свечами пустой Успенский собор. “Достиг я высшей...” (Борис — лицом схож (отдаленно) — с Николаем). “Да, жалок...” — вскочил в ярости на образ Н<иколая> I в камине».

«С треском распахнулась дверь: жандарм в красном отсвете камина (похож на Н<иколая> I). Приказ ехать. Растерянность Пушкина. В кибитку.

“Бесы” (вторично)».

С образом Николая I, Бориса и с образом театра начинает вступать тема балета, тема бала. Здесь «бледно-лиловая до белого» Наталья Гончарова. Ее Пушкин замечает в театре.

Эйзенштейн пишет: «Угар любви кончатся свадьбой». «Свадьба <...>. Падает кольцо. Приметы. Первое утро. Ее нет рядом с ним... Видит — она в соседней комнате, у окна. И проезжает Николай. Случайность... или?»

Мираж и бал-маскарад. Здесь Натали, Дантес, Николай. Люди и приметы сливаются в нечто единое, нематериальное. Вступает тема балета, тема бала, которая затем вырастает в лейтмотив «Бесов». Кругом все бесфокусным ураганом». И далее: «Вихрь безумный. (Бесы вовсю.) Шепот. В самом разгаре вихря раскрывается дверь. Пушкин входит домой».

Далее сцена дуэли. По рукописи: «Black <and> white». Одно цветное пятно: кровавое морозное солнце». В статье Эйзенштейна «Цветовые

вая разработка фильма “Любовь поэта”» — более подробно: «Снег и силуэты дуэлянтов. И одно цветное пятно. Кровавое. Красное. Не на груди. Не на рубашке. Не на животе поэта. — В небе. Кроваво-красный круг солнца. Без лучей. Того малинового тона, каким оно невысоко над горизонтом виднеется в морозные дни среди черных.

Наконец, солнечный зайчик, через красное витражное стекло, на руке Натали в доме Пушкина.

Раненого поэта внесли домой. И белое платье Натали в отсвете витража покрылось разноцветными ромбами — пустое место, кукла, слепое орудие убийц».

Советский кинематограф еще не был технически готов к съемке на цветной пленке, сохранился только замысел фильма, но замысел гениальный. Разработанная Эйзенштейном драматургия света и цвета биографии поэта была позднее успешно использована создателями музейной экспозиции «Пушкин. Личность. Жизнь и творчество», открытой в 1967 г. в церковном флигеле Екатерининского дворца (экспозиционный отдел ВМП возглавлял С. С. Ланда, художник проекта — Т. Н. Воронихина).

Кого же хотел снимать Эйзенштейн в своем фильме о Пушкине? В образе Истоминой он видел только Уланову, с которой познакомился в 1940 г. Г. С. Уланова (1910–1998), «неземное создание», вполне соответствовала поэтическому образу балерины — «блистательна, полувоздушна», именно она олицетворяла «душой исполненный полет». Удивительно, но роль М. М. Сперанского Эйзенштейн намеревался предложить композитору С. С. Прокофьеву (1891–1953), профессору Московской консерватории, «гению музыки» и своему соавтору. «Реквием» Прокофьева должен был звучать в фильме о Пушкине. А кто же мог стать поэтом? По словам актера М. А. Кузнецова (1918–1986), Эйзенштейн обещал попробовать его на роль Пушкина, который тоже был голубоглазым. Однако кинопроб не было.

Не будем гадать, какие роли отводил режиссер другим перечисленным им современникам (среди них художник Петр Вильямс, пианист Константин Игумнов и др.), но еще раз обратим внимание на слова «Снимать надо Лица».

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Белый А. (1969) *Мастерство Гоголя*. München: Wilhelm Fink Verlag.  
Мясников Г. (1961) «Режиссер видит фильм». *С. Эйзенштейн: рисунки*. М.: Искусство.  
Тынянов Ю. (1966) *Писатель и ученый. Воспоминания. Размышления. Встречи*. М.: Молодая гвардия.  
Эйзенштейн С. (1964–1971) *Избранные произведения: в 6 т.* М.: Искусство. Т. 1–6.

## **ТИНАТИН МЕРАБОВНА ДО ЕГИТО / Tinatin Do Egito**

Преподаватель

Киноколледж № 40, Московская международная киношкола /

Film College № 40, Moscow International Film School

Магистрант

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва) /

St.Tikhon's Orthodox University (Moscow)

egi\_t\_o@mail.ru

## **НИЦШЕАНСКИЕ АЛЛЮЗИИ В КИНЕМАТОГРАФЕ С. М. ЭЙЗЕНШТЕЙНА**

### **The Nietzschean allusions in the cinematograph of S. M. Eisenstein**

*Keywords:* revolution, modernism, nihilism, death of God, Superhuman, heroes, “new Gods”.

*Abstract:* The question of the influence of F. Nietzsche’s philosophy on the work of S. M. Eisenstein has not yet been fully investigated, it requires further study. Here we’ll discuss some aspects of this influence. Virtually every volume of Eisenstein’s theoretical works on cinema has references to F. Nietzsche (“Thus spoke Zarathustra”, “The birth of tragedy out of the spirit of music”). Most of all, Eisenstein is interested in two directions of Nietzsche’s thought: nihilism (“The death of God”) and the associated motive for the emergence of a “Superhuman” — a carrier of free will and “Dionysism”, as a way of ecstasy-exit out of oneself. The result of the Revolution as the realized act of free will of the Superhuman becomes emptiness, for the Superhuman himself is only a semblance of a man, his simulacrum, and is as hollow as a monument thrown down by the people. If before, in the Christian tradition, man was considered to be the image and similarity of God, now, with the death of God, man loses his spiritual orientation and turns into a machine producing an infinite number of similarities to himself.

*Ключевые слова:* революция, модернизм, нигилизм, смерть Бога, Сверхчеловек, герои, «новые Боги».

Вопрос о влиянии философии Ф. Ницше на творчество С. М. Эйзенштейна еще до конца не исследован и требует дальнейшего изучения. Здесь речь пойдет о некоторых аспектах этого влияния. Практически в каждом томе теоретических работ Эйзенштейна о кино есть ссылки на сочинения Ницше («Так говорил Заратустра», «Рождение трагедии из духа музыки»). Более всего Эйзенштейна интересуют два направления мысли Ницше: нигилизм («смерть Бога») и связанный с ним мотив появления «сверхчеловека» — носителя свободной воли и «дionисийство», как способ экстазирования — выхода из себя.

Приобщение Эйзенштейна к кругу мастеров русского модерна происходило вполне естественным образом, посредством влияния ключевых для него фигур: отца, М. О. Эйзенштейна, известного архитектора, кото-

рого называют «рижским Гауди», и учителя, В. Э. Мейерхольда, легендарного театрального режиссера.

Подобно многим современникам, Эйзенштейн увлекается киноавангардом. Смелые эстетические эксперименты не в силах скрыть крайний нигилизм и дегуманистический посыл модернизма: как пишет К. Чухров, «модернизм <...> начал с проблемы человека, <...> понятию как абсолютная негативность. Человек — это буржуазный потребитель, мир отчужден, общество консервативно и традиционно. Поэтому искусство может быть только античеловеческим, внеположным миру, еще более отчужденным, чем отчужденность общественного производства при капитализме» (Чухров 2013, 178). На этом фоне режиссер обращается к поиску некоего «предела человечности». Фильмы его «революционной трилогии» («Стачка», 1924; «Броненосец “Потемкин”», 1925; «Октябрь», 1927) объединяют общие темы торжества революции и сохранения человеческого достоинства.

Новаторские приемы, которые Эйзенштейн демонстрирует в трилогии, позволяют его фильмам включиться в мировой модернистский контекст. В фильмах трилогии образ героя предстает амбивалентным. Приступая к съемкам «Броненосца», Эйзенштейн сказал: «Общий характер этой постановки будет таким же “безгеройным”, пробой которой явилась “Стачка”. Многие тысячи участников, единая революционная масса пролетариата — вот главное действующее лицо» (Эйзенштейн 1969, 50). С одной стороны, Эйзенштейн был одним из немногих кинематографистов, кто пытался создавать «безгеройные» фильмы. Мы, и правда, наблюдаем в его кинокартинах действия колоссальных по масштабу людских масс. Они предстают в двух модусах: стихийная толпа («одесская лестница» в «Броненосце», разгон демонстрации в «Октябре») и организованная масса большевиков, революционеров (митинги рабочих в «Стачке», команда «Потемкина» в «Броненосце» после восстания, захват Зимнего дворца в «Октябре»). Как раз в момент жертвоприношения гибнущие за революцию люди окончательно утрачивают индивидуальное начало и становятся единой революционной массой, которая освящает своей кровью дело революции.

Что касается героя, то Эйзенштейн не лукавит — его на самом деле нет. Однако есть персонажи-типажи, которые в той или иной сцене замещают отсутствующего героя, как, например, Вакуленчук в начале «Броненосца “Потемкин”». Есть хаотичная людская масса, обреченная на поражение. Кровь невинных мучеников преобразует эту массу, и таким образом она приобретает сакральность и обновленную форму — становится единым революционным сообществом, которое в конечном итоге ведет к эре Всеобщего Братства, т. е. Царству Божьему на земле.

С другой стороны, в фильме «Октябрь» из этой революционной массы выделяется Сверхчеловек — Ленин, в чьем образе присутствуют явные ницшеанские аллюзии. Однако, по существу, он оказывается не

настоящим героем, а лишь мифом о нем. «Октябрь» значит тем, что в нем впервые появляется художественный образ вождя революции. Эйзенштейн пригласил на роль Ленина не профессионального актера, а обычного рабочего с цементного завода, по фамилии Никандров. Когда фильм вышел на экраны, разразился настоящий скандал. Больше всех негодовал поэт Владимир Маяковский: «Пользуясь случаем при разговоре о кино еще раз всяческим образом протестовать против инценировок Ленина через разных похожих Никандровых. Отвратительно видеть, когда человек принимает похожие на Ленина позы и делает похожие телодвижения — и за всей этой внешностью чувствуется пустота, полное отсутствие мысли. Совершенно правильно сказал один товарищ, что Никандров похож не на Ленина, а на все статуи с него» (Маяковский 2015, 196).

Характерно, что фильм «Октябрь» начинается со сноса памятника императору Александру III, а заканчивается выступлением Ленина сразу после провозглашения победы Октябрьской революции. Очевидно, что, по мысли Эйзенштейна, каменного идола должен был заменить живой сверхчеловек Ленин, но, по сути, получилось, что один бездушный памятник в финале заменили другим. Мифологизация отсутствующего героя приводит к пустоте.

Иными словами, в революционной трилогии Эйзенштейна предстает двойственный образ героя: с одной стороны, им становится «единая революционная масса пролетариата», с другой, из этой массы возникает проекция нищенского Сверхчеловека (Ленин в фильме «Октябрь»).

Мы видим человека в двух модусах: с одной стороны, утратившего свою человечность и вместе с ней индивидуальность, с другой — освобожденного от присутствия Бога Сверхчеловека. Нищенские аллюзии, как уже говорилось, неизбежны. «Бог умер! Бог не воскреснет! И мы его убили! Как утешимся мы, убийцы из убийц! Самое святое и могущественное Существо, какое только было в мире, истекло кровью под нашими ножами — кто смоет с нас эту кровь? Какой водой можем мы очиститься? Какие искупительные празднества, какие священные игры нужно будет придумать? Разве величие этого дела не слишком велико для нас? Не должны ли мы сами обратиться в богов, чтобы оказаться достойными его?» (Ницше 1999, 185–186).

Идеи Ницше не просто воскресают при просмотре эйзенштейновской трилогии, но как будто находят визуальное выражение на экране, в особенности в заключительном фильме «революционной» трилогии — «Октябре». Новые герои, матросы и солдаты, штурмующие дворец, вершащие самосуд, напоминают, скорее, древних вандалов, но они же и «новые боги» нового социалистического государства.

Итогом революции как реализованного акта свободной воли Сверхчеловека становится пустота, ибо сам Сверхчеловек является лишь подобием человека, его симулякром — таким же полым внутри, как и низ-



верженный народом памятник. Если раньше, в христианской традиции, человек считался образом и подобием Бога, то теперь, со смертью Бога, человек утрачивает духовный ориентир и превращается в машину, продуцирующую бесконечное множество подобий самого себя.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Маяковский В. В. (2015) [«Вл. Маяковский — о кино»]. *Эйзенштейн С. М.: про et contra, антология*. 2-е изд., испр. Сост., коммент. Н. С. Скороход, О. А. Ковалова, С. А. Семенчук; вступ. ст. О. А. Ковалова (Русский путь). СПб.: Изд-во РХГА.

Ницше Ф. (1999) *Веселая наука*. М.: ЭКСМО-Пресс.

Чухров К. (2013) «“Человеческое” в современном искусстве и философии». *Judgment Day, или Проблема эстетического суждения: материалы научной конференции*. М.: ИПСИ.

Эйзенштейн С. М. (1969) «Методы постановки “1905 год”». «Броненосец “Потемкин”» [Сб. статей и материалов]. Сост.: Н. И. Клейман, К. Б. Левина. М.: Искусство, 1969.

#### СВЕТЛАНА БОРИСОВНА ВЕСЕЛОВА / Svetlana Veselova

Преподаватель

Центр визуальной антропологии и визуальных медиа, Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург) / Center visual anthropology and visual media, Russian Christian Academy for Humanities (St. Petersburg)  
artlocustransit@mail.ru

#### ДЕВЫ МОДЕРНА: СИЛЬНЫЕ МАСКИ ИЛИ СЛАБЫЕ ТЕЛА? (НАБРОСКИ К ИНТЕРЕСНОЙ ТЕМЕ)

##### “Virgo of art nouveau”: Strong masks or weak bodies?

*Keywords:* “Virgo of Art Nouveau style”, visual media, Warburg’s method, “formulas of pathos”.

*Abstract:* The paper provides the analysis of the sustainable visual element of architecture, painting and the poster of the Art Nouveau style: “Virgo of Art Nouveau”. Using the example of visual images created by artists and conceptual schemes created by philosophers and physiologists, we will try to understand the “surplus element” (“прибавочный элемент” in Malevich’s terminology) of the Modern/Art Nouveau style.

*Ключевые слова:* «девы модерна», визуальные медиа, метод Варбурга, формулы пафоса.

1. Девы модерна — способ производства, смещение логики тождества. Визуальный имидж женщины модерна — изобретение маркизы Казатти Габриэлем д’Аннуцио. «Звериный стиль» в образах женских фигур

эпохи Модерна. Триптих для актового зала Венского университета, заказанный Климту, и лоскутки и лекала в мастерской сестер Флеге. Опозиция сильных масок и слабых тел.

2. Вовлеченные в водоворот страстей, захваченные ужасом, болью, наслаждением, слабые тела и сильные маски на картинах, плакатах, фронтонах зданий. Как смотреть на них? Что видеть? Метод Варбурга. Фиксация формул пафоса vs воспроизводство эстетических форм. Напряжение страстей vs содержание страстей и событий. Сила эмоции интереснее ее содержания. «Атлас Мнемозины» — изначальный словарь, наполненный страстью жестикуляции. Интенсивность интереснее содержания. Поиски энграмм аффективного опыта — сохраненного в памяти наследия в области массовых оргиастических принципов. Сквозные поиски корневых основ цивилизации. История вытеснения и угнетения аффекта. Толкование мира в аффектах приводит к другим скоростям — интерес к сверхбыстрому и сверхмедленному.

3. Модерн vs классика: переоценка доступа к реальному в утратившем перспективу и пространственную фиксацию мире. Возможности не унифицированного становления в бесперспективном мире. Взлом платоновского (классического) объекта, снабженного разными степенями защиты: сущность–видимость, мир–фантазм, модель–копия, истина–ложь. Растождествление сознания и реальности. Трансгессивные практики раскрытия наружу — навстречу миру. Мыслить формулами выражения страсти («формулами пафоса»). Человек как узел в динамической сети мира. Принцип резонансного подключения и ритм.

4. Советское кино и плакат 1920–1930 гг. Сильные тела против масок и «кисейных барышень».

#### **АЛЕКСАНДР НИКОЛАЕВИЧ ИСАКОВ / Alexander Isakov**

Кандидат философских наук, доцент, ассоциированный научный сотрудник Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург) / Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg)  
aisakow57@mail.ru

## **ОБРАЗ ВОЙНЫ В СОВЕТСКОМ КИНЕМАТОГРАФЕ**

### **The war in soviet cinema**

*Keywords:* Soviet cinema, the image of the war, the Russian battle painting, the image of death, the archetype of the hero, the archetype of the victim, Andrei Tarkovsky.

*Abstract:* In Soviet cinema, the image of war has an ambivalent nature. It combines in different proportions the symbolism of heroic action (ideological component) and the existentially motivated symbolism of the victim. This type of imagery has its roots in the history of Russian battle painting (V. Vereshchagin, F. Roubaud).

*Ключевые слова:* советский кинематограф, образ войны, русская батальная живопись, военный кинематограф, образ смерти, архетип героя, архетип жертвы, Андрей А. Тарковский.

Укажем сразу один важный, с нашей точки зрения, момент. Для русского культурного самосознания принципиально восприятие феномена войны в контексте его онтологической и исторической парадоксальности. Онтологический парадокс: война осмысленна на уровне сообщества и бессмысленна в личном модусе бытия экзистенции; исторический — войны нельзя начинать (нет рациональных оснований), но их и нельзя проигрывать (отсюда потребность в военном сословии, т. е. людях воплощающих волю к победе).

В отечественной, литературоцентричной традиции парадигмальное представление войны в указанном аспекте можно найти в художественном опыте романа Л. Н. Толстого «Война и мир». Герой романа (Николай Ростов) получает награду за воинский подвиг, но при этом его настигает тревожное, хотя и смутное сознание того, что война — это не геройство и доблесть, а неправильное действие, которому нет человеческого оправдания. Обратим внимание, что Ростов — потомственный военный, и война для него — это в первую очередь безусловный долг защиты отечества, но наряду с этим знанием ему открывается экзистенциальная неоправданность войны как убийства. Герой не может соединить это двойное понимание войны в цельное мировоззрение. Война остается для него как нравственно здорового, честного человека мучительным парадоксом человеческого бытия, но поскольку этот парадокс изначально принадлежит общественной реальности, герой готов принять его как часть коллективной вины.

Обратимся кратко к иконографии образа войны в русской живописи XIX в., оказавшей впоследствии значительное влияние на отечественный кинематограф. Любопытным образом, она восходит к французской батальной живописи эпохи наполеоновских войн, а именно к творчеству любимца Наполеона Антуана-Жана Гро («Наполеон на Аркольском мосту»). На его знаменитом полотне «Поле битвы при Эйлау» (1808 г.) центральным являются образ мертвого русского солдата с обледеневшей бородой, который мы видим на переднем плане картины. Можно сказать, что это «обобщенный» образ русского воина, поскольку бороду в русской армии носили только казаки. Как отмечает Эжен Делакруа, фигура убитого воина явно перетягивает внимание зрителя от фигуры самого императора на среднем плане. У Гро выразительная мощь убитого рус-

ского солдата как поверженного врага подчеркивает величие победителя — Наполеона. В иной смысловой модальности: «убит — не значит побежден», данный образ становится архетипическим изображением русской батальной живописи и в первую очередь на полотнах ее самого яркого представителя — Василия Верещагина. На его знаменитой картине «Шипка-Шейново. Скобелев под Шипкой» также бросается в глаза несоразмерность гигантских фигур павших русских солдат на переднем плане и маленькой фигуры полководца на заднем. В данном случае это не ошибка художника (как у Гро), а преднамеренный жест автора. Верещагин показывает, кто является подлинным победителем не по общему мнению, а с точки зрения эйдетики самой войны как феномена культурного самосознания нации.

Интересно, что история отечественного кино является по сути продолжением истории батальной живописи. Первым русским полнометражным фильмом стала картина Александра Ханжонкова и Василия Гончарова «Оборона Севастополя» (1911), многие эпизоды которой выглядят как ожившие сцены одноименной панорамы (1904) Франца Рубо.

Переходя к кинематографу, отметим сразу, что отечественное военное кино является художественным обобщением, по преимуществу опыта двух больших войн — Гражданской и Великой Отечественной. Остановимся на творчестве Андрея Тарковского, чья картина «Иваново детство» (1962), возможно, лучший отечественный фильм о войне. Для нас здесь важно, что эйдетика войны представлена у Тарковского на основе контраста героической образности реального действия, отображающей эмоциональные состояния и непосредственные психические реакции юного героя, и экзистенциальной поэтики снов Ивана, посредством которой автор открывает зрителю жертвенную суть этого образа. Даже в его счастливых снах (которых нет в литературной первооснове фильма) тотальность войны и неизбежность смерти не отпускают героя. Любопытно, что присутствие смерти во сне Ивана представлено через безобидный, на первый взгляд, образ яблок под дождем. Трагическая суть этого образа отсылает к хрестоматийному фильму А. П. Довженко «Земля» (1930). В энергичной языческой поэтике Довженко яблоки являются обобщающим символом, соединяющим смерть (маленький человек упал на дороге, а яблоки упали по всей Земле, как будто рухнул гигант космических размеров) и бессмертие той новой жизни, за которую погибает герой. В христиански ориентированной поэтике Тарковского любой «маленький человек» уже гигант по определению, а его смерть — событие космического масштаба.

С нашей точки зрения, фильм Тарковского важен и интересен тем, что он задает определенную эстетическую доминанту выражения эйдетики войны в отечественном кинематографе, где, как мы уже отмечали,

позитивная каузальность героического стремления к победе отделяется от добровольного выбора бытия жертвой. К фильмам такого типа, по нашему мнению, можно отнести «Проверку на дорогах» (1970/1985) А. Ю. Германа, в котором герой В. П. Заманского, перебежавший от немцев к партизанам, не стремится выжить и даже не думает о победе, он только хочет, чтобы его не расстреляли, но принесли в жертву хотя бы со сколько-нибудь понятным смыслом.

К этой же категории следует отнести и кинокартину Ларисы Шепитько «Восхождение» (1976), где идея жертвы, ее определяющее место в эйдетике войны представлены во всей экзистенциальной полноте. По мнению режиссера, выбор жертвой бытия — это не спонтанное решение и не постоянно открытая возможность, а жизненный итог и заслуга. В этом выборе отказано герою-предателю, и автор особо акцентирует этот момент, помещая его в конец действия и завершая картину сценой отчаяния персонажа В. В. Гостюхина.

Из фильмов современных режиссеров можно назвать «Переправу» (2009) Дмитрия Макеева. Действие фильма происходит в июле 1941-го среди общей неразберихи двадцать еще необстрелянных солдат при трех орудиях движутся к какой-то неизвестной переправе. По дороге они натываются на примерно такой же по численности отряд немцев, и все гибнут, практически не причинив противнику какого-либо урона. В конце фильма знойное лето превращается в холодную зиму (метафора смерти), «погибшие» воины греются у костра, потом строятся в колонну и выступают по команде, их действия собраны и организованны по контрасту с растерянностью в начале фильма. Обобщая идею картины, можно сказать, что после своей смерти герои фильма даны нам в эсхатологическом видении, и с этой точки зрения они становятся частью того жертвенного целого, которое враг так и не смог одолеть, и поэтому, несмотря на случайную нелепость своей смерти, они все равно являются победителями.

В фильмах о Гражданской войне по понятным идеологическим мотивам долгое время доминирует героическая образность, в рамках которой, однако, осуществляется постепенный переход от идеализма чистых идеологических фантазий (особенно выделяется своей неорганичностью для национального самосознания образ всезнающего и невозмутимого вождя — Сталина) к образам, имеющим архетипические основания в национальном героическом фольклоре, таким как богатырь, солдат, простец (например, «Белое солнце пустыни», 1970).

Преодоление губительного для настоящего искусства господства героических стереотипов происходит в отечественном кинематографе параллельно с переосмыслением значения русской революции и Гражданской войны. Здесь следует выделить киноальманах молодых режиссеров «Начало неведомого века» (1967), две новеллы из которого

вышли в прокат только в 1987 г.: «Ангел» А. С. Смирнова и «Родина электричества» Л. Е. Шепитько. В фильме Смирнова по мотивам прозы Ю. К. Олеши показан эпизод тамбовского восстания, когда крестьянский атаман Ангел казнит комиссара. В фильме «сошлись два фанатизма. Они не слышат и не хотят услышать друг друга, ибо мнят: двоим нет места на земле. Идеи, претендующие на монопольность, далеки от абстрактного парения схватки идейной, им подавай физическую расправу, торжествующее сминание чужой плоти в кровавое крошево» (цит. по: «Энциклопедия отечественного кино» под ред. Л. Аркус). Любопытно, что в 2011 г. А. С. Смирнов ставит фильм «Жила была одна баба», важным, если не главным, эпизодом которого становится тамбовское восстание, и в нем одного из вдохновителей восстания играет тот же актер, что и атамана Ангела — Игорь Класс. Преемственность этих двух картин Смирнова достаточно очевидна, и понятно, что в последней ленте, отдавая должное исторической правде, режиссер делает акцент не на казни бойцов и комиссара продотряда (она тоже показана), но на том кровавом терроре, который «народная» власть обрушила на повстанцев, беря в заложники их семьи, расстреливая без суда женщин и священников.

В целом, можно сказать, что современное видение Гражданской войны в качестве главного элемента ее эйдетики выбирает не бытие жертвой, а образ палача, стремящегося своей жестокостью превзойти противника. Как мы уже отметили, такое «не героическое» видение братоубийственной войны уже предвосхищалось в фильмах 1960-х гг. В заключение укажем еще два примера. Во-первых, фильм совместного советско-венгерского производства «Звезды и солдаты» (другое название — «Красное и белое»), режиссера Миклоша Янчо (1967; картина пролежала на полке 20 лет). Фильм посвящен бывшим венгерским военнопленным, принявшим участие в Гражданской войне в Сибири на стороне красных, и представляет собой цепь сцен экзекуций с постоянной переменной ролей палача и жертвы: в начале фильма белые расстреливают красных, потом наоборот, и так несколько раз. Во-вторых, фильм А. В. Гордона «Сергей Лазо» (1967), в который по просьбе Андрея Тарковского (друга и соавтора Гордона по студенческим работам) был включен заключительный эпизод, где сам Тарковский играет казачьего офицера, принимающего активное участие в экзекуции над Лазо и его товарищами. Как мы полагаем, выбор Тарковским роли палача здесь не случаен и свидетельствует не просто об «озорстве» молодого человека, у которого были претензии к режиму (в эти годы не выпускали в прокат его кинокартину «Андрей Рублев»). По-видимому, выбор этой роли указывает на понимание Тарковским сути Гражданской войны, фильмы о которой он сам принципиально отказывался снимать.

**СВЕТЛАНА БОРИСОВНА НИКОНОВА / Svetlana Nikonova**

Доктор философских наук, доцент

Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов / St. Petersburg

University of Humanities and Social Sciences

s\_b\_nikonova@mail.ru

## **РУССКИЙ ЛОГОС В КИНЕМАТОГРАФЕ. СЛОВО, ПЛОТЬ И ВРЕМЯ В ФИЛЬМАХ ТАРКОВСКОГО И СОКУРОВА<sup>1</sup>**

### **Russian logos in the cinema. The word, the flesh and the time in the films of Tarkovsky and Sokurov**

*Keywords:* cinema, time, cinematic experience, matter, death, speech, sound, A. A. Tarkovsky, A. N. Sokurov.

*Abstract:* The article deals with the specifics of the presentation of speech as part of the material structure of the cinematic text in the author's cinema. On the basis of the works of S. Žižek and M. Yampolsky, an analysis of the presentation of materiality is carried out in connection with the experience of time perception. A comparison is made of the representation of the materiality of time in the films of A. Tarkovsky, A. Sokurov, I. Bergman and W. Herzog. Despite the similarity in attention to the problem of temporary division, a radical difference in the structuring of this process is indicated through the correlation of auditory and semantic series of films. In addition, a fundamental difference is shown in relation to time that can be traced between two domestic and two European directors. For the former, time is experienced as external materiality resisting human, for the latter, it is rather reflected as the duration of inner experience.

*Ключевые слова:* кинематограф, время, кинематографический опыт, материя, смерть, речь, звук, А. А. Тарковский, А. Н. Сокуров.

В обширной видеолекции «The Pervert's Guide to the Cinema» (Žižek 2006) Славой Жижек, рассуждая о кинопоэтике Андрея Тарковского, говорит, что, несмотря на сюжетную значимость религиозного решения проблемы желания в его фильмах, интерес и глубину им придает не этот мотив, но скорее сама форма, в какой они сняты, ибо она вовлекает нас в особое переживание *материальности* вещей. По словам С. Жижера, просматривая кинокартины А. Тарковского, мы переживаем *время* в качестве материального элемента, погружающего в его однообразии и плотность, вещи же, разлагаемые и поглощаемые временем, выступают как отметины времени. И именно это «разложение материальной структуры реальности» во времени создает духовную глубину фильмов Тарковского (Žižek 2006).

---

<sup>1</sup> Статья написана при финансовой поддержке гранта РФФИ № 17-03-00495 «Стратегии философского анализа кинематографического опыта».

Хотелось бы обратить внимание на обе стороны этой акцентировки: и на материальность, и на время. Начнем с первой из них. Хотя Тарковский чрезвычайно много внимания уделяет слову, речи, смыслу и развертывающемуся в словах сюжету развития мысли, Жижек обращает внимание на важность именно *материи* для создания духовной глубины фильма.

В некотором смысле это свойство может служить характеристикой всего того кинематографа, который принято называть «авторским». Кино работает с визуальными, аудиальными, формальными приемами, которые способны не просто развернуть сюжет, но создать в зрителе особое ощущение, переживание, сообщить ему некий опыт, а не просто с самим представлением смысла или сюжета. Это характерно для искусства (потому речь здесь идет об «искусстве кино»), но, как справедливо заметил еще Х. Ортега-и-Гассет, в реалистическом искусстве работа с формой становится слишком невидимой, словно прозрачное стекло, сквозь которое мы смотрим на прекрасный сад, между тем как художники-авангардисты еще в конце XIX — начале XX в. принялись обращать внимание зрителя на саму форму, на материю, на телесное восприятие произведения (Ортега-и-Гассет 1991). То есть они стали обнажать приемы, которые есть в первую очередь приемы работы с языком искусства. В кинематографе этот разрыв между прозрачным, по сути, техническим приемом, позволяющим визуализировать сюжет и воссоздать воображаемую реальность, и акцентировкой формальной стороны этого действия оказывается, быть может, наиболее существенным и заметным. Поэтому можно сказать, что есть кино, притом часто прекрасное и захватывающее кино, которое не является собственно «искусством кино», несмотря на использование всех приемов кинематографического языка: оно слишком ориентировано на смысл, сюжет и создание альтернативной реальности, а не на репрезентацию реальности в искусстве. И есть кино, которое в самом деле является рефлексией над способом репрезентации реальности (внешней реальности окружающего мира или же реальности внутренних переживаний субъекта) в искусстве, обнажая и выявляя работу с формой. Во втором случае сюжет и смысл становятся лишь элементами формы и низводятся до их материальной составляющей. Возможно, в акцентированном Жижекком превазировании материальности над смыслом в фильмах Тарковского до такой степени, что именно они, а не произнесенные слова (а слов произносится в его фильмах много, что обращает на себя внимание: может быть, их произносится даже слишком много, нереалистично много) создают ощущение духовной глубины. С другой стороны, сами слова, которые звучат в фильмах, и смыслы этих слов — часто поверхностные и морализаторские, а часто глубокие философские — оказываются значимыми не благодаря своему значению, а благодаря своей телесности. Они пре-



вращаются в бормотание, в них важны все модуляции голоса просто потому, что они воздействуют на орган слуха, потому что они создают телесное напряжение, и значение слов в его многообразии оказывается действующим именно на фоне этих модуляций и как одна из них.

Авторское кино характерно тем, что в нем бормочут, что в нем при-вздыхают, производят множество шорохов, шумов, непонятных трепыханий, создающих особое пространство материальности вещей. В целом же речь неожиданно, во всех своих необъятных количествах, обращается скорее в элемент тишины, и поэтому есть фильмы и сцены, в которых нет речи, в которых *звучит* молчание, и есть режиссеры, которые, в отличие от Тарковского, скорее почти не используют речи в своих фильмах: она не нужна, потому что здесь форма не есть способ передачи определенного содержания, разрыв между звучанием и значением исчезает, и смысл становится одним из элементов формального ряда.

Однако обратим внимание на второй элемент указанной Жижеком специфики — на время. Он говорит: не просто материальность вещей, но *материальность времени*. Время можно ощущать и переживать поразному. Очевидно, акцентировка материальности времени может рассматриваться как особый способ воссоздать в зрителе его переживание. Для Тарковского воссоздание определенного опыта переживания времени по всей вероятности является предельно важным, неслучайно временной аспект всегда затрагивается при описании дления его фильмов, например их замедленности, долгих сцен. Но в ряду режиссеров, которые также акцентируют этот момент дления времени, можно назвать еще ряд примеров. Из отечественного кинематографа мы назовем А. Н. Сокурова, которого иногда сравнивают с Тарковским и как его ученика и, возможно, именно благодаря этой акцентировке дления. Также назовем И. Бергмана, с которым Тарковский фактически находил себя конкурирующим на одном поле. Кроме того вспомним о немецком режиссере В. Херцoge, хотя бы потому, что ему принадлежит знаменитая сцена буквальной демонстрации времени. Это сцена переваливания корабля через холм между реками из фильма «Фицкарральдо» (1982), в которой в течение долгих минут не происходит никакого уловимого глазом движения, но корабль из точки на дальнем плане вырастает и перемещается на первый план.

Тем не менее, называя ряд этих имен, мы хотели бы показать отнюдь не сходство между ними, но именно различие — различие в представлении материальности времени и в целях такового представления. На радикальное различие между представлением времени у Тарковского и Сокурова обращает внимание М. Ямпольский. По его мнению, если Тарковский хочет воссоздать в зрителе ощущение, выражаясь словами самого режиссера, «индивидуального потока времени», то есть, как дополняет Ямпольский, ощущение длительности (Ямпольский 2003), то

Сокуров, напротив, фактически разрушает течение времени, стремится вывести действие в некие ситуации безвременья, в некие временные разрывы. Ямпольский говорит о кинематографической специфике Сокурова: «У Сокурова движение к присутствию парадоксально осуществляется по ту сторону решения о существовании. Оно все пребывает в сфере потенциального, которое никогда не может стать актуальным, не может стать существованием во времени. Речь идет о движении к присутствию в сфере смерти. И отсюда непреодолима неопределенность отношения сокуровских душ к сфере возможного. На самом очевидном уровне эта неопределенность выражается в размытости контуров, неопределенности очертаний. Но она же выражается и в размытости смысла» (Ямпольский 2001). Ямпольский говорит о том, что Сокурову удастся буквально продемонстрировать смерть прямо на киноплёнке. Но смерть это и есть выпадение из времени, которое оказывается мгновенным и одновременно бесконечно длительным, но как таковое, присутствующим в своей странной непостижимой плотности.

Поэтому, должно быть, Сокуров обходится с речью в своих фильмах наиболее радикальным способом. С одной стороны, его фильмы полны тишины, с другой, речь в них полностью теряет смысл, превращаясь в призывки, как, например, речь в «Молохе» (1999), одном из наиболее конкретизированных сюжетно фильмов режиссера. Все же и здесь немецкая речь Гитлера и его окружения, взятая непосредственно из документальных записей бесед, фактически не столько заставляет визуальный и аудиальный ряд играть со смыслом, сколько погружает происходящее в бес-смысленность. Присутствующая же во многих фильмах закадровая речь режиссера создает ощущение голоса из другого мира. Особенно ярко это проявляется в начале документального фильма «Духовные голоса» (1995), где неподвижно установленная камера в течение более чем получаса показывает один и тот же зимний пейзаж, минимально меняющийся за это время (пролетают птицы, скрываются в тумане горы за лесом, темнеет), а закадровый голос, зачитывающий фрагменты биографии Моцарта, и музыка композитора создают ощущение того самого искомого Тарковским развертывания «индивидуального временного потока», но не как непосредственно переживаемого, а скорее как безвозвратной утраты, как воспоминания о некоей иной реальности, давно исчезнувшей в страшный момент выпадения в безвременность.

Таким образом, мы могли бы сказать о противопоставлении — у Тарковского — попыток живого человека справиться с вязким, затягивающим в себя переживанием дления временного потока путем его предельной рефлексии, и — у Сокурова — полного выпадения из временного потока, то есть из самого потока жизни, так что время предстает как воспоминание о времени, исходя из точки зрения вечности. Достигается этот эффект в том числе за счет определенной рассинхронизации

визуального и аудиального рядов, а также за счет того, что речь и молчание приобретают характер материальной плотности.

Как представляется, И. Бергман и В. Херцог работают с временным измерением фильма и со звучанием речи в нем совершенно иным образом и с иными целями. С. Жижек обращает внимание на то, что в фильме Бергмана «Персона» (1966) рассказ о некоем сексуальном опыте приобретает повышенную эротическую напряженность именно благодаря тому, что избегает каких-либо визуализаций, но действует именно как рассказ. Жижек говорит: это подчеркивает, что секс имеет отношение не столько к телам, сколько к описанию телесных актов словами, то есть это работа сознания и воображения (Žižek 2006). Удивительно, что это исполненный слов фильм о невозможности речи из-за погружения на слишком большую глубину внутреннего странствия. Поэтому, хотя Бергман акцентирует длительность, он акцентирует именно тот момент длительности, который связан с разворачиванием ее в сознании, это длительность психического переживания. Длительность здесь не является вязкой и плотной для человека, потому что это длительность смысла, работы человеческого сознания даже там, где речь идет об опыте тела. Фильмы Херцога, в противоположность тому, весьма молчаливы, они полны крайне длинных неподвижных планов, затягивающих зрение в свою размытую туманность, монотонных звуков, монотонной музыки. Речь словно лишь задает поворотные точки сюжета, но как будто отсутствует в фильмах. И в целом воздействие его фильмов, как кажется, связано не с нею. Тем не менее, это погружение в визуализацию и аудиализацию вне артикулированных речевых конструкций, также создает ощущение погружения в воображаемый мир, в некое внутреннее пространство разворачивания феноменологического опыта. Можно сказать, что фильмы Херцога виртуализируют ту телесность экзистенции, которую Тарковский и Сокуров ощущают как плотность сопротивления материи.

Обобщая, можно предположить, что даже смерть предстает в фильмах упомянутых европейских режиссеров как внутреннее переживание и событие — катастрофическое событие — во внутренней истории субъекта. В фильмах же русских режиссеров она воспринимается как внешнее вторжение дегуманизированной силы, или, говоря словами Жижека, «материальное присутствие». Жижек произносит эти слова, говоря о Зоне в «Сталкере» (1979) Тарковского. И хотя он упрекает Тарковского в том, что он придает роману Стругацких смысл некоего внутреннего обращения, тем не менее можно увидеть, что на уровне демонстрации материальности времени происходит то самое столкновение с иной реальностью, на котором настаивает Жижек. Эти слова, акцентирующие эпистемологический (а не психологический) смысл проблемы романа, фактически, явно указывают на произведенное нами противопоставле-

ние того, что является фантазматическим, внутренним для субъекта, и внешнего, Реального, иного: «Таким образом, Зона — это не чисто ментальное фантазматическое пространство, в котором человек встречает (или на которое проецирует) истину о себе, но (подобно Солярису в романе Лема) материальное присутствие, Реальное абсолютно Другого пространства, несовместимого с правилами и законами нашей вселенной» (Жижек 2014, 200). Этой Зоне можно уподобить тягучую материальность длащегося времени и материальность зияющих временных разрывов, создающие специфический опыт аудиального и визуального восприятия фильмов Тарковского и Сокурова.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Жижек С. (2014) *Киногид извращенца. Кино. Философия. Идеология*. Екатеринбург: Гонзо.

Ортега-и-Гассет Х. (1991) «Дегуманизация искусства». *Эстетика. Философия культуры*. М.: Искусство.

Ямпольский М. (2001) *О близком (Очерки немиметического зрения)*. М.: Новое литературное обозрение.

Ямпольский М. (2003) «Кинематограф несоответствия. Кайрос и история у Сокурова». *Киноведческие записки*. № 63. [Электронная версия.] URL: <http://www.kinozapiski.ru/ru/article/sendvalues/182/>.

Žižek S. (2006) *The Pervert's Guide to the Cinema* [Video]. Directed and produced S. Fiennes; writer S. Žižek. UK; Austria; Netherlands. — 150 min.

#### **АЛЕКСЕЙ МИХАЙЛОВИЧ СИДОРОВ / Aleksei Sidorov**

Кандидат философских наук, доцент

Санкт-Петербургский государственный университет / St. Petersburg State University  
[alex\\_m\\_sidorov@mail.ru](mailto:alex_m_sidorov@mail.ru)

### **ПРАВОСЛАВНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В КИНЕМАТОГРАФЕ ТАРКОВСКОГО<sup>1</sup>**

#### **Orthodox anthropology in the Tarkovsky's cinema**

*Keywords:* cinema, Christianity, Orthodoxy, anthropology, holy foolishness, Andrei Tarkovsky.

*Abstract:* The article is devoted to the analysis of the work of Andrei Tarkovsky in terms of his involvement in the Orthodox tradition. One of the most important features of Russian Orthodoxy is the phenomenon of holy foolishness. The reproof of iniquity

---

<sup>1</sup> Статья написана при финансовой поддержке гранта РФФИ № 17-03-00495 «Стратегии философского анализа кинематографического опыта».

and the sinfulness of the world in paradoxical and enigmatic speeches and actions, that characteristic of holy foolishness, has retained its significance in secular culture. In Tarkovsky's films, characters appear repeatedly that embody the archetype of the holy fool, which indicates the director's commitment to the paradoxical Christian anthropology of the incarnation that fills his films with conflicts of spirit and matter.

*Ключевые слова:* кинематограф, христианство, православие, антропология, юродство, А. Тарковский.

Тарковский, наряду с Дрейером или Бергманом, относится к небольшому числу выдающихся режиссеров, сосредоточенных на религиозных проблемах. Как пишет Дж. Робинсон, в работе «Сакральный кинематограф Андрея Тарковского», «Тарковский считается религиозным режиссером... Среди европейских и русских режиссеров 1960–80-ых годов, Тарковский был необычен своей верой в Бога и спасительную силу духовной веры... Андрей Тарковский не делал секрета из своих религиозных верований, и религиозные темы находятся в центре его творчества. Тарковский был захвачен вопросами веры, чистоты, праведности, добра и зла, сомнения, страдания и жертвы. В случае Тарковского понятия веры и надежды получены непосредственно из христианства» (Robinson 2006, 261–262). Можно добавить, что, возможно, центральная тема поздних фильмов Тарковского связана не просто с христианством, но с православной традицией — это тема юродства.

На протяжении столетий феномен юродства оставался одной из наиболее заметных особенностей православия и важным аспектом русской национальной идентичности. В своих первоначальных формах юродство, как и многие другие явления русской православной духовности, находилось под сильным влиянием византийского христианства. Парадоксальное поведение юродивого выявляло противоречие между глубокой христианской правдой и обыденной жизнью. Можно сказать, что юродство возникает как ответ на потребность сохранения предельной интенсивности духовного поиска, когда христианство становится государственной религией и превращается в рутину. На Руси юродство появилось в XI в. и с тех пор оказывало огромное воздействие на культуру. Несмотря на сложное отношение церкви к юродивым, их парадоксальное поведение имеет библейское оправдание в Послании апостола Павла к Коринфянам, где говорится о безумии и юродстве христианина с мирской точки зрения.

В секулярную эпоху воплощения парадигматического образа «глупца во Христе» появляются в светской русской культуре. А. М. Панченко в известной работе «Юродивые на Руси» говорил о светском варианте юродства, возникшем в петербургский период, с которым связана «бескомпромиссная совестливость русской классики, которая не устала обличать зло и кривду, торжествующие в жизни» (Панченко 2000, 354). Наверное, самым очевидным примером является творчество

Достоевского, во всех главных произведениях которого присутствуют персонажи, подобные юродивым своим парадоксальным и противоречивым поведением. Следы юродства как традиции противостояния официальному статус-кво сохранялись и в советской культуре.

Также как Достоевский в XIX в., Андрей Тарковский в XX переосмысливал традицию юродства как средоточия духовной жизни. Как утверждает Р. Эфирд, «интеллектуально стимулирующие и откровенно духовные фильмы Тарковского содержат различные повторения архетипа юродивого» (Efird 2014, 2). В «Сталкере», последнем фильме Тарковского, снятом в СССР, образ юродивого становится центральным. «В «Пикнике» Стругацких образ сталкера — образ бравого, лихого парня, первоклассного проводника в зону. В произведении Тарковского от Рыжего Рэдрика не остается и следа. Известно, что Стругацкие несколько раз переписывали сценарий и каждый раз режиссер его браковал. Не устраивал его именно образ главного героя. На вопрос «Кто же вам нужен?» он ответил: «Юродивый»» (Барицкий 2014, 13–14). В фильме его называют юродивым и блаженным. Предельная интенсивность его духовной жизни в сочетании с внешностью и поведением изгоя, вызывает у окружающих впечатление сумасшествия или одержимости. Подобно двум последующим фильмам, «Сталкер» создает эсхатологическое настроение и атмосферу юродства, в которой подлинное духовное осознание и моральный пафос сочетаются с материальными искажениями и болезненными личными особенностями.

Многие из существенных черт Сталкера переносятся в кинокартины «Ностальгия» и «Жертвоприношение», которые были сняты уже за границей. Но при перемещении юродивого в Италию и Швецию, его образ становится гораздо более темным и тревожным. Миссия указания на вечность в конечном мире сохраняется, но гнетущее беспокойство достигает в них предела и перерастает в безумие и опасность, далекие от приторных провокаций агиографических юродивых или даже кроткого поугостороннего поведения Сталкера. По мере того, как режиссер усиливает апокалиптический дискурс, более явный за границей, чем в любом из фильмов советского периода, за исключением последнего, поступки персонажей, воплощающих архетип юродивого, становятся все более резкими и экстремальными, приводя в итоге к сценам трагического абсурда.

И. И. Евлампиев отмечает сходство Доменико, персонажа «Ностальгии» со Сталкером. «Как и Сталкер, Доменико в глазах людей является сумасшедшим, однако это как раз то состояние «не от мира сего», благодаря которому человек становится причастным к Истине и в отличие от всех «нормальных» видит близость приближающейся вселенской катастрофы» (Евлампиев 2012, 367). Известный специалист по феномену юродства С. А. Иванов называет в числе признаков юродства не

просто экстравагантное поведение, кажущееся безумным или вызывающим, но и «отсылку к иной реальности» (Иванов 2005, 9). Вероятно, сходство с традиционными юродивыми привлекает русского писателя Андрея Горчакова к странному итальянцу. Во всяком случае, В. Джонсон и Г. Петри, авторы книги о кинематографе Тарковского, утверждают, что Доменико лишь номинально итальянец, а по сути, принадлежит русской духовной традиции. «Подобно Сталкеру, Доменико имеет много черт русского юродивого...» (Johnson, Petrie 1994, 161). Горчаков отождествляет себя с Доменико и по указанию своего наставника предпринимает для спасения мира явно бессмысленное действие переноса зажженной свечи через бассейн Св. Екатерины. В этом навязчивом и казалось бы необъяснимом поведении проявляется не только один из ключевых аспектов юродства, но и фокус позднего творчества Тарковского, по мнению С. Жижека, — мотив искупительной жертвы в виде бессмысленного, бесполезного поступка или ритуала, такого как переход через бассейн со свечой или поджог собственного дома, «возвращающего смысл в нашу земную жизнь» (Жижек 2014, 205).

Задача, которую Доменико дает Горчакову, явно похожа на тот непостижимый навязчивый ритуализм, который делал поведение юродивых загадочным для зрителей. Р. Эфирд вспоминает по этому поводу Симеона из Эмессы, волочившего за собой дохлую собаку, или Проккопия Устюжского, который всегда носил с собой три кочерги. Самоожжение Доменико происходит на городской площади — типичной сцене для обличения мира, погрязшего в грехах, из истории юродства. Страстная, апокалиптическая и, в конечном счете, нелепая тирада Доменико о духовном и моральном вырождении современного общества перед редкой толпой зевак и неумелое самоубийство, на которое прохожие не обращают внимание, лишены всякого пафоса, и, по мнению Жижека, благодаря этому Тарковский поднимается над «дешевым религиозным обскурантизмом» (Жижек 2014, 208). Тем не менее, Жижек считает жертвоприношения Тарковского фальшивыми, истолковывая их как добровольную кастрацию во имя Большого Другого (восстановления смысла мира). Любопытно, что в нелепых материальных подробностях, снижающих трагический пафос действий, Жижек видит невольную деконструкцию идейного замысла режиссера самой кинематографической текстурой.

Но можно посмотреть на это противоречие иначе. Э. Ауэрбах в знаменитой книге «Мимесис» доказывал, что углубление реализма в европейской литературе по сравнению с Античностью, связано с невозможным в античном искусстве смешением высокого и низкого стилей, трагических и возвышенных событий с самой приземленной повседневностью. А образцом для этого смешения был образ Христа. «...Бог воплотился в человеке самого низкого социального положения, жил на



земле среди обычных людей, в самых низких и обыденных условиях, претерпел самую позорную по земным понятиям казнь...» (Ауэрбах 1976, 61). Жизнь юродивого с этой точки зрения является подражанием Христу, а в ситуации Боговоплощения проявляется парадокс воплощения субъекта как такового — бесконечного (духа) в конечных формах. Поэтому христианская и пост-христианская антропология парадоксальны. В православной культуре интенсивность осознания парадокса субъекта воплотилась в традиции юродства, и то, что Жижек считает невольной деконструкцией в фильмах Тарковского, можно истолковать как свидетельство глубокой причастности режиссера к этой традиции.

Грядущий апокалипсис становится доминирующей темой «Жертвоприношения», а загадочный саморазрушительный ритуализм находит в фильме еще одно обескураживающее выражение. Друзья называют главного героя Александра князем Мышкиным (кстати, Тарковский много лет вынашивал замысел экранизации романа «Идиот» — еще одно подтверждение того, что сравнение Тарковского с Достоевским не случайно, но основано на следовании традиции христианской антропологии в мире «после смерти Бога»). Александр ставит перед собой мессианскую задачу, аналогичную заявленной Доменико — спасти мир от гибели посредством странного действия. Герой сжигает свой дом и оказывается в психиатрической лечебнице. Оба фильма заканчиваются огнем, безумием и самопожертвованием. Но при этом в фильме также есть элементы трагикомедии воплощения, которые позволили Жижеку сформулировать критическую дилемму поздних фильмов Тарковского — противоречия между идеологическим проектом героя и подрывным кинематографическим материализмом. Но, как уже говорилось, в связи с теорией Ауэрбаха, возможно речь идет не о неосознаваемой дилемме, а о неустранимом парадоксе воплощения, несоответствия и неразделимости материи и духа, наглядно воплощенного в образах юродивых.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Ауэрбах Э. (1976) *Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе*. М.: Прогресс.

Барницкий Д. (2014) «*Сталкер*» — путь священника. Опыт богословского прочтения фильма Андрея Тарковского. М.: Изд-во Сестричества во имя святителя Игнатия Ставропольского.

Евлампиев И. И. (2012) *Художественная философия Андрея Тарковского*. 2-е изд. Уфа: ARC.

Жижек С. (2014) *Киногид извращенца. Кино. Философия. Идеология*. Екатеринбург: Гонзо.

Иванов С. А. (2005) *Блаженные похабы. Культурная история юродства*. М.: Языки славянских культур.

Панченко А. М. (2000) «Юродивые на Руси». Панченко А. М. *О русской истории и культуре*. М.: Азбука. С. 337–345.



Efrid R. (2014) «The Holy Fool in Late Tarkovsky». *Journal of Religion and Film*. Vol. 18. Iss. 1. P. 1–25.

Johnson V., Petrie G. (1994) *The Films of Andrei Tarkovsky: A Visual Fugue*. Bloomington: Indiana University Press.

Robinson J. M. (2006) *The Sacred Cinema of Andrei Tarkovsky*. Kent: Crescent Moon Publishing.

**АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРОВИЧ СИНИЦЫН / Alexander Sinitsyn**

Кандидат исторических наук, доцент

Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург) /

Russian Christian Academy for the humanities (St. Petersburg)

Санкт-Петербургский государственный университет / St. Petersburg State University

aa.sinizin@mail.ru

**СОЛЖЕНИЦЫН CONTRA ТАРКОВСКИЙ:  
СПОР О РУССКОМ ЛОГОСЕ, МОДЕРНИЗАЦИИ ИСТОРИИ  
И ПРИНЦИПАХ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ИЗОБРАЖЕНИЯ ПРОШЛОГО**

**Solzhenitsyn contra Tarkovsky:  
A dispute on the Russian logos, modernization of history,  
and the principles of artistic representation of the past**

*Keywords:* Andrei Tarkovsky, “Andrei Rublev” film, A. I. Solzhenitsyn, Russian logos, history and culture, cinematography, artist and historian, the duty of art, interpretation, modernization, artistic representation of the past.

*Abstract:* In October 1983, A. I. Solzhenitsyn wrote an essay “A film about Rublev” (published in 1984), where he castigated A. A. Tarkovsky’s film “Andrei Rublev” (Mosfilm, 1966). The Russian political writer defiantly accused the renowned Russian film director of exploiting the theme of Russian history to wrench the truth at the behest of ‘contemporary educationalism’. A. I. Solzhenitsyn’s review of the film was fierce, rant and categorical: Tarkovsky sports “a false-Russian ‘style’”, seeks to “vent his resentment of the Soviet realities tangentially”, to “graphically allude to today’s realities”, thereby accommodating history to the frame of the current demand”; the director is accused of “pouring scorn on and humiliating of the Russian history”, of ‘heartlessness, cruelty, exaggerated symbolism, and so on and so forth. 1984–1985 saw a clash of two grand personalities of the 20th century, the two artists and thinkers who by a twist of fate found themselves ousted from their homeland. It was not only a dispute on the medieval Russia and the Russian character but also a clash of attitudes toward the Russian history in general (in her legendary past and her topical present). It was not only a “battle for history”; first and foremost, it was a dispute on the place and role of the creative artist (a writer, painter, and director), a dispute on the duties of art. Both the authors had their own perceptions of Russia, their own attitudes toward religion and the Church, their views on art, culture, history and the aims set by the artist in his handling of the historical material. In his brief essay, Solzhenitsyn brought

his accusations against the director Tarkovsky, and — by extension — against the Russian creative intelligentsia, of their articulations of historical events by means of art devices. What caused the renowned writer and publicist to assume such a negative attitude to the film that had proved a notable event in the 20th century's culture? Why should his criticism have been so aggressive? Is it possible to assess these two positions and determine which of them was true? The article attempts to answer these and other questions, to evaluate Solzhenitsyn's *contra* arguments and those made by Tarkovsky. The author seeks to engage both sides in dialogue and make sense of this interesting dispute on history, Russian culture and the duty of art. Also, the article touches upon the problem of (in)feasibility of artist's using devices to modernize and mainstream history.

*Ключевые слова:* Андрей Тарковский, фильм «Андрей Рублев», А. И. Солженицын, русский логос, история и культура, кинематограф, художник и историк, задачи искусства, интерпретация, модернизация, художественное изображение прошлого.

*И — да не поступят с нами так же потом*

А. И. Солженицын «Фильм о Рублеве»

*По усам стекло, а в рот не попало*

Из русских сказок

Осенью 1983 г. А. И. Солженицын написал эссе «Фильм о Рублеве», которое было опубликовано весной 1984 г. в «Вестнике русского христианского движения»; в России этот текст впервые напечатан в 1992 г. в журнале «Звезда» (см.: Солженицын 1997, 157–167). В своем эссе «вермонтский затворник» гиперкритически отозвался о кинокартине А. А. Тарковского «Андрей Рублев» (Мосфильм, 1966; выпуск — 1969/1971). Узнав об этой публикации, Тарковский сделал в дневнике запись (Мартиролог VI, 30.05.1984): «Солженицын в своем журнале “Вестник” написал огромную разносную статью о “Рублеве”. Почему сейчас только?» (Тарковский 2008, 530). На тот момент фильм «Андрей Рублев» имел уже восемнадцатилетнюю историю; многие годы Андрей Тарковский ждал отзыв о нем именно от Александра Исаевича, вернее, он очень хотел его получить. За 14 лет до этого, когда писатель и режиссер еще жили в СССР, Тарковский отметил в «Мартирологе» (I, 01.09.1970): «Очень хочется показать “Рублева” Солженицыну» (Тарковский 2008, 24; см.: Филимонов 2012, 174, 382; Перепелкин 2012, 94; Лубков 2014, 14–17). Тарковский высоко ценил рассказ «Матренин двор» и планировал его экранизировать (Тарковский 2008, 30, 51; см. Перепелкин 2012, 97 сл.), но в большей степени, чем писательским талантом Солженицына, режиссер восхищался его гражданской позицией и непреклонностью: «Он хороший писатель. И прежде всего, — гражданин. Несколько озлоблен, что вполне понятно (как бы объясняя и оправдывая поведение своего героя — А. С.)... Но личность его — героическая. Благородная и стоическая. Существование его придает смысл и моей жизни тоже» (Тарковский 2008, 51). Признание искреннее и мощное.

И вот в 1984 г. из США пришел долгожданный отклик на «Андрея Рублева»...

В своем эссе Солженицын обвиняет Тарковского в заинтересованном искажении русской истории. Критик предлагает свои версии объяснения того, что двигало автором фильма: 1) стремление показать через исторический сюжет намеки на современность («излить негодование советской действительностью косвенно, в одеждах русской давней истории или символах из нее»; «осмелиться на критику режима не прямо, а дальним-предальним крючком, через глубину русской истории, или самовольной интерпретацией русской классической литературы: подать её тенденциозно, с акцентами, перераспределением пропорций, даже прямым искажением, но тем самым более выпукло намекнуть на сегодняшнюю действительность [в СССР — А. С.]»); либо 2) намерение автора фильма изобразить и высмеять непроглядную тьму Руси — средневековой, собирательной, Руси/России *вообще* (зритель видит, «какая же дикая, жестокая страна эта извечная Россия, и как низменны ее инстинкты»; и в кратком дополнении к очерку [1985 г.]: Тарковский избрал «путь высмеивания и унижения русской истории»).

Статья А. И. Солженицына — вызов русского писателя-публициста: прославленный русский режиссер обвинялся в спекуляции на тему истории, искажении исторической правды в угоду «современной (т. е. советской — А. С.) образованщине». Упреки, выдвинутые воинствующим советским диссидентом, были, что и говорить, разгромными, с продуманными и подобранными словами и фразами, дабы посильнее ужалить критикуемого автора, который стремится (далее следуют цитаты из названного эссе: Солженицын 1997) вогнать историю «в колодку сегодняшней задачи», «излить негодование советской действительностью косвенно», это «ложно-русский “стиль”» (кавычки в данной фразе принадлежат Солженицыну), все сделано «ради колкого намека на современность», «такой прием порочен», «подменять самодельными слепотычными (на современный манер) поисками простейших, и даже банальных, моральных истин», «поверхностная оппозиционная игра фильма», «полная вампука», «просто картинки», «погоня за выгодной натурой», «кусоч (последняя новелла «Колокол» — А. С.) сильно сбит на советский судорожный лад», режиссер обвиняется в «высмеивании и унижении русской истории», «несердечности», «нечувственности к нашей истории», в «подгонке под символ», «топтать историю», «ничего не осталось», и всё прочее в таком же язвительном духе.

В 1984–1985 гг. столкнулись две крупные фигуры XX века, два художника-мыслителя, волею судеб оказавшиеся за пределами своей Отчизны. У обоих авторов было свое восприятие России, свое отношение к религии и церкви, свои взгляды на искусство, историю и задачи художника в обращении с историческим материалом. Но это был не

только спор о средневековой Руси, произошло столкновение позиций в отношении к истории в ее легендарном прошлом и актуальном настоящем. За последние три десятилетия проблематика этого выпада А. И. Солженицына уже неоднократно затрагивалась в специальных исследованиях или работах общего характера, в основном посвященных А. А. Тарковскому и его творчеству (например: Шемякин 1992; Казин 2000; Перепелкин 2012; Филимонов 2012, 174 и 382; Лубков 2014; Drubek 2016, 167–168; Бесков 2016; Карахан 2017; Лубков 2017; Хренов 2018a, 172–173).

По мнению классика (а ныне Солженицын зачислен в классики русской литературы, его произведения входят в школьную программу), позиция Тарковского во взгляде на задачи художника в трактовке истории — это даже не постклассический или постмодернистский подходы, это в принципе недопустимый прием истолкования истории, это «фальшь» (слово в эссе Солженицына о «Рублеве» встречается дважды); игра художника-интеллигента с прошлым, та игра, которая и понятной может быть разве что для «ущербно-интеллигентного зрителя советской эпохи». Возникает впечатление, что сам критик ощущает себя пророком, оттого и назидательный тон его статьи. Здесь Солженицын позиционирует себя как хранитель истонченной русскости, причем хранитель агрессивный (М. А. Перепелкин учтиво назвал его критику «опытом “воинствующей сердечности”» [Перепелкин 2012, 97]). С Тарковским, как и со всяким своим оппонентом, Александр Исаевич обходится «побольшевиistically», правой кистью «как пешего рубили с коня наотмашь наискосок» (так эффектно он описывает эту «моду» Гражданской войны в рассказе «Правая кисть»: Солженицын 1990, 193).

Почему же русский писатель, так ополчился на своего соотечественника? Что вызвало такое негативное отношение у советского диссидента к кинокартине, ставшей событием в культуре XX века? Насколько справедливыми были разгромные упреки в адрес Тарковского, который прежде так ему симпатизировал? В какой степени мы можем доверять суровой «сердечной» солженицынской критике?

Чтобы ответить на эти и другие вопросы, необходимо завязать диалог с обеими сторонами и разобраться в этом весьма интересном споре, который показателен не только для понимания позиций обоих художников, их суждений о русском логосе — истории, православии и культуре, принципах художественного изображения прошлого и многом другом. Но ныне мы коснемся того, что связано с недопониманием и двойными стандартами самого вермонтского оппонента.

В критическом эссе Солженицын затрагивает проблему использования художником способов модернизации и актуализации истории. Писатель отказывает художнику (не только Тарковскому, но всякому художнику) в праве вольно обращаться с историческим материалом. По-

зияция Тарковского на сей счет такова: основное значение имеет творческая индивидуальность автора, его концепция. Об этом режиссер говорит в интервью 1985 г.: «... Художник имеет право обращаться с материалом, даже историческим, как ему вздумается, на мой взгляд. Нужна концепция, которую он высказывает. ... В том-то и смысл творчества, что художник высказывает свою личную, индивидуальную, я бы сказал, персональную точку зрения» (Тарковский 1985; см. обсуждение: Лубков 2014, 16–17). Тогда и символизм, и модернизм, и разного рода аналогии (настоящего с прошлым, прошлого и настоящего — с будущим) не только уместны, они являются принципиально значимыми. Именно потому, что речь идет не об историке-исследователе, а об авторе художественного произведения — творце своего собственного космоса. Концептуальному творчеству Тарковского присуща эстетика экзистенциальной истории: прошлого («Иваново детство», «Андрей Рублев», «Зеркало»), будущего (фантастическая дилогия «Солярис» и «Сталкер»), прошлого–настоящего–будущего–вечного (в первую очередь, «Солярис», «Зеркало», «Ностальгия», «Жертвоприношение»). Произведения Тарковского — религиозно-философские (на эту тему: Евлампиев 2012), и режиссер смотрит на историю с позиции не историка (исследователя, реставратора, археолога), но философа: история не есть какой-либо факт или сумма фактов прошлого, но и личное отношение к прошлому, переживание факта/фактов, определение их места и значения; поэтому и задача художника, который обращается к осмыслению прошлого — не просто пересказать когда-то случившееся, а понять и изобразить процесс развития, где происшедшее является одним из элементов единой цепи прошлого–настоящего–будущего.

Позиция Солженицына (1997, 158): «Обращение к истории — и право наше, и обязанность, это и есть утверждение нашей спасительной памяти. А допустимо ли обращаться к истории не со специальной целью изучения того периода, а для поиска аналогии, ключа, для ожидаемого подкрепления своей мысли, для сегодняшней своей цели? Надо думать: не недопустимо». Солженицын (как он здесь позиционирует себя) не приемлет модернизацию в литературе и искусстве для поиска аналогий в прошлом. Но писатель не принимает во внимание традицию европейского искусства — изобразительного, драматического, оперного и проч., которое на протяжении столетий, используя известные (или не очень) сюжеты из истории античного и древневосточного прошлого, рядило их в современные костюмы. Авторы этих произведений — художники, писатели, композиторы, скульпторы (а имя им легион) — действительно обращались «как им вздумается» (по Тарковскому) с историческим или мифологическим материалом, воплощая *свою концепцию* прошлого. При этом основную задачу они зачастую видели именно в актуализации современности, в поиске аналогий, ради чего и создавали художествен-

ные полотна, драмы, музыкальные сочинения и т. д. Ведь всё это общеизвестные вещи.

Но в другом месте Солженицын высказывается иначе. Куликовской битве посвящен его небольшой очерк «Захар-Калита», рассказывающий о велосипедном путешествии автора на Поле Куликово и тамошнем зрителе Захаре (Солженицын 1990, 293–305). С Куликовского сражения начинается сценарий А. С. Кончаловского и А. А. Тарковского «Андрей Рублев» (Кончаловский, Тарковский 1964а и 1964b): сцена боя, затем картина заваленного трупами воинов поля и на другой день расцвет после сражения (все это в фильм Тарковского не вошло). Эти произведения являются «погодками»: сценарий Кончаловского–Тарковского старше, он был опубликован в журнале «Искусство кино» в середине 1964 г., а солженицынский «Захар» написан осенью следующего, 1965-го (напечатан в журнале «Новый мир» в № 1, 1966). Подход, который демонстрирует Солженицын в этом историографическом рассказе, — это подход не историка. «И хотелось Куликовскую битву понимать в ее цельности и необратимости, *отмахнуться от скрипучих оговорок летописцев* (*sic!* курсив мой — А. С.): что всё это было не так сразу, не так просто, что история возвращалась петлями, возвращалась и душила...» (Солженицын 1990, 304). Сам по себе такой подход — воспринимать историческое событие в его цельности — у меня не вызывает возражений. Для Солженицына в «Захаре» более важны не летописные сведения о великом событии, а «куликовская ночь, опетая Блоком» (дважды в рассказе он припоминает известную блоковскую поэму). Но для всякого историка покажется странным призыв писателя «отмахнуться от скрипучих оговорок летописцев». Каким еще способом во имя укрепления (измышленное солженицынское «утверженье» — и здесь, и еще раз в той же статье: «утверживая реальность жизни в ином мире») «нашей спасительной памяти» исследователь может докопаться до того, как оно было в действительности? «А кому теперь уж так точно это знать — где было и как?» — замечает Солженицын о ходе Куликовской битвы (там же, 299). Зачем вообще следовать летописным текстам да преданиям, не лучше ли понимать и трактовать событие прошлого как символ? (О роковом 1380 г. и великой победе русских воинов на Куликовом поле, с обсуждением летописных свидетельств, фольклорной традиции, географии сражения и скудного археологического материала см. в новых работах С. Н. Азбелева: Азбелев 2011; Азбелев 2013; Азбелев 2014; Азбелев 2016а; Азбелев 2016b; Азбелев 2018).

Самарский филолог М. А. Перепелкин в статье «Спор историка и художника об Андрее Рублеве» (2012) отводит Солженицыну роль историка; но я бы не назвал пристрастного публициста «историком», а те приемы, которые им используются, «историко-исследовательскими». Вопреки знаменитой тацитовой сентенции, Солженицын обычно дей-

ствует *cum ira et studio*. Опять же, можно согласиться с таким — при-страстным — подходом литератора. Но тогда и сам Александр Исаевич не имеет права упрекать художника Тарковского в авторском истолковании русской истории в «Андрее Рублеве».

Вероятно, Солженицын ждал от советского режиссера Тарковского выражение принципов соцреализма? Или прав А. А. Бесков, предположивший, что Солженицын «обрушился на этот фильм с уничтожающей критикой, очевидно, жестоко обманувшись в своем желании увидеть на экране апологию Святой Руси» (Бесков 2016, 9)? Однако в случае с «Андреем Рублевым» он сталкивается с мистическим символизмом, который писатель то ли взаправду не способен был понять, либо сделал вид, что ничего не понял? И Солженицын осуждает Тарковского за его утрированный символизм: «Автору нужен лишь символ. Ему нужно превратить фильм в напряженную вереницу символов и символов, уже удручающую своим нагромождением: как будто ничего нам не скажут в простоте, а непременно с подгонкой под символ» (Солженицын 1997, 166).

Солженицын приводит примеры утрированного символизма Тарковского: 1) «Юродивая дурочка-Русь за кусок конины добровольно надела татарскую шапку, усакала татарину в жены — а на татарской почве, разумеется, излечилась от русской дури». А ведь глухонемая дурочка — это, пожалуй, один из важнейших персонажей и самых мощных символов в «Рублеве», который не разглядел критик. Юродство на Руси считалось величайшим христианским подвигом (см. Казин 2000), и убогая девушка (роль исполнила актриса И. Рауш) символизирует больную душу России — лишенную речи и сознания, страдающую. Ее исцеление в финале фильма (новелла «Колокол») символизирует преображение мира, воскресение русской культуры (об этом см. подробно: Казин 2000, 260–262; Филимонов 2012, 177–186; Воронежская-Соколова 2017, 364–365).

2) «...Символический пролог, с воздушным шаром. (Да не поймёшь сразу, что это — пролог, хотя бы отделили ясно. При первом прогляде я всё искал связь, не нашёл...) А оказывается, это — символам символ... И удел наших взлётов — тотчас брякнуться о землю, этому народу не судьба взлететь». Как же так? Неужели Солженицын не увидел основной пафос «Андрея Рублева»: русскому народу *судьба взлететь* (о подвиге «мужицкого Икара» см.: Нехорошев 1991, 46–49; Сальвестрони 2009, 17–18; Филимонов 2012, 176 сл.). Несмотря на почти двухвековую зависимость от татар-завоевателей, постоянные разорения родной земли, угнетенность и унижение народа, внутренние раздоры князей, — Русь воспрянет: в фильме это символически выражено в перерождении Блаженной, в стихийном творчестве отчаянного Бориски и создании Колокола, в востешестве на Голгофу и воскресении мужицкого Христа, в обретении логоса Рублевым и его творческом воскресении, плодом которого стала великая «Троица».



3) Контрольный выстрел оппонента: «И ещё же символ — дождь! Дожди! Да какие: все предпотопные, невероятные, впору сколачивать Ноев ковчег. Этим дождём — и жизнь побита, и те бессловесные кони залиты, и те рублёвские фрески смыты, — ничего не осталось...» Последний упрек с дождями выглядит нелепым. Остановимся на этом несколько подробнее. Стихия воды — один из излюбленных образов-символов в кино Тарковского: «Андрей Рублев», «Солярис», «Сталкер», «Ностальгия» (Туровская 1991; Сальвестрони 2009, 18 слл., 38, 56, 59 сл., 85 сл., 153 сл. и др.). Вода — символ покаяния, очищения, духовного исцеления. Ср. замечание-возражение в недавней статье Н. А. Хренова: «А. Солженицын обратил внимание на переизбыток водной стихии уже в фильме “Андрей Рублев” и оценил это отрицательно... Но в фильмах А. Тарковского вода является символом духовного переживания... Вода означает очищение от греха, укрощение страстей, покаяние и преодоление соблазнов, готовность к новой жизни» (Хренов 2018b, 274, со ссылками на П. Флоренского).

Кстати сказать, «предпотопные, невероятные» дожди любит использовать сам Солженицын-писатель: например, описание стихии в рассказе «Случай на станции Кочетовка» («дождь-косохлест», «заливённый дождь», «откуда столько воды на небе», Солженицын 1990, 195–199) и в других сочинениях; только у Солженицына дожди — это всегда природная стихия, без какой-либо символики и христианской мистики (разве что в рассказике «Гроза в горах» из «Крохоток»? [Солженицын 1990, 169]).

Исследователи уже указывали на разного рода художественные параллели в историографических кинокартинах Тарковского и И. Бергмана (дилогия «Седьмая печать», 1956 и «Девичий источник», 1960; см.: Vassilieva 2016, 451–469; Сысоев, Суркова 2018; Зоркая 2018, 208–209, 216–219), сравнивали «Андрея Рублева» с фильмами А. Куросавы на тему средневековой японской истории. О влиянии «Семи самураев» на создателей киносценария «Рублева» позднее говорил А. С. Кончаловский (ср. Филимонов 2012, 156, 168), но в первую очередь — классический «Расёмон» (см., например: Сальвестрони 2009, 16–17, 19–20). Дождь в «Расёмоне», с которого начинается фильм и который не прекращается до самого конца, — это всем дождям дождь: проливной, потопный, ужасающий, способный, как кажется, затопить всю средневековую Японию. О стихии у Куросавы и Тарковского говорит Симонетта Сальвестрони: «...образы проливного дождя “Расёмона” предваряют первый эпизод “Андрея Рублева”...» (Сальвестрони 2009, 19; с цитатой из книги А. де Баэка о Тарковском, которая мне недоступна: «[В первом эпизоде] ливень — условие раскрытия духовной основы мира, окружающего Рублева»). И чуть ранее о первой новелле «Скоморох», с проливным дождем в начале и конце новеллы: «Эта сцена напоминает дождь, часто



встречающийся в фильмах Куросавы, например, в эпизоде битвы в “Семи самураях” или в начальной сцене “Расёмона”... Дождь создает атмосферу, располагающую к воспоминаниям, поискам и открытию истины, и помогает постичь смысл жизни, понять, что есть суета, а что, напротив, имеет ценность» (там же). Никому из исследователей и в голову не приходит указывать на этот «утрированный символ» в произведении японского мастера.

Беспросветный мрак, дикость, фанатизм, нищета, жестокость, разорение, налеты чумы, казни и прочие ужасы, представленные в «медиевистических» картинах Бергмана и Куросавы (у каждого по-своему, разумеется; об изображении условного, собирательного «темного» скандинавского Средневековья в «Седьмой печати» Бергмана см.: Lindley 1998; Aberth 2003, 215–243; Haydock 2008, 41–46, 52–53; Синицын, Синицына 2016, 125–128, 130–131 — с библиографией). Но аисторизм этих фильмов не подвигает историков, искусствоведов или кинокритиков к осуждению шведского и японского режиссеров за их ложно-этнический «стиль», будто их цель заключалась в том, чтобы очернить родную культуру, высмеять и унижить свою историю. Такие упреки представляются нелепыми.

И наконец, по поводу эпилога «Рублева», где дождем «бессловесные кони залиты, и те рублёвские фрески смыты», так что «ничего не осталось», чем завершает (с многоточием) Солженицын свою статью. Эти последние кадры кинофильма представляют гармонию красоты природы и искусства — мира, созданного Творцом, и продуктов художественного творчества человека. Об этом символе гармонии, единства, символе обретенного «земного рая» (и очистительный дождь здесь как символ духовного исцеления), приведу замечание С. Сальвестрони: «В финале фильма, когда в кадре остается последняя икона — “Спас”, музыка, сопровождавшая образы, постепенно уступает место дождю, скользющему по сырому дереву с правой стороны иконы и мочащему в последнем кадре нескольких лошадей в пустынном месте необыкновенной красоты» (Сальвестрони 2009, 38).

Еще одно замечание в целом о символизме в искусстве. По большому счету, и вся иконописная традиция сплошь символична; равно как и творчество русского мастера Андрея Рублева. Тонкие посохи в руках трех ангелов «Троицы» — «символы странничества» (Лихачев 2014, 6), и сама эта рублевская икона является символом духовного единства мира, символом возрождения Руси в единстве — духовном, политическом, культурном.

Критик Солженицын упрекает Тарковского в переизбытке дождей, гиперболизации символов, «удручающих (видимо, самого критика — А. С.) своим нагромождением». Но сам Солженицын часто использует метафоры, символы (одно «Красное колесо» чего стоит, да и рассказы,

и «Крохотки»), прибегает к гиперболизации. Для художника/писателя это понятно и близко, а вот для историка — опять же, вызывает недоумение. В уже упомянутом ранее рассказе «Захар-Калита» Солженицын называет сражение на Поле Куликовом «битвой материков» (*sic!*): «Таких битв не на одних нас, а на всю Европу в полтысячи лет выпадала одна. Эта битва была не княжеств, не государственных армий — битвой материков» (Солженицын 1990, 293). Но разве верно данное определение? О каких «материках» говорит писатель? Должно быть, он имеет в виду Европу и Азию (?). Но великое сражение 1380 г. произошло на одном континенте — Евразии, т. е. на европейско-азиатском материке; и участвовали в нем только евразийцы. Впрочем, если это риторический троп, такая поэтическая метафора литератора Солженицына... И опять же, из Восточной Европы (из-за западных пределов русских земель) за «азиатов» шел «европейский» правитель — литовский князь Ягайло Ольгердович. Тогда кто выступал за Азию, а кто за Европу? Поди знай, что здесь подразумевалось под «битвой материков».

В том же художественно-историческом очерке Солженицын, припоминая трагические перипетии русского Средневековья, признает: «Горька правда истории, но легче высказать ее, чем таить» (Солженицын 1990, 294). Однако в антигитарковском очерке писателю важно было указать художнику: «Время жизни Рублева, начиная с его возмужания (ему было к битве 20–25 лет), — это особенное время внутреннего (который всегда идет до внешнего) роста народа к единству, к кульминации, в том числе и в культуре, это “цветущее время”, напряженное время национального подъема, — и где же в фильме хотя бы отсветы и признаки того? Ни в едином штрихе». Но ведь в финале кинокартины неторопливо показаны в цвете творения Андрея Рублева — продукты той самой эпохи подъема. Это ли не «штрихи», указывающие на «цветущее время», причем самые показательные признаки «напряженного времени национального подъема», духовного воскресения. Неужели критик и это проглядел?

О сложном времени — «темных веках» — русской средневековой истории говорит Д. С. Лихачев в предисловии к ЖЗЛовской биографии Рублева (хотя при этом академик делает иной акцент): «А в действительности были не только примеры подлости, раболепства и предательства, но и беззаветного служения людям, отечеству, идеалам добра...» (Лихачев 2014, 5). Не было набегов татар на русские земли? — Были. Не зазывали русские князья себе на подмогу татар против своих же соседей-князей? — И это было. Так поступали многие исторические деятели земли русской, которые выслуживались перед врагами. Да не только перед татарской, но и другими инородцами. Не были ли они от этого русскими? — Да нет, были. Об этом же пишет и Солженицын в «Захаре-Калите» (Солженицын 1990, 294 и 304). Упомяну один пассаж

из этого рассказа, в котором автор демонстрирует свое понимание действий князя Олега Рязанского и призывает читателя к сочувствию. Вопрос с позиции князя Олега Ивановича не вполне ясен (он заключил формальный союз с Мамаем); но интересно, как это толкует Солженицын: накануне решающей Куликовской битвы рязанский князь выступил на стороне врагов, однако «И Олега тоже понять бы надо: он землю свою проходную не умел иначе сберечь от татар...» (там же, 294).

Не было ли соперничества между русскими князьями? — Было, да похлеще того, что Тарковский показал в своем фильме. Вся история периода децентрализации власти на Руси (так называемая эпоха феодальной раздробленности) наполнена ужасами братоубийственной вражды князей-соседей, правителей русских земель. И сами же православные князья своим соперникам глаза выкалывали, причем в том же XV в., уже после «эпохи Рублева», когда более четверти века в Московском княжестве продолжалась феодальная война (1425–1453 гг.).

Не справлялись языческие праздники наряду с христианскими? — Конечно, справлялись. И два мира — «старый и новый» — сосуществовали диалектически, противостояли друг другу и были неразрывны (Грузнова 2002; Бесков 2016, 6–23 [об образах восточно-славянского язычества в советском/российском кино] и там же, 8–10 [о языческом празднике в новелле «Праздник» в фильме Тарковского «Андрей Рублев»]). Такая ситуация сохранялась столетия спустя после официального установления на Руси христианства — изначально чуждой религии. Причем проходило это всегда командными методами — и в конце X в., при великом киевском князе Владимире Святославовиче, и много позже (из недавних работ по истории христианизации укажу: Фроянов 2007).

Между тем (если судить с той позиции, которую в своем эссе избрал Солженицын), романы Ф. М. Достоевского суть очернение русской действительности, где сплошь бесы и идиоты, убийцы и страдальцы, униженные и оскорбленные, мучители и мученики. Да и кого не возьми из классиков литературы в том же девятнадцатом столетии — Пушкин, Лермонтов, Грибоедов, Гоголь, Чаадаев, Некрасов, Чернышевский, А. К. Толстой, Л. Н. Толстой, Лесков — все окажутся «очернителями» русской культуры. Да и в веке XVIII — «Путешествие из Петербурга в Москву» А. Н. Радищева (знаменитое «Я взглянул окрест меня — душа моя страданиями человечества уязвлена стала...»). И сотни других русских писателей и мыслителей, которые сердцем болели за судьбу России. Сатира Гоголя, Салтыкова-Щедрина, Чехова, «немая Россия» Лермонтова — считать ли их произведения поношением отечественной истории и культуры? Вопрос, разумеется, риторический.

Тарковский не показывает в «Рублеве» историю православной Руси, поскольку он ставит иные задачи. Поэтому несправедлив и следующий выпад Солженицына: «ни собственно православия, ни смысла иконо-

писи выше простой живописи (как сейчас и допущено в СССР) и ни, прежде всего, духа Христа и смысла христианства — им (т. е. авторам сценария Кончаловскому и Тарковскому — А. С.) не дадут выразить». Ясно, что это заодно и выпад против России: «не дадут выразить», ибо не допущено цензурой в СССР. Но как же чуткий к русской истории и искусству, «сердечный» Александр Исаевич проглядел сцену мужицкого Христа и в первом и во втором своих «проглядах»? В эпизоде «зимней Голгофы» показан *свой, русский* Христос, в лаптях, в окружении русских же мучителей его — стражников с саблями, всадников и палачей, в присутствии людей, оплакивающих его, одетых в армяки и шапки («Андрей Рублев», 00:42:35–00:53:52; описание этого эпизода в сценарии см.: Кончаловский, Тарковский 1964а, 170; обсуждение: Сальвестрони 2009, 24–26; Филимонов 2012, 179 слл.). Конечно же, это художественный вымысел сценаристов, а не реальный исторический факт: событие, которое перед глазами Андрея Рублева рисует «его неистовое воображение» (ср.: Кончаловский, Тарковский 1964а, 169). Неужели, с точки зрения Солженицына, сцена с распятием русского Христа являлась «проходной» в подцензурном советском кинематографе? О. Суркова в интервью отмечает: «Неслыханной красоты и выразительности зимняя Голгофа в “Андрее Рублеве” дерзок для того времени воскрешает образ Христа как скорбящего заступника России, но не взыскующего с каждого из нас и требовательного Учителя» (Сысоев, Суркова 2018). Этот момент с распятием (и в сценарии, но особенно в фильме) был действительно дерзок, неожиданно смел для середины 1960-х. А ведь в атеистическом советском кино, да и в российском кинематографе в целом, мы вряд ли отыщем еще одну подобную по силе и выразительности картину Русского Спасителя.

Еще одно замечание Солженицына, будто герои Тарковского не крестятся: «за все эти три часа ни одному православному не разрешат (т. е., по Солженицыну, не позволит цензура в СССР — А. С.) даже перекреститься полностью и истово, четырьмя касаниями». Критик называет два случая в фильме с крестным знаменем, причем оба липовые, иронические, и оба из первой части. Но, справедливости ради, надо сказать, что таких мест в «Рублеве» не менее семи: с первых кадров в прологе, когда преследователи внизу следят за подъемом мужика на шаре, и один из них пал на колени и осеняет себя крестным знаменем («Андрей Рублев», 00:05:03–00:05:05) и до сцены молебна при освящении колокола в последней новелле (там же, 03:00:23–03:01:41) и в кадрах с колокольным звоном (там же, 03:05:17–03:05:29), где не пошлый скоморох крестится луковкой, а крестятся священнослужители. Показано, что и молятся герои «Рублева» неоднократно, падают на колени (не только перед великим князем и его свитой), исповедаются, о Боге говорят, о вере спорят, Священное Писание читают и цитируют. Конечно, в фильме много

христианских, православных мотивов, но, как заметил Х.-Й. Шлегель, «Doch man sollte sich davor hüten, ihn (Тарковского — А. С.) deshalb — wie zuweilen geschieht — als einen “christlich-orthodoxen Filmkünstler” zu interpretieren» (Schlegel 2016, 194–195). И «Андрей Рублев» — фильм не о христианстве, не о православной Руси, не о битвах за Христа и веру.

Много уже говорилось о Тарковском и христианстве, об отношении русского художника к Богу, о религиозном содержании его кинокартин (избранно по теме: де Брант 1989; Нехорошев 1991; Деметриадзе 2005; Robinson 2006; Перельштейн 2008, 90–100; Сальвестрони 2009; Салынский 2009; Перепелкин 2010; Евлампиев 2012; Казин 2012; Уваров 2012; Филимонов 2012, 157–158, 191–192 и др.; Горелова 2012; Загребин 2013; Лубков 2014; Барицкий 2014; Евлампиев 2014, 647–656; Drubek 2016; Schlegel 2016; Martyn 2016; Keir 2016; Бесков 2016, 8–10 (и дискуссия в примеч. 1); Лубков 2017, 291–299; Сысов, Суркова 2018; Беренденева 2018; см. также статью А. М. Сидорова «Православная антропология в кинематографе Тарковского» в этом разделе сборника «Русский логос»).

Не соглашусь с объяснением Н. Друбек причин расхождения взглядов Солженицына и Андрея Тарковского на веру, христианство, православие: «Fakt ist, dass des durch den Weltkrieg gegangene und 1945 verhaftete Solženicyn (Jahrgang 1911) ästhetisch und auch weltanschaulich einer anderen Generation und Erfahrungswelt angehört als der 1932 geborene Tarkovskij, der in den 1960er Jahren als Bestandteil der Moskauer Jugendkultur der bewegten Tauwetterperiode mit seiner innovativen Filmästhetik voll und ganz in seiner Zeit steht» (Drubek 2016, 167–168). Проблема отнюдь не в разнице поколений, причина различия мировоззрений не в том, что Солженицын принадлежал к «старой» (дореволюционной) школе воспитания, с ее религиозностью, духовной христианской культурой (думаю, что это миф, который утверждался позднее самим Александром Исаевичем), а Тарковский принадлежал уже к «новой», советской, атеистической традиции (кстати, замечу, что в статье Друбек ошибка в дате рождения А. И. Солженицына: указан 1911 г. вместо действительной даты 11 декабря 1918-го, т. е. будущий писатель и диссидент родился в годы Советской власти). Дело здесь вовсе не в возрастном — в полпоколения — различии двух соотечественников, писателя и режиссера. Детство и юность Солженицына пришлись на 1920-е — 1930-е гг. — годы утверждения советской культуры, новой, атеистической, морали. Будущий духовный писатель имел обычное curriculum vitae с прохождением ступеней советской системы: до заключения он был обычным советским гражданином, намеревался написать большую книгу о Первой мировой войне и Русской революции. Конечно, «нехристианский» Тарковский в «Рублеве» не с советской системой борется (подобно Солженицыну); в фильме он ставит вопрос о самопожертвовании человека, его героическом дерзании — жизнь положить на алтарь творчества во имя слу-

жения Богу, народу, Отечеству, идеалу, высшему предназначению художника, во имя любви, добра, гармонии. Исследователь творчества Тарковского И. И. Евлампиев так определил содержание «Андрея Рублева»: режиссер «пытается понять, в чем заключаются самые главные, метафизические задачи человека в мире» (Евлампиев 2014, 648; ср.: там же, 650).

Некоторые упреки Солженицына в адрес картины Тарковского резонные: модерное наименование месяцев («июнь», «август»), авральное изготовление колокола, расправа со скomorохом и другие. Признаю, что деталей неточностей в «Рублеве» можно отыскать не мало (и не только исторических). Однако кажется странным, что критик фильма не замечает за деревьями леса. Единственное позитивное замечание в эссе Солженицына, да и то, оговоркой, лишь в скобках — про сцену осажденного богослужения в храме во Владимире: «из лучших мест фильма». Неужели произведение Тарковского не содержит *ничего путного* и заслуживает сокрушительного разгрома? (ср. Казин 2000, 266).

Приведу отзыв историка, специалиста по истории средневековой Руси, доктора исторических наук и будущего члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто (в названии статьи инициалы указаны неточно), который выступил научным консультантом сценария Кончаловского и Тарковского «Андрей Рублев». Ученый пишет: «Наконец-то вынесен из тесных музеев, монастырей и храмов, очищен от вековой копоти свечей и лампад и передан народу великий Андрей Рублев. ... Этот сценарий — вид художественной историографии. Воплощенный в фильм, он получит неизмеримо более широкое распространение, чем научные и научно-популярные труды исследователей. ... Это не фантастическое, а художественно-историческое произведение» (Пашуто 1964, 159). И далее: «Сценарий А. Кончаловского и А. Тарковского пронизан дыханием эпохи. Не обязательно, рисуя все главные ее события, он точен: касаясь их, он обосновывает появление провозвестника возрождения России в ту пору, когда ее народ с мечом в руках еще только отстаивал свое право на национальное существование» (там же). Историк понимает и честно признаёт, что в художественно-историческом произведении не принципиальна точность в следовании историческим реалиям (поскольку это художественное полотно, авторский вымысел). В «художественной историографии», каковой является фильм о Рублеве, важно видение художника, замысел. «Он (фильм Тарковского — А. С.) покажет рождение и развитие русского гуманизма, который, вводя мыслящего и чувствующего человека в литературу и искусство, постепенно ломал церковный догматизм, сковывавший творческую мысль» (там же, 160). «...Выйдя на международный экран, он познакомит зрителя с богатствами нашей культуры, он будет служить живым опровержением измышлений идеологов антикоммунизма, которые отрицают народные,

национальные, самобытные истоки культуры России, возводя ее к зарубежным рецепциям» (там же). Так заканчивает свой отзыв исторический консультант сценария будущего фильма о Рублеве.

Время Рублева стало эпохой возрождения русской самости, русской культуры. И в фильме обретение логоса самим Рублевым связано с творческим порывом юного мастера Бориски, который (в контрасте с прологом фильма) дерзнул, взлетел и... не разбился.

Автор статьи «“Андрей Рублев”»: по ком звонит колокол» В. Горелова начинает с перечисления упреков Тарковскому со стороны историков, искусствоведов, деятелей искусства и религиозных деятелей, а затем дает пояснение: «Но имело ли смысл судить “Андрея Рублева” как историческую хронику, основанную на выверенных фактах? Фильм создавал художник, который вслед за своим отцом, поэтом Арсением Тарковским, мог с полным на то правом сказать: “Я вызову любое из столетий, войду в него и дом построю в нем”» (Горелова 2012). Именно так, поскольку «Андрей Рублев» не является ни «байопиком» («фильм-биография»), ни исторической кинохроникой, автор не ставил перед собой задачу воссоздать во всех деталях исторический фон средневековой Руси. Хотя, надо признать (несмотря на многочисленные критические замечания, которые и тогда, в 60-е гг., и неоднократно позже звучали в адрес режиссера), во многом это ему удалось. Еще раз отмечу, что фильм Тарковского — не историческое исследование, а художественное произведение на тему средневековой истории, где дано авторское видение русской культуры и высшего предназначения художника.

Цель Тарковского, как ее понимает Солженицын (хотя и говорит об этом косвенно) — прославиться. Со слова «слава» и разъяснения причин известности этой кинокартины критик начинает свою «разносную статью о “Рублеве”» (определение Тарковского, см. выше): «Слава этого фильма — и в Советском Союзе и за границей — надолго опережала его показ: потому что он был запрещен советской цензурой»; и далее: «... переброшенный валютной и пропагандной жадой Советов на заграничные экраны, заранее прославленный западной прессой...» То есть, *славу* «Андрея Рублева» определили (по Солженицыну) сугубо политические мотивы: запрет фильма в СССР и одновременно «пропагандная жажда Советов» (?), ориентированная на за границу. Но именно так было с произведениями самого Солженицына в конце 1960-х гг., что создало мировую *славу* опальному и непримиримому антисоветскому писателю, в силу этого, «заранее прославленному западной прессой».

Тарковский так напрямую и не ответил на разносную критику своего оппонента, ревностно следящего из далекого Вермонта за реалистичным и правдивым изложением и изображением истории. Сохранились замечания в дневнике режиссера и реплики-ответы в интервью, которые он давал в последние два года своей жизни. Например, весной



1985 г. в интервью немецкому изданию «Форум» Тарковский касается этого «спора», не называя имени своего оппонента: «Кое-кто считает, например, что мои картины, в частности, “Рублев”, сделаны с позиций человека, который хочет критиковать советскую власть, ну и делает это таким эзоповым языком... Сразу должен сказать, что я отмечаю совершенно это объяснение моей картины (далее режиссер приводит аргументы — А. С.» (Тарковский 1985; другие примеры собраны у А. В. Лубкова, который цитирует несколько интервью А. А. Тарковского, данные корреспондентам радио и прессы в 1984–1985 гг., в которых затрагивается дискуссия с А. И. Солженицыным: Лубков 2014, 15–18, с выводами: «Не могло поколебать отношение Тарковского к Солженицыну и его критика “Андрея Рублева”» [там же, 17]; и далее: «Два великих национальных художника — писатель и режиссер, — каждый по-своему определявший основные направления развития национального самосознания, поисков отечественной интеллигенции своей утраченной идентичности и смысла ее духовного бытия, во многом, в главном, и в философском, и в эстетическом плане близкие друг другу, в личных отношениях, увы, в конкретной ситуации, не сумели найти взаимопонимания» [там же, 18]). И фраза из «Матриолога» (VI, 16.06.1984): «Вот не мог предположить, что Солженицын окажется таким неумным, злобным, завистливым и, главное, недобросовестным» (Тарковский 2008, 531). Еще одна дневниковая запись Тарковского от 3 июля 1984-го: «Прочел очень слабую и невежественную критику “Рублева” Солженицыным» (там же, 532).

Невежественность и недобросовестность — слова в отношении солженицынского эссе, которые использует Андрей Тарковский в характеристике позиции высоко чтимого им (прежде) писателя и гражданина Солженицына. Добавим только, что помимо агрессивной невежественности писателя-публициста, ему присущи еще и двойные стандарты в отношении к себе и ко всем остальным. Солженицын разнит в пух и прах Россию XX в. от сотворения социалистического государства, но при этом он упрекает Тарковского в том, что художник в мрачном виде представляет русскую историю. Все произведения Солженицына указывают на советскую бездуховность, ущербность русской (советской) истории XX столетия. «Крохотки», стихи, драмы, киносценарий, рассказы, повести, романы, публицистика — вся проза писателя о «немой» советской России. Очерк о Куликовом поле начинается с того, что великое событие забыто, «туда раскрашенные щиты не зазывают, указателей нет, и на карте найдешь не на каждой» (Солженицын 1990, 293); советские колхозники ободрали церковь «на свои надобности» (там же, 295), все заброшено, «пустое место», за которым следит придурковатый смотритель Захар, над которым весь рассказ насмехается сам автор и его герои-спутники, путешественники на велосипедах (явно советские ин-



телигенты). С одной стороны, указание на русскую (советскую) бездуховность (сквозные прозрачные купола церкви в «Захаре», и запустение села в рассказе «Матренин двор», и «Пасхальный крестный ход» и проч.), с другой стороны, намек на то, что завоеватели-татары вели себя менее жестоко: в рассказике «Прах поэта» из «Крохоток», упомянут монастырь и колокольню, писатель замечает: «Оба их пощадил суверенный Батый» (Солженицын 1990, 165).

«Если искать общую характеристику фильма в одном слове, то будет, пожалуй: несердечность», — оценивает Солженицын «Андрея Рублева». Но можно ли назвать «сердечными» какие-то произведения самого писателя? Есть у него сердечные герои, которым он искренне сопереживает? Разве что лагерник Иван Денисович из одноименного рассказа (?). Даже «Матренин двор» мы не назовем «сердечным» произведением. И о праведнице Матрене Васильевне писатель рассказывает без сердечной теплоты, будто отстраненно и с усмешкой (в финале он замечает о «сердечности и простоте» своей героини; Солженицын 1990, 158).

В дополнении, датированном 1985 г., Солженицын указывает, что Тарковский «всерьез пошел по этому общему, проторенному, безопасному пути высмеивания и унижения русской истории». Правды ради, надо сказать, что в те годы это был не такой и безопасный *путь*... А то, что *путь* «общий, проторенный» — так это самому Солженицыну в первую очередь известно: поношение советской действительности утвердило мировой «брэнд» писателя-публициста, дало многотиражные издания его антисоветских произведений на Западе и сделало его Нобелевским лауреатом (еще в 1970 г.). Так что сей *путь* был «проторен» в 1960–1970 гг. автором «Ивана Денисовича», «Архипелага», «В круге первом», «Бодался теленок с дубом», «Красного колеса» и прочих сочинений, в большей мере обличительных, нежели исследовательских, публицистических, нежели художественных. Тот «общий» *путь* не просто был известен Александру Исаевичу, он им же прокладывался для многих советских «диссидентов», которые шли вместе с ним и во след за ним.

Прошло 55 лет со времени публикации сценария «Андрей Рублев», полвека со времени выхода фильма Тарковского на экраны, 35 лет с момента написания солженицынского эссе и почти три десятилетия как завершилась советская эпоха, а эта картина продолжает жить. Она остается актуальной и понятной не только для «ущербно-интеллигентного зрителя советской эпохи». «Я никогда не стремился быть актуальным, говорить о каких-то вещах, которые вокруг меня происходят», — говорил режиссер (Тарковский 1985). Его «Рублев» давно стал классикой мирового кинематографа, будучи вне критики советской действительности, продолжая жить за пределами советской эпохи. Можно сказать, что фильм выдержал «спор» о русском логосе.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

### ИСТОЧНИКИ

*Андрей Рублев* [*Страсти по Андрею*]. Сценарий А. Михалкова [Кончаловского] и А. Тарковского; режиссер-постановщик А. Тарковский; гл. оператор В. Юсов; художник Е. Черняев и др.; композитор В. Овчинников. Мосфильм: Вторечское объединение писателей и киноработников, 1966. Ч. 1–2. — 197 мин. (восстановленная версия).

Брант Ч.-Г. де. (1989) «Красота спасет мир (Интервью с Андреем Тарковским)». *Искусство кино*. № 2. С. 144–149.

Кончаловский А., Тарковский А. (1964а) «Андрей Рублев (Сценарий)». *Искусство кино*. № 4. С. 140–200.

Кончаловский А., Тарковский А. (1964б) «Андрей Рублев (Сценарий)». *Искусство кино*. № 5. С. 126–158.

Солженицын А. И. (1990) *Рассказы*. М.: Центр «Новый мир».

Солженицын А. И. (1997) «Фильм о Рублеве». Солженицын А. *Публицистика: в 3-х т.* Т. 3: Статьи, письма, интервью, предисловия. Ярославль: Верхняя Волга. С. 157–167.

Тарковский А. (1985) «Я никогда не стремился быть актуальным». *Форум*. Мюнхен. № 10 [Медиа-архив «Андрей Тарковский», 2008–2012]. URL: <http://tarkovskiy.su/texty/Tarkovskiy/Forum.html>.

Тарковский А. (2008) *Мартиролог. Дневники. 1970–1986*. Международный Институт имени Андрея Тарковского (Firenze: Istituto Internazionale Andrej Tarkovskij).

### ИССЛЕДОВАНИЯ

Азбелев С. Н. (2011) *Куликовская победа в народной памяти: Литературные памятники Куликовского цикла и фольклорная традиция*. СПб.: Дмитрий Буланин.

Азбелев С. Н. (2013) «География сражения на Куликовом поле». *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. № 4. С. 12–20.

Азбелев С. Н. (2014) «К вопросу о месте и дате Куликовской битвы (историографические заметки)». *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. № 3. С. 145–151.

Азбелев С. Н. (2016а) «Куликовская битва по летописным данным». *Исторический формат*. № 1. С. 73–109.

Азбелев С. Н. (2016б) «Великая победа на Куликовом поле». *Русское поле. Научно-публицистический альманах*. № 9–10. С. 51–84.

Азбелев С. Н. (2018) «Что угрожало русскому народу в 1380 г.». *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. № 4. С. 151–155.

Барицкий Д. (2014) «*Сталкер*» — путь священника. Опыт богословского прочтения фильма Андрея Тарковского. М.: Изд-во Сестричества во имя святителя Игнатия Ставропольского.

Беренденева М. С. (2018) «“Жертвоприношение” как один из ключевых концептов индивидуальной картины мира А. А. Тарковского». *Сибирский филологический журнал*. № 2. С. 157–169.

Бесков А. А. (2016) «Реминисценции восточно-славянского язычества в современной российской культуре (Статья вторая)». *Colloquium Heraploteres*:

*Научный альманах*. Вып. III. Сост. А. А. Бесков, Р. В. Шиженский. Н. Новгород: Мининский ун-т. С. 6–24.

Воронецкая-Соколова Ю. Г. (2017) «Образ “особого человека” как элемент киноязыка Андрея Тарковского». *Научно-методический электронный журнал «Концепт»*. Т. 2. С. 363–370. URL: <http://e-koncept.ru/2017/570073.htm>.

Горелова В. (2012) «“Андрей Рублев”»: по ком звонит колокол». *Московский комсомолец*. № 25840. 11.01.2012. [Электронная версия.] URL: <https://www.mk.ru/culture/2012/01/11/659565-andrey-rublev-po-kom-zvonit-kolokol.html>.

Грузнова Е. Б. (2002) «Купальские игрища на Руси XVI в.» *Мавродинские чтения: Сб. стат.* СПб.: Изд-во СПбГУ. С. 93–99.

Деметриадзе И. Л. (2005) «Авторская мифология Андрея Тарковского». *Вестник Самарского государственного университета*. История, педагогика, филология. № 4. С. 111–115.

Евлампиев И. И. (2012) *Художественная философия Андрея Тарковского*. 2-е изд., перераб. и доп. Уфа: ARC.

Евлампиев И. И. (2014) *История русской философии*. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Изд-во РХГА.

Загребин С. С. (2013) «“Мы живем в ошибочном мире”. Андрей Тарковский о духовном кризисе современной цивилизации». *Социум и власть*. № 4. С. 109–112.

Зоркая Н. (2018) «Бергман и Тарковский». *Бергман*. Сост. В. Степанов. СПб.: Сеанс. С. 204–219.

Казин А. Л. (2000) *Философия искусства в русской и европейской духовной традиции*. СПб.: Алетейя.

Казин А. Л. (2012) «Феномен Тарковского». *Соловьёвские исследования*. Вып. 3 (35). С. 8–16.

Карахан Л. М. (2017) «Андрей Тарковский: не христианский режиссер?» *Православный журнал «Фома»*. [Электронная версия.] URL: <https://foma.ru/andrey-tarkovskiy-ne-hristianskiy-rezhisser.html>.

Лихачев Д. С. (2014) «Предисловие». Сергеев В. *Андрей Рублев*. 5-е изд. М.: Молодая гвардия. С. 5–6.

Лубков А. В. (2014) «Солженицын — Тарковский и “Андрей Рублев”». *Преподаватель XXI век*. № 4. Т. 1. С. 12–19.

Лубков А. В. (2017) *Личность. Время. Образование: статьи и выступления*. М.: Изд-во МПГУ.

Нехорошев Л. (1991) «“Андрей Рублев”»: спасение души. *Мир и фильмы Андрея Тарковского: Размышления, исследования, воспоминания, письма*. Сост. А. М. Сандлер. М.: Искусство. С. 37–64.

Пашуто В. Т. (1964) «Возрожденный Рублев». *Искусство кино*. № 5. С. 159–160.

Перельштейн Р. М. (2008) *Новозаветные мотивы в отечественной кинематографии 60–80-х годов*. Дис. ... канд. искусствовед. ВАК РФ 17.01.03. М.: Всероссийский государственный университет кинематографии им. С. А. Герасимова.

Перепелкин М. А. (2010) *Слово в мире Андрея Тарковского. Поэтика индустриального сказания*. Самара: Изд-во Самарского университета.

Перепелкин М. А. (2012) «Спор историка и художника об Андрее Рублеве и его эпохе (А. Солженицын и А. Тарковский)». *Вестник Самарского государственного университета*. История, педагогика, филология. № 8/1. С. 94–99.

- Салынский Д. А. (2009) *Киногерменевтика Тарковского*. М.: Квадрига.
- Сальвестрони С. (2009) *Фильмы Андрея Тарковского и русская духовная культура*. Пер. с ит. Т. Шишковой. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея.
- Синицын А. А., Синицына Е. В. (2016) «Жатва смерти в “Седьмой печати” Ингмара Бергмана (к 60-летию создания картины)». *Скандинавская филология = Scandinavica*. СПб.: Изд-во СПбГУ. Т. XIV. Вып. 2. С. 124–143.
- Сысов Т., Суркова О. (2018) «Тарковский и Бергман: что они говорили о Боге? И о чем с Богом?» [Интервью]. 13.07.2018. *Православный журнал «Фома»*. [Электронная версия.] URL: <https://foma.ru/tarkovskiy-bergman-chto-oni-govorili-o-boge-o-chem-s-bogom.html>.
- Туровская М. И. (1991) *7½, или Фильмы Андрея Тарковского*. М.: Искусство.
- Уваров М. С. (2012) «Тарковский и христианство». *Соловьёвские исследования*. Вып. 3 (35). С. 16–28.
- Филимонов В. П. (2012) *Андрей Тарковский: Сны и явь о доме*. 2-е изд., испр. М.: Молодая гвардия.
- Фроянов И. Я. (2007) *Загадка крещения Руси*. М.: Алгоритм.
- Хренов Н. А. (2018a) «Дискурс А. Тарковского с культурологической точки зрения: русский мессианизм без имперского комплекса». *Ярославский педагогический вестник*. № 2. С. 169–178.
- Хренов Н. А. (2018b) «Последователи дискурса А. Тарковского в современной российской кинорежиссуре: А. Звягинцев». *Ярославский педагогический вестник*. № 3. С. 264–276.
- Шемякин А. М. (1992) «Солженицын и Тарковский (К истории одной встречи)». *Киноведческие записки*. № 14. С. 159–166.
- Aberth J. (2003) *A Knight at the Movies: Medieval History on Film*. New York; London: Routledge.
- Drubek N. (2016) «Glocke und Ikone. Tarkovskijs Film Andrej Rublev». *Andrej Tarkovskij: Klassiker — Klassik — Classic — Classico. Beiträge zum Ersten Internationalen Tarkovskij-Symposium an der Universität Potsdam*. Hrsg. von N. P. Franz. Potsdam: Universitätsverlag Potsdam. Bd. 1. S. 153–192.
- Haydock N. (2008) *Movie Medievalism: The Imaginary Middle Ages*. Jefferson, N. C.; London: McFarland & Company.
- Keir J. (2016) «Through Christendom and Beyond. Andrei Tarkovsky and the Global Ethic Project». *Andrej Tarkovskij: Klassiker — Klassik — Classic — Classico. Beiträge zum Ersten Internationalen Tarkovskij-Symposium an der Universität Potsdam*. Hrsg. von N. P. Franz. Potsdam: Universitätsverlag Potsdam. Bd. 1. P. 237–254.
- Lindley A. (1998) «The Ahistoricism of Medieval Film». *Screening the Past*. Vol. 3. URL: [http://www.screeningthepast.com/2014/12/the-ahistoricism-of-medieval-film/#\\_ednrefl](http://www.screeningthepast.com/2014/12/the-ahistoricism-of-medieval-film/#_ednrefl).
- Märtyn C. (2016) «Die “Russische Idee” oder die Kunst als Manifestation der Gottebenbildlichkeit des Menschen in Andrej Tarkovskijs Film *Stalker*». *Andrej Tarkovskij: Klassiker — Klassik — Classic — Classico. Beiträge zum Ersten Internationalen Tarkovskij-Symposium an der Universität Potsdam*. Hrsg. von N. P. Franz. Potsdam: Universitätsverlag Potsdam. Bd. 1. S. 215–236.
- Robinson J. M. (2006) *The Sacred Cinema of Andrei Tarkovsky*. Kent: Crescent Moon.

Schlegel H.-J. (2016) «Der Zusammenhang des Authentisch-Realen und des Auratischen». *Andrej Tarkovskij: Klassiker — Классик — Classic — Classico. Beiträge zum Ersten Internationalen Tarkovskij-Symposium an der Universität Potsdam*. Hrsg. von N. P. Franz. Potsdam: Universitätsverlag Potsdam. Bd. 1. S. 193–199.

Vassilieva E. (2016) «Schwarz-Weiß als Gestaltungsprinzip in *Andrej Rublev* und *Das Siebente Siegel*. Eine Schachpartie zwischen Tarkovskij und Bergman». *Andrej Tarkovskij: Klassiker — Классик — Classic — Classico. Beiträge zum Ersten Internationalen Tarkovskij-Symposium an der Universität Potsdam*. Hrsg. von N. P. Franz. Potsdam: Universitätsverlag Potsdam. Bd. 2. S. 451–469.

**ОЛЬГА ИВАНОВНА СТАВЦЕВА / Olga Stavtseva**

Кандидат философских наук, доцент

Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов/

St. Petersburg University of the Humanities and Social Sciences

stavtseva\_olga@mail.ru

**ИЗОБРАЖЕНИЕ ПЕРЕЛОМА ВРЕМЕНИ  
В ПОЗДНЕСОВЕТСКОМ КИНЕМАТОГРАФЕ  
(НА ПРИМЕРЕ ФИЛЬМОВ СОКУРОВА  
«ОДИНОКИЙ ГОЛОС ЧЕЛОВЕКА» И МЕСХИЕВА «ЦИНИКИ»)**

**The image of time reversal in the late soviet cinema  
(on the example of the films by Sokurov  
“The lonely human voice” and Meskhiev “Cynics”)**

*Keywords:* A. P. Platonov, A. N. Sokurov “The Lonely Voice of a Man”, D. D. Meskhiev “Cynics”, A. Assman, modern, progress, time, death, salvation, anachronia.

*Abstract:* The article discusses the main aspects of the image of time reversal in the films by A. N. Sokurov “The Lonely Voice of a Man” and D. D. Meskhiev “Cynics”, telling about the life of heroes in the period following the revolution and civil war in Soviet Russia. In the center of our attention is the demonstration in the movies of the relationship of heroes to the changes taking place. The actualization of the religious theme and the appeal to the theme of death in the Sokurov’s film is, in our opinion, an understanding of the boundaries of modernity, and highlighting the existential problems.

*Ключевые слова:* А. П. Платонов, А. Н. Сокуров «Одинокый голос человека», Д. Месхиев «Циники», А. Ассман, Модерн, прогресс, время, смерть, спасение, анахрония.

Важной характеристикой Модерна считается ускорение времени и распад/перелом темпоральности. Модерн разрывает с традиционным обществом, стремится к новому, вносит в жизнь людей перемены, что

создает особенный темпоральный режим Модерна, обуславливающий соответствующий путь культурного развития обществ, вступивших в модерн. В данном докладе речь пойдет о презентации осмысления времени в кинофильмах А. Н. Сокурова «Одиноким голос человека» (1978/1987) и Д. Д. Месхиева «Циники» (1991). Оба фильма сняты по литературным источникам, написанным во времена социального перелома, что делает их более чуткими к произошедшим культурным трансформациям, а нашей исследовательской позиции позволяет расширить оптику, сравнивая кинонарратив с литературным повествованием. Фильм А. Н. Сокурова по сценарию Ю. Н. Арабова снят по произведениям А. П. Платонова «Сокровенный человек» (1927), «Происхождение мастера» (1928), «Река Потудань» (1937). Д. Д. Месхиев снимает кинокартину по роману А. Мариенгофа «Циники» (1928), сценарий написан В. Тодоровским. Сюжеты этих художественных произведений связаны с жизнью людей во времена крупных социальных трансформаций, присутствующих именно модерну, — революции и Гражданской войны, и непосредственно после этих событий.

Концепт «перелом времени» современная исследовательница истории и исторической памяти А. Ассман связывает с «высокой значимостью настоящего и будущего за счет пониженной значимости прошлого», с «изобретением нового, установлением нового начала» (Ассман 2017, 106). Разделительной линией в нарративах обоих анализируемых фильмов являются события революции и Гражданской войны, формирующие новую идеологию, новое сознание и иную повседневность, благодаря чему и возникает рубеж во времени. А. Ассман, основываясь на работе Р. Козеллека и К. Майера, определяет прогресс как «постоянно обновляющийся хаос [т. е. разлом, провал, зияние, разрыв] на переломе времени» (Ассман 2017, 109). Как в фильмах показан этот разрыв? Этот рубеж-разрыв во времени у Сокурова демонстрируется с помощью кинохроники и кадров старых фотографий, а также с помощью музыки и молчания. В фильме Месхиева разрыв с прошлым фиксируется с помощью язвительных реплик главных героев по поводу переживаемых ими перемен (перестали торговать мороженым, исчезло отопление, пришел голод, появились вши и т. п.). Кадры со старинными фотографиями, молчание и музыка в фильме Сокурова создают особую реальность — реальность воспоминаний и мечты одновременно, выводящую за пределы прогрессивного развития времени. В «Циниках» над постоянно следующими друг за другом переменами смеются, разрыв времени отвергают как нечто серьезное, но признают его материальную реальность в виде повседневной необходимости справляться с холодом, голодом, скукой. Циничная позиция героев, обозначенная в заглавии, предполагает такое

отношение. Можно сказать, что это цинизм протеста, своеобразная жизнь вне происходящих перемен.

П. Слотердаек связывает цинизм с особой позицией интеллектуалов, «просвещенным ложным сознанием», которое было основным средством, позволившим массам присвоить просвещенческий проект (Слотердаек 2009, 33). Циничное встраивание в меняющуюся и продолжающуюся жизнь можно противопоставить поиску иного измерения реальности, который ведут герои Сокурова/Платонова. Это различие очевидно и в киноязыке. Минималистичность видеоряда Сокурова, обобщение образов вплоть до символизации, использование документальной хроники, долгих кадров с показом старинных фото, черных проклеек, введение эмоциональных музыкальных фрагментов О. Нуссио и К. Пендерещкого, доминирование молчания над диалогами отличает картину «Одинокий голос человека». Безусловно, в фильме Сокурова больше используется монтаж, причем это монтаж разнородных кадров по своему содержанию. Такой разнородный монтаж в фильме Месхиева тоже присутствует, например, арест Докучаева снят как учебный фильм на тему борьбы с преступниками, но гораздо меньше. Кроме того, Сокуров обращается к религиозной тематике — неоднократно показывает церковь, а также то, как безмолвный монах в черной рясе появляется время от времени рядом с главным героем.

Определение прогресса как постоянно повторяющейся операции различия, является формальным, но не содержательным, оно сосредоточено на структуре темпорального порядка (Ассман 2017, 110). У Сокурова/Арабова/Платонова герои хотя и мало, но все-таки говорят о светлом будущем (Никита говорит, что теперь рожать детей будет не страшно, отец Никиты поддерживает искоренение бесполезного класса буржуазии). Герои Мариенгофа/Тодоровского/Месхиева не верят в светлое будущее, они фиксируют лишь разрывы с прошлым и относятся к ним цинически, издевательски, смеются над переменами, героиня, в отличие от ее супруга, постоянно проделывает эти операции разрыва в своей личной жизни, меняя любовников и туалеты, доходя до трагического финала. Супруг ее занимает созерцательную позицию историка, который пишет хронику и читает прежние книги. В фильме Сокурова герои обращаются и к прошлому, и к вневременному измерению, что показано многократными переборами хронологического течения повествования кадрами хроники, старинных фотографий, молчанием, которое выводит на первый план тоску и одиночество, подчеркиваемое в названии фильма. Документальные кадры с вращением огромного колеса на реке, которыми начинается и заканчивается фильм, можно интерпретировать как кольцевое, циклическое течение времени, противоположное прогрессу.



Так же и в тексте Платонова мы находим момент, где отец Никиты, размышляя о женитьбе сына и о своей несостоявшейся женитьбе на матери Любы, думает о том, что жизнь повторяется по второму или по третьему своему кругу (Платонов 1990, 436). Изменения и перемены приносят гибель, смерть, а надежды на желаемое счастье и радость не оправдываются. По сути, в обоих фильмах мы видим истории влюбленных пар, разных и по-разному страдающих. На уровне личной истории двух пар разворачивается драма, в которой горизонты ожидания не совпадают с опытом. Но тем не менее, оба повествования заканчиваются словами о счастье: последний кадр фильма Месхиева показывает нам Владимира, одетого стильно и подчеркнuto щеголевато, который, выходя из книжного магазина, говорит торговцу книгами, что он счастлив; Никита Фирсов, возвратившись к своей жене, отвечает на вопрос Любы, что он привык быть с ней счастливым. Но если Владимир говорит о своем счастье, поглаживая и рассматривая книги, после Ольгиного самоубийства, которое он хотел, но не смог предотвратить, то Никита и Люба обретают счастье в совместной жизни.

В чем же различие двух пар на пути к «счастливому» финалу? Думается, что суть этого различия кроется в отношении к теме смерти. В фильме Сокурова показаны возвращение героя к жизни, его переход через смерть (кадры с монахом, прыжок Дмитрия Ивановича в воду), воскресение. Ю. Н. Арабов в сценарии пишет о победе над смертью, вводя такой христианский символ как рыба (Тюрин 2015, 19). У Месхиева/Мариенгофа смерть героев дана как последняя черта, за которой пустота. Так, приходит весть, что убили Гогу, брата Ольги, его истерически оплакивают, но о нем в фильме больше не вспоминают, растворяя скорбные переживания в повседневных моментах жизни. Умирает Ольга, но Владимир в последних кадрах фильма выглядит довольным, благополучным и говорит, что он счастлив. Напротив, фильм Сокурова центрирован сценой размышлений человека на лодке о смерти, его прыжком в воду в поисках разгадки тайны смерти, выныриванием как аллегорией возвращения с того света, т. е. победы над смертью. Сцена «провала в иной мир» (Ямпольский 1990, 56) прерывается документальными кадрами выкорчевывания деревьев из почвы, хроникальными съемками хода трамвая по улице. Эти кадры плавно переносят ход повествования на рынок, где отец случайно встречает Никиту после его бегства от Любы. Причем в тот момент, когда рыночный сторож находит Никиту, показано, что Никита лежит в яме, его тело неотличимо от трупа. В тексте Платонова последовательно описывается возвращение к Никите чувств, возможности говорить, голоса, способности к действию, мужской силы. Это возвращение к жизни и есть спасение. В «Циниках» нет и намек на спасение. Надо



отметить, что и в том, и в другом фильме главные героини предпринимают попытки самоубийства. У Ольги эта попытка заканчивается смертью, причем Ольга успевает пожалеть об удавшемся самоубийстве («Хотя бы из-за пьяной вишни не стоило стреляться»), Любу же, прыгнувшую в реку, спасли рыбаки, она долго болела, но поправилась. В «Одиноким голосе человека» у героев есть надежда на спасение, о смерти говорят как о другой реальности, возможно и лучшей. Тематизация смерти в кинокартине демонстрируется с помощью образа реки и воды. Длительное безмолвие героев в ряде сцен, музыка, присутствующая в фильме на правах главного героя, кадры, демонстрирующие старинные фотографии, введение черных проклеек как «планов негативного видения» (Ямпольский 1990, 56) явно дают почувствовать иное измерение жизни, близость потустороннего мира, соположенность двух измерений реальности, надежду на смерть как на что-то более лучшее, чем жизнь сейчас. Кадры тяжелого, грязного труда Никиты на рынке соединяются со сценой, когда Дмитрий Иванович прыгает с лодки в холодные воды реки и не отзывается на реплики своего спутника, оставшегося в лодке. Узнавание отцом Никиты на рынке, их разговор среди туш мертвых животных, сваливающихся кусков животной плоти, путь Никиты назад, показанный как тяжелый, совершаемый с усилием (крупные кадры лица Никиты во время ходьбы), его разговор с Любой на фоне тьмы, медленное освещение комнаты, пейзажные кадры — все это моменты, которые проходят перед зрителем во время периода нахождения в реке Дмитрия Ивановича, который прыгает в воду, чтобы узнать смерть. Таким образом, уход Никиты от Любы, его пребывание на рынке, путь к ней показаны Сокуровым как смерть и выход из нее, ее преодоление. Но возвращения и соединения Никиты с Любой мы не видим, слышим только их разговоры сначала на фоне тьмы, потом на фоне туш (видения Никиты во время болезни), и в заключение на фоне дома Любы и пейзажей.

В такой структуре киноповествования можно заметить анахронию — непоследовательность сюжета, демонстрацию одновременно двух сюжетов, взятых Арабовым из разных произведений Платонова. Происходит остранение от истории с Никитой, и фиксация внимания зрителя на истории о прыжке в воду Дмитрия Ивановича. Дмитрий Иванович никак не связан с Никитой, его отцом, Любой. Эти истории различны, но сходны в своей структуре. Приемы обнаружения сходства в несходном, а также остранения описаны В. Шкловским как основные художественные приемы. Анахронизм киноповествования Сокурова можно противопоставить диахроническому повествованию Мариенгофа/Сокурова, словно усиленного фигурой историка, пишущего хронику. Конечно, диахрония

сюжета Мариенгофа тоже монтажна, но в ней отсутствует некий скачок во времени. Этот скачок во времени по разному концептуализируется в философии и литературной теории XX в. (подлинное время В. Беньямина, революционный выбор прошлого В. Шкловского, верность истине события А. Бадью и др.), в данном случае мы не будем касаться этих различий, для нас важен сам отход от хроникальности времени. Если в «Циниках» мы видим хроникальный, хотя и прерывистый, ход времени, то в «Одиноким голосе человека» очевиден выбор героями иного времени, показанный в кинонарративе воспоминаниями прошлого (отец Никиты приходит к матери Любы), демонстрацией старинных фотографий и уходом во вневременное измерение (прыжок Дмитрия Ивановича с лодки). По содержанию это выбор совместности вопреки переживаемому в настоящем одиночеству. Сценарий Ю. Н. Арабова, вводящий в повествование Платонова, христианские мотивы, позволяет сказать, что это выбор вечности во времени, актуализация иного измерения времени. Этот выбор-выход за пределы времени в «Одиноким голосе человека» показан как экзистенциальный, не политический. Тема смерти, одиночества и близости людей оказывается важнее тех социальных изменений, которые происходят в те времена.

Таким образом, интерпретируя кинонарратив фильма «Одиноким голос человека», можно сказать, что Сокуров показывает границы Модерна: никакие перемены, социальные улучшения, военные и политические трансформации, приносимые Модерном, не могут решить проблемы смертности человека, его одиночества, выбора, счастья. Модерн забирает у людей религиозную веру в спасение, сообщество, в единение друг с другом и высшим началом, но ничего не предлагает взамен. Людям остается заполнять эту пустоту развратом, играми, развлечениями, как в «Циниках», или выйти из него во вневременье, в настоящее подлинное время, как в «Одиноким голосе человека». Осмысление «перелома времени», составляющего суть Модерна, делает неизбежными вечные вопросы о бытии человека, жизни и смерти, одиночестве и совместности.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Ассман А. (2017) *Распалась связь времен? Взлет и падение темпорального режима Модерна*. М.: Новое литературное обозрение.

Платонов А. (1990) «Река Потудань». Платонов А. *Государственный житель. Проза. Ранние сочинения. Письма*. Минск: Мастацкая літаратура. С. 412–448.

Слотердайк П. (2009) *Критика цинического разума*. Пер. с нем. А. Перцева, испр. издание. Екатеринбург: У-Фактория; М.: АСТ МОСКВА.

Тюрин Ю. П. (2015) *Феномен Юрия Арабова (сборник)*. М.: ВГИК.

Ямпольский М. Б. (1990) «Платонов, прочитанный Сокуровым». *Киноведческие записки*. № 5. С. 53–67.

**СЕРГЕЙ ВЛАДИМИРОВИЧ ЛАГУТИН / Sergio Lagutini**

Аспирант

Санкт-Петербургский государственный университет / St. Petersburg State University

Ассоциированный научный сотрудник

Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского

социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург) /

Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian

Academy of Sciences (St. Petersburg)

copyrighter@yandex.ru

## **ЗНАЧЕНИЕ НЕСНЯТОГО КИНОФИЛЬМА**

### **The meaning of an unmade film**

*Keywords:* V. Kaverin, V. Motyl', "Seven pairs of the unclean", the reconstruction, film language, violence.

*Abstract:* The article is devoted to the problem of historical reconstruction of the meanings of the movie "Seven pairs of unclean" 1963–1965.

*Ключевые слова:* В. Каверин, В. Мотыль, «Семь пар нечистых», реконструкция, киноязык, насилие.

1. Если понимать кинематограф как многоуровневую историю киноязыковой игры в витгенштейновском смысле, то всякое действие в этом виде искусства можно рассматривать как реплику на те или иные «ходы» участников, составляющих общий контекст, включающий в себя дискурсивные практики, различающиеся происхождением, содержанием и свойствами. Можно выделить множество профессиональных подязыков в традициях режиссеров, сценаристов, операторов, монтажеров и др. специалистов, которые составляют модусы их особой дискуссии.

2. Понимая кино как семиотическую систему интеллектуальных и эмоциональных структур, оказывающую воздействие на зрителя вплоть до изменения структуры его личности, можно утверждать, что в кино имеет значение все, что принадлежит искусству. К тому же значение возникает в связи с сопоставлением не только видимого на экране с жизнью, но и со штампами уже известных, ранее просмотренных фильмов. «Кинофильм принадлежит идеологической борьбе, культуре, искусству своей эпохи. Этими сторонами он связан с многочисленными, вне текста фильма лежащими, сторонами жизни, и это порождает целый шлейф значений, которые и для историка, и для современника порой оказываются более существенными, чем собственно эстетические проблемы. Но для того, чтобы включиться во все эти внетекстовые связи и выполнить свою общественную функцию, фильм должен быть явлением

киноискусства, то есть разговаривать со зрителем на киноязыке и нести ему информацию средствами кинематографа» (Лотман 1998, 321).

3. Рассматривается история неснятого кинофильма «Семь пар нечистых», который в 1963–1965 гг. готовил режиссер Владимир Мотыль (автор фильма «Белое солнце пустыни») по одноименной повести В. А. Каверина. Эта картина уже почти была запущена в производство, но все решила резкая перемена политического курса: то, что касалось сталинских репрессий, необходимо было исключить из советского кино. Приведу цитату из письма председателя Госкомитета по кинематографии А. Романова писателю В. А. Каверину: «Уважаемый Вениамин Александрович! ... Обстоятельства, в которых разворачивается действие в повести и сценарии, подбор действующих лиц, в особенности, главных персонажей, их специфические характеристики не дают оснований надеяться, что мы не получим еще один фильм, пронизанный от начала до конца заранее заданной мрачной атмосферой, едва ли пригодной для воплощения героико-патриотической темы. В канун 50-летия Советской власти хочется видеть на экранах страны художественные ленты большого общественного звучания. Созданию их в ближайшие два года будут посвящены все силы и средства советского кинематографа. С глубоким уважением, А. Романов. 19 января 1965 года» (см.: [http://www.planetslife.ru/seven\\_pairs\\_of\\_unclean.html](http://www.planetslife.ru/seven_pairs_of_unclean.html)).

4. Известен текст повести В. А. Каверина, выраженный литературными средствами, текст сценария к кинофильму, написанный В. Мотылем, актерский состав и т. д., но отсутствуют художественные выразительные средства киноязыка, т. е. сам кинофильм. Насколько можно реконструировать кинотекст и возможный массив кинозначений, если известен исторический контекст кинопроизводства, которому принадлежит автор. Погружая отдельную «реплику» автора (в данном случае конкретное произведение киноискусства) в его исторический контекст, можно обнаружить собственное ее значение. В данном случае операция обратная.

5. Одно дело, когда произведение было создано, но оказалось утраченным, другое дело, когда произведение так и не было создано, но подготовительные работы были осуществлены и доступны исследователям. «Когда эстетика утверждает, что целостный облик произведения искусства можно угадать даже в том случае, когда оно неполно, разрушено, попорчено временем, это объясняется тем, что код сохранившихся слоев произведения позволяет восстанавливать код отсутствующих частей, провидя их. В конечном счете, искусство реставрации состоит в том, чтобы из уцелевших частей сообщения дедуцировать недостающие. Само по себе это представляется невозможным, ведь восстановлению подлежат те части, при создании которых художник выходил за рамки традиций, навыков, технических приемов своего времени (если он не чистый эпигон); но реставратор, как и критик, музы-

кальный исполнитель, тем и занимается, что выявляет скрытое правило произведения искусства, его идиолект, тот структурный рисунок, который проступает на всех уровнях» (Эко 2006, 106).

6. Если историю кино тоже пишут победители, то несостоявшийся кинофильм есть достояние побежденного. Применяя контекст ряда работ В. Беньямина о насилии, жертве и мессии к неснятой кинокартине, можно обнаружить особенные значения, в рамках дискурса «кинопобеды» (см.: Боянич 2018).

7. Основное содержание доклада посвящено обсуждению фильма «Семь пар нечистых», снятого в 2018 г.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Боянич П. (2018) «“Историю пишут побежденные”»: мессианство Вальтера Беньямина». Пер. с англ. П. Хановой. *Логос*. Т. 28. № 1. С. 201–216.

Лотман Ю. М. (1998) «Семиотика кино и проблемы киноэстетики». Лотман Ю. М. *Об искусстве*. СПб.: Искусство-СПб. С. 288–373.

Эко У. (2006) *Отсутствующая структура. Введение в семиологию*. Пер. с ит. В. Резник и А. Погоняйло. СПб.: Symposium.

#### **ЕЛЕНА СЕРГЕЕВНА НЕКРАСОВА / Elena Nekrasova**

Кандидат философских наук

Российский государственный институт сценических искусств (Санкт-Петербург) /

Russian State Institute of Performing Arts (St. Petersburg)

fonar777@bk.ru

#### **ЮРИЙ И АЛЕКСЕЙ ГЕРМАНЫ. НОВЫЙ ЧЕЛОВЕК В РУССКОМ СОВЕТСКОМ КОСМОСЕ. РОЖДЕНИЕ И ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ КОНСТРУКТА**

#### **Yuri and Alexei Herman. New man in the Russian soviet space. The birth and rethinking of construct**

*Keywords:* Yuri Herman, Alexei Herman, Soviet cinema, rethinking of construct, new man.

*Abstract:* The theme of article — creativity of Yuri and Alexei Herman, and how they were exploring the soviet phenomenon of the new man.

*Ключевые слова:* Юрий Герман, Алексей Герман, советское кино, социалистический реализм, переосмысление конструкта, новый человек.

Проблема возникновения новых типов человеческой личности была важной как для некоторых отечественных философов, так и для русского авангардного искусства. После революции 1917 года она на

протяжении десятилетий развивалась в советском культурном и социальном проектах.

Представляется любопытным рассмотреть эволюцию этого, а так же некоторых других культурных аспектов соцреалистического канона — в частности, изображение действительности в ее развитии — на примере творчества писателя Ю. П. Германа и последующих рефлексий на его творчество. Прежде всего, интерес вызывают повести Ю. П. Германа «Лапшин», «Один год», «Операция “С Новым годом!”», и то, как их образная система развивается в кинематографе сына писателя — режиссера А. Ю. Германа, конкретно в фильмах «Проверка на дорогах» и «Мой друг Иван Лапшин».

Писателя Ю. П. Германа привлекал идеалистический конструкт нового советского человека, который складывался в советской культуре. Режиссер А. Ю. Герман неслучайно использует применительно к героям книг своего отца, в частности, к милиционеру Лапшину, термин «человек из Красной книги» (см. Долин 2018, 205). Интерес представляет то, как условный реализм повестей Ю. П. Германа трансформируется в особое, документальное отображение исторической реальности в фильмах его сына. И то, что документализм и даже натурализм не только не разрушают этот идеалистический конструкт, но придают ему достоверность и делают важной характеристикой эпохи. Фильмы А. Ю. Германа становятся не только способом переосмысления советской истории, но развивают этот конструкт. Эффект еще более очевиден, если учитывать, что А. Ю. Герман изначально планировал, что сценарий к его первому самостоятельному фильму будет писать отец, чье отношение к советской системе пережило серьезное изменение.

Позже документальность развивается у А. Ю. Германа в гиперреалистичность, и возникающий контраст превращает пространство его фильмов в фантазмагорию. На этот эффект работает и его отход от традиционной драматургической конструкции, от нарративизации, и специфической для его зрелых фильмов визуальной системы (см. Ковалов 2010). На этом этапе в фильмах А. Ю. Германа уже нет следов творчества его отца, но его продолжает интересовать тема человеческой индивидуальности, существующей в состоянии конфликта с распадающимся по-босховски пугающим миром. Однако советский социально-антропологический проект оказывается для него закрытым.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Ковалов О. А. (2010) «Этюды о Германе». [Электронный ресурс] *Синематека*. URL: <http://www.cinematheque.ru/post/142618/2>.

Долин А. В. (2018) *Герман. Интервью. Эссе. Сценарий*. 3-е изд. М.: Новое литературное обозрение.

**АННА КОНСТАНТИНОВНА НОВИКОВА / Anna Novikova**

Магистр философии, аспирант

Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов /

St. Petersburg University of Humanities and Social Sciences

anna.loen@mail.ru

## **РЕПРЕЗЕНТАТИВНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ЖАНРА ФИЛЬМ-ОПЕРА: СПЕЦИФИКА СИНТЕЗА КАК ПРОЯВЛЕНИЕ ГРАНИЦ МОДЕРНА<sup>1</sup>**

### **Representative potential of the film-opera genre: Specificity of synthesis as a manifestation of the borders of modernity**

*Keywords:* opera, cinema, film-opera, modern, art, subject.

*Abstract:* The article attempts to correlate operatic and cinematic principles in the film-opera genre. The ways of influencing the viewer in opera and cinema are considered, from which the conclusion is drawn about the specifics of the principles constituting these genres, as well as about the possibility of their synthesis in one work. The peculiarities of the joint implementation of these principles within the film-opera are considered as a representation of the sunset of modernity and the transition of its foundation to postmodern cinematic reality.

*Ключевые слова:* опера, кинематограф, фильм-опера, Модерн, искусство, субъект.

Фильм-оперу как жанр можно характеризовать с двух точек зрения: 1) как попытку явить образы, представленные в опере, непосредственно, т. е. стремление ликвидировать внутренний разрыв оперного представления; 2) как способ сделать оперу более простой для восприятия, более понятной массовому зрителю, т. е. добавить в нее визуальных и монтажных кинематографических акцентов, чтобы расширить ее охват.

Первая точка зрения фокусирует внимание на внутреннем структурном изменении, которое влечет за собой серьезный сдвиг в основаниях оперы как таковой, вторая фиксируется на внешних модификациях, которые вроде бы не меняют сути произведения, но делают его более универсальным. Но обе эти позиции ухватывают главное — жанр фильма-оперы представляет собой специфический синтез оперного и кинематографического принципов, вопрос лишь в том, каким образом этот синтез реализуется, какой имеет характер, и произведение какого рода является его результатом? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо обозначить основные формы осуществления оперного принципа в опере.

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке РФФИ по проекту № 18-011-00570а «Теория культурной травмы: индивидуальный травматический опыт и опыт исторических катастроф».

Оформившись в качестве самостоятельного жанра в начале XVII в., опера реализуется за счет принципа выражения, который становится возможным через *пред-*ставление, когда происходящее на сцене отсылает нас к иной реальности, само этой реальностью не являясь. «Реальность» в данном случае не следует понимать как действительность, напротив, речь идет о некоей фантомной реальности, которая обретает существование лишь в воображении зрителя, который в свою очередь полностью осознает ее иллюзорность; при этом переживания, испытываемые им в отношении этой реальности, оказываются по силе и интенсивности такими, как если бы она существовала в действительности.

Таким образом, мы можем зафиксировать механизм воздействия оперы, в котором она являет собственный конститутивный принцип: это механизм отсылки к никогда не существующей фантомной реальности, через осознание иллюзорности которой человек ощущает самого себя как единственный источник собственных переживаний, таким образом сталкиваясь с собой в пространстве произведения. Исходя из этого видения, можно заключить, что внутренний разрыв, существующий в опере, — между тем, что происходит на сцене и той реальностью, к которой она отсылает, — оказывается для нее конституирующим основанием. В таком случае, очевидно, что первая точка зрения на жанр фильма-оперы, согласно которой он (фильм-опера) представляет попытку непосредственного явления фантомной реальности, подразумевает, что это влечет за собой разрушение внутренней структуры оперы и во многом даже ее смысла. Ведь зрительское погружение в фильм-оперу будет теперь подчиняться иным механизмам.

Но прежде чем перейти к описанию особенностей фильма-оперы, следует сказать несколько слов об основных принципах реализации кинематографического образа. От других видов искусства кинематограф отличается тем, что он не представляет, а непосредственно являет собой иную реальность. Вовлекаясь в нее, зритель не рефлексировывает свои переживания и их источник, не сталкивается с собой, а скорее проваливается в иной мир, в котором не обнаруживает, а теряет себя. Такое состояние вовлеченности в иную реальность, однако, тоже создает разрыв, но разрыв иного рода, в котором человек оказывается выброшен из обывденной жизни и потерял даже для себя самого. Но именно в этом ощущении потерянности для культурного поля в момент просмотра и возникает обретение человеком самого себя в пространстве кинематографа. Потеря себя оказывается способом ощутить, что есть, что терять.

Можно заключить, что кинематографический и оперный принципы во многом противоположны. Таким образом, можно понять, почему анализ специфики синтеза в фильме-опере оказывается столь интересным.



Каждый конкретный фильм-опера представляет собой особый вариант упомянутого синтеза. Однако нас интересуют общие тенденции, которые мы можем наблюдать у всех представителей этого жанра. Сюжет фильма чаще всего повторяет сюжетную основу оперы, режиссер не отходит от классического либретто. Ярким примером такого подхода является фильм-опера «Иоланта» (1963). В этом случае привнесенной оказывается только «картинка» — визуальный ряд, который из символической структуры представления превращается в непосредственную демонстрацию окружающего пространства и, что самое главное, психологии героев. Последнее достигается через игру актеров. Этот момент оказывается принципиально важным в деле анализа механизма воздействия фильма-оперы, потому что он вписывает в произведение новую линию восприятия. Если в опере эмоции и чувства героев передаются исключительно через пение, то теперь оказывается возможным включить в этот процесс и сугубо актерскую игру выражений лица (мимика), движений, жестов, взглядов. Роль такого расширения диапазона воздействия оказывается двойственной. С одной стороны, это делает героев более понятными зрителю, фиксирует их эмоции более наглядно, но с другой, пресекает возможность воспринять чистую эмоцию, заключенную в пении и музыке, делает ее поделенной на уже зафиксированный видимый образ.

В этом контексте пение оказывается вторичным по отношению к актерской игре, как простая иллюстрация к тому, что уже дано в визуальной картинке. Так пение и сама музыка в фильме-опере из силы, структурирующей произведение, превращаются в элемент декора, украшательство, что в свое время вменял в вину опере Гегель. При этом на уровне структуры фильм-опера выстроен так, как если бы «закон музыки» составлял его внутренний стержень: действие все еще подчиняется оперному принципу, однако в купе с визуальным рядом оно оказывает на зрителя совершенно иное воздействие. Зритель затаен в иную реальность, но она существует по подчеркнуто неестественному для него закону, и этот взор «неестественности» оказывается способом не потерять себя окончательно (как это происходит в кинематографе), а насладиться этими встроенными музыкальными элементами, как чем-то прекрасным. Другими словами, внутренний элемент неестественности становится точкой, выбивающей зрителя из пространства вовлеченного переживания — в пространство искусства внутри произведения, где он оказывается способным к эстетическому опыту. Это и есть основа синтеза оперного и кинематографического принципов — наслоение существенных пластов, в которых зритель выступает в несовместимых одновременно ипостасях.

Таким образом, жанр фильм-опера содержит в себе границу, между извлекающим из культурного поля принципом искусства и затаги-

вающим в себя принципом вовлечения в (пользуясь термином Бодрийера) гиперреальность. Конституируя эту границу, фильм-опера демонстрирует недостаточность принципов эпохи Модерна, которые обуславливали формирование субъекта и искусство как результат его творчества и вершину выражения. В самом себе он показывает экспансивные интенции гиперреальности как единственно возможное основание эстетического опыта, а значит и субъект превращается в фантом — в короткую вспышку внутри иной реальности, явленной в кинематографе.

---

**ИСТОРИЯ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ  
И ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ  
В РОССИИ:  
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

---

**ВИКТОРИЯ ВАЛЕРЬЕВНА АНДРЕЕВА / Victoria Andreeva**

Старший преподаватель

Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого /

Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University

andreevavicval@gmail.com

## **АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРОВИЧ ГРОМОВ: ЖИЗНЬ УЧЕНОГО В ЭПОХУ ПЕРЕМЕН<sup>1</sup>**

### **Alexander Gromov: The Life of a Scholar in the Epoch of Changes**

*Keywords:* Alexander Gromov, Political Repression, Petersburg University, Petrograd University, Repressed Researchers, History of Literature.

*Abstract:* The article is devoted to the life and career of a specialist in Russian literature and language Alexander Gromov. He was a teacher at several secondary schools in Petersburg (Petrograd) and an assistant professor at Petersburg University. His life fell on the three Russian revolutions and wars. Gromov reacted on revolutionary changes in the country and suffered from political repression. The article is based on archival sources.

*Ключевые слова:* Александр Громов, политические репрессии, Петербургский университет, Петроградский университет, репрессированные исследователи, история литературы.

Жизнь педагога, литературоведа и языковеда А. А. Громова (1881–1937) пришлось на сложные и насыщенные событиями годы — он свидетель трех революций, современник нескольких войн, жертва политических репрессий.

Между тем, публикации об ученом ограничиваются лишь небольшой справкой на сайте «Биографика СПбГУ» (Андреева, Ростовцев 2013) и короткими сведениями в комментариях к сборникам материалов, посвященных более знаменитым персоналиям (см., например, Орлов 1980, 541; Востриков 2016, 622).

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 19-011-00782 «Историческая наука Петрограда-Ленинграда (1917–1934): центры, направления исследований, коллективная биография».

Громов родился 19 августа 1881 г. в семье канцелярского служителя Новгородского губернского правления Александра Алексеевича Громова и его жены Марии Васильевны (урожд. Кожиной). Он был старшим из четырех детей четы Громовых (ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 3. Д. 38597, 7, 9).

В 1891 г. его семья переехала в Петербург в связи с получением Александром Алексеевичем места канцелярского служителя Петербургского губернского правления. Здесь молодой Громов учился в Петербургской 5-й гимназии, после окончания которой в 1901 г. поступил на славяно-русское отделение историко-филологического факультета Петербургского университета. В 1902 г. он стал также слушателем Императорского археологического института. В 1906 г. Громов окончил университет с дипломом первой степени и был оставлен при университете по кафедре русского языка и словесности, где занимался научными занятиями под руководством известного филолога и палеографа И. А. Шляпкина. В 1907 г. именно Громов опубликует очерк о научной деятельности своего учителя, приуроченный к ее 25-летию (Громов 1907).

С 1906 г. Громов начал педагогическую деятельность в средних учебных заведениях — он преподавал русский язык, литературу и историю языка в коммерческом училище В. П. Турского, женской гимназии Г. А. Кебке, Васильевской женской гимназии, училище Ордена Св. Екатерины и др. В Петербургском коммерческом училище, где он стал преподавать с 1908 г., Громов также работал библиотекарем фундаментальной и ученической библиотеки (с 1914 г.), а в 1917 г. заведовал учебной частью училища (Андреева, Ростовцев 2013).

В 1910 г. Громов выдержал магистрантские экзамены, а 16-го июля 1912 г. был утвержден приват-доцентом Петербургского университета (ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 1. Д. 10058, 69). Он читал лекции по курсам: «Введение в историю древнерусской словесности», «Слово о полку Игореве» «Русская литература XI–XIII веков», «Литература XVI века» и вел практические занятия по древнерусской словесности.

Громов занимался просветительской деятельностью — читал лекции при обществе «Маяк». Например, в 1913 г. он прочел там лекции о новой русской поэзии, по истории русской критической мысли, в 1916–1917 уч. г. он выступил с лекциями «Максим Горький и его судьба», «Впечатления от посещения Неплюевского братства» («Маяк» 1918, 11–12). Очевидно, к деятельности «Маяка» Громов был привлечен председателем лекционной комиссии общества, историком, профессором С. Ф. Платоновым, лекции которого он слушал, будучи студентом университета. Громов называл себя «постоянным почитателем» Платонова, консультировался с ним по вопросам, связанным с деятельностью в «Маяке» (ОР РНБ. Ф. 585. Оп. 1. Д. 2733, 1–2). Супруга С. Ф. Плато-

нова Надежда Николаевна в своем дневнике также упоминала Громова, который делился с Платоновыми историей о неудачной попытке включения в совет «Маяка» бывшего главы Петербургского международного банка А. И. Вышнеградского (ОР РНБ. Ф. 585. Оп. 1. Д. 5696, 18об.). Громов читал лекции и на курсах для народных учителей в Великом Новгороде.

В 1915 г., откликнувшись на начало Первой мировой войны, Громов выпустил статью об образе немцев в русской художественной литературе (Громов 1915). В статье дается негативная оценка действиям Вильгельма II, и видна эмоциональность и даже некоторая экзальтированность автора, одновременно она демонстрирует образность мышления Громова, его умение виртуозно использовать русский язык, его лексическое богатство.

Громов активно следил за общественно-политической ситуацией, коллекционировал прокламации, листовки и другую печатную продукцию политического характера (Архив УФСБ по СПб и ЛО. Д. П-30708, 9–10).

С этим был связан и первый арест Громова — внимание большевиков он привлек вскоре после революции: в ночь на 6 декабря у него прошел обыск, были выявлены листовки, в которых большевики представлялись немецкими агентами: «Мы не пойдем за битым Керенским и буржуями, но и Ленин и Троцкий с немецким фонами и баронами нам тоже враги» (Архив УФСБ по СПб и ЛО. Д. П-30708, 88). Как показал на допросе Громов, листовки он согласился напечатать для князя К. В. Кекуатова за 2000 р., которые намеревался использовать на создание задуманной им просветительской организации «Русская Земля» (Архив УФСБ по СПб и ЛО. Д. П-30708, 11–17; «Документ» 1908). Вероятно, Громова и других подследственных хотели обвинить в «монархическом заговоре» («Монархический заговор» 1917), однако ничего кроме листовок предъявить им не смогли.

Громов сидел в тюрьме Трубецкого бастиона, его мать писала письма с просьбами отпустить сына или хотя бы смягчить режим: разрешить свидания, переписку, прогулки. 26 января ему разрешили «все, что разрешается другим заключенным», а в феврале отпустили» (Архив УФСБ по СПб и ЛО. Д. П-30708. Л.55–56, 66–68; ОР РНБ. Ф. 585. Оп. 1. Д. 5697, 19). 1 мая Совет комиссаров Петроградской трудовой коммуны принял декрет об амнистии (Декрет об амнистии 1918), и семья Громова понадеялась, что теперь он не будет подвергаться преследованию. Однако на свободе он оставался недолго: 31 мая 1918 г. его вновь арестовали по тому же делу. И.о. ректора университета А. А. Иванов в конце августа — начале сентября 1918 г. обращался в различные инстанции с просьбой сообщить, в каком положении находится дело Громова, и ходатайством о том, чтобы взять его на поруки (ЦГИА СПб. Ф. 14.

Оп. 1. Д. 10058, 54). На этот раз Громов оставался в заключении до 27 ноября 1918 г.

Но и после освобождения Громов не скрывал своих антипатий к новым порядкам и действиям большевиков. Так он описывает объединение училища с бывшим 2-м кадетским корпусом: «живой инвентарь пришельцев скотоподобен и, в качестве такового, подлежит серьезной дрессировке», а из-за объединения мужских и женских учебных заведений «чувствовалась потребность в штатной акушерке» (ОР РНБ. Ф. 122. Д. 337, 1–3об.).

Громов продолжил работу в университете. В командировочном удостоверении от 18 декабря 1918 г. Громова именуют «профессором» и направляют его в город Лугу и его окрестности для осмотра, разбора и описания сохранившихся там библиотек и архивов (ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 1. Д. 10058, 57).

В мае 1920 г. Громов узнал, что не может быть кандидатом на получение «ученого пайка», так как более не состоит при университете, и в июне написал заявление в правление университета для разъяснения ситуации (ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 1. Д. 10058, 59), на что получил ответ о том, что он официально не числится на службе в университете уже с 1 октября 1919 г., а удостоверения с подтверждением о том, что он состоит преподавателем университета, полученные им в феврале 1920 г., были выданы ошибочно (ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 1. Д. 10058, 61).

После увольнения из университета продолжил преподавать в советских школах. В 1922–1924 гг. был заведующим учебной частью Северо-Западного областного промышленно-экономического техникума. С конца 1924 г. по 1926 г. Громов служил по ВСНХ в Москве и Ленинграде, участвовал в организации показательной выставки к III Всесоюзному съезду советов.

В 1923 г. vyšли воспоминания Громова о студенческих годах своего университетского приятеля А. А. Блока (Громов 1923; Громов 1980).

В 1926–1930 гг. Громов служил в Губздраве, а в 1926–1936 гг., вплоть до ареста, был преподавателем Медико-педагогического кабинета школы ФЗУ завода «Электросила» (Архив УФСБ по СПб и ЛО. П-64416. Т. I. Л. 4, 226об.). Арестован 27.01.1936 г., приговорен Леноблсудом по ст. 58-10 ч. 1 УК РСФСР к 7 годам лишения свободы, а 27.01.1937 вторично арестован в ИТЛ № 14. Особой тройкой при УНКВД по Ленинградской обл. 20 сентября 1937 г. приговорен к высшей мере наказания. 24 сентября 1937 г. расстрелян

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Александр Блок (1980) *Александр Блок в воспоминаниях современников: В 2 т.* Сост., авт. комм. В. Н. Орлов. М.: Художественная литература. Т. I.

Андреева В. В., Ростовцев Е. А. (2013) «Громов Александр Александрович» *Сетевой биографический словарь профессоров и преподавателей Санкт-Петербургского университета (1819–1917)*. СПб. 2012. URL: <https://bioslovhist.spbu.ru/person/380-gromov-aleksandr-aleksandrovich.html> (18.07.2019)

Востриков А. В. (2016) «Письма К. М. Милорадович к Э. Л. Радлову (1907–1925)» *Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 2015 год*. СПб.: Дмитрий Буланин. С. 554–636.

Громов А. А. (1907) *Очерк научной деятельности профессора И. А. Шляпкина (К 25-летию его научной деятельности)*. СПб.: Изд. Л. Н. К.

Громов А. А. (1915) «Немец» в изображении русских писателей» *«Немецкое зло». Сборник статей, посвященных вопросам борьбы с нашей «внутренней Германией»*. М: Т-во тип. А. И. Мамонтова. С. 47–66.

Громов А. А. (1923) «В студенческие годы» *Стожары*. Пг. Кн. 3. С. 50–56.

Громов А. А. (1980) «В студенческие годы». *Александр Блок в воспоминаниях современников: В 2 т.* Сост., авт. комм. В. Н. Орлов. М.: Художественная литература. Т. 1. С. 402–409.

Декрет об амнистии (1918) «Декрет об амнистии». *Новая жизнь*. 1 мая (18 апр.). № 81 (296). С. 2–3.

Документ (1917) «Документ». *День*. 8 декабря. № 216. С. 4.

«Маяк» (1918) «Маяк», общество содействия нравственному, умственному и физическому развитию молодых людей. *Семнадцатый год деятельности «Маяка», общества содействия нравственному, умственному и физическому развитию молодых людей* Пг.

Монархический заговор (1918) «Монархический заговор». *День*. 13 декабря. № 220. С. 3

**ДМИТРИЙ АНДРЕЕВИЧ БАРИНОВ / Dmitriy Varinov**

Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник

Томский государственный университет / Tomsk State University

Barinovdima1990@yandex.ru

## **СТУДЕНЧЕСКИЙ ПРОТЕСТ 1887 г.: СВЯЗИ С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО И КАЗАНСКОГО УНИВЕРСИТЕТОВ<sup>1</sup>**

### **Student protest in 1887: relations of St. Petersburg and Kazan universities**

*Keywords:* St. Petersburg University, Kazan University, student movement, higher school.

---

<sup>1</sup> Статья выполнена при поддержке гранта РФ ««Коллективная биография преподавателей российских университетов в зеркале социальной истории (вторая половина XVIII в. — начало XX в.»» (№ 18-18-00121, 2018-2020 гг.)



*Abstract:* The historiography of the student movement in 1887 at St. Petersburg University is very comprehensive. Soviet historians of higher education have prepared a whole series of studies, concerning both the main student “actions” and the biographies of famous representatives of the movement. Naturally, such popularity and demand for this topic is related to the fact that the last major “narodniks” organization acted within the walls of the metropolitan University. However almost all researches envisage the movement of 1887 exclusively within frames of one university, not paying attention to the processes that took place in parallel in other educational institutions. Meanwhile, reviewing the history of the students’ struggle in the provincial universities at that time allows us to widen the picture. The article will focus on the existing relations between St. Petersburg and Kazan students.

Ключевые слова: Санкт-Петербургский университет, Казанский университет, студенческое движение, высшая школа.

Историография студенческого движения 1887 г. в Санкт-Петербургском университете весьма обширна. Советскими историками высшей школы был подготовлен целый ряд исследований, рассказывающих как об основных студенческих «акциях», так и о биографиях известных представителей движения (ключевые работы использованы в публикациях: Баринов, 2015; Ростовцев, 2017, 447–456). Разумеется, такая популярность и востребованность во многом объясняется тем, что в стенах столичного университета действовала последняя народническая организация, возглавляемая А. И. Ульяновым — братом В. И. Ульянова-Ленина. Однако стоит заметить, что все имеющиеся исследования рассматривают движение 1887 г. исключительно в рамках одного университета, не обращая внимания на процессы, происходившие параллельно в других учебных заведениях. Между тем, рассмотрение истории борьбы учащихся провинциальных университетов того времени позволяет расширить имеющуюся картину. В данной статье мы обратим внимание на существовавшие связи между петербургским и казанским студенчеством.

В середине 1880-х гг. лидером студенческого протеста в Санкт-Петербурге был Союз землячеств, объединявший целую сеть земляческих организаций, широко представленных в стенах университета того времени. Ядро этой организации составляли студенты симбирского землячества, т. е. выходцы из гимназий Казанского учебного округа. В конце 1887 г. на базе Союза была создана Террористическая фракция партии «Народная воля», которая под руководством А. И. Ульянова организовала неудавшееся покушение на Александра III. Интересно, что среди 5 студентов университета, повешенных по делу вторых «перво-мартовцев» был бывший студент Казанского университета Василий Осипанов. Еще в Казани он был исключен из университета за участие в революционной деятельности, однако впоследствии восстановился и переехал в столицу (Корбут 1930, 173).

В это же время в Казанском университете самоорганизация студентов происходила похожим образом. В 1880 г. в городе возник народнический

«центральный кружок», состоявший прежде всего из универсантов. Позже к деятельности этого кружка присоединился и В. С. Осипанов. Параллельно с ним в университете быстро укреплялись землячества. Несмотря на то, что существование подобных организация было запрещено, в их деятельности участвовало значительное число студентов. Всего в Казани было зафиксировано около 20 различных студенческих кружков, которые объединяли порядка двух третей от общего числа учащихся (Смирнова 1949, 85). Они организовывали сходки, забастовки, шествия, гражданские панихиды, срывы университетских актов и т. д. Подробно деятельность казанских кружков была изложена в брошюре другого казенного первоапрельца В. Д. Генералова («Революционная интеллигенция в провинции»), также учившегося в Петербургском университете. Это сочинение было изъято у него при обыске.

При этом деятельность кружков не замыкалась только на городском уровне, они старались наладить связи с единомышленниками в Москве и Петербурге. Через студентов Петербургского университета в Казань поступали материалы группы «Освобождения труда» и другие нелегальные издания. Существовало и обратное движение: часть опальных студентов столицы была выслана в Казань, где вела агитацию среди местного студенчества. 19 февраля 1887 г. удалось провести совместную демонстрацию с участием как ссыльных, так и студентов университета (Нафигов 1980, 94). Подобная революционная «миграция» касалась и слушательниц Высших женских курсов: согласно донесениям полиции в работе симбирско-самарского землячества Казани участвовали две отчисленные бестужевки. Казанцы в свою очередь выражали солидарность с петербургскими студентами, в частности в марте 1887 г. в университете был распространен листок «№ 1», где высказывалось возмущение попыткой ректора М. И. Владиславлева заставить столичных студентов подписать верноподданнический адрес по случаю покушения на Александра III.

Разумеется, власти пытались реагировать на проявление междууниверситетской солидарности. В марте 1887 г. Казанский губернатор Н. Е. Андреевский просил министра внутренних дел Д. А. Толстого не высылать политически неблагонадежных в Казань, чтобы не накалялась обстановка среди студентов (Смирнова 1949, 86). Вместе с этим усиливался внешний надзор за студентами, правительство и университетская администрация следили, чтобы исключенные студенты не входили в университет.

Таким образом, студенческое движение 1887 г., пережившее два пика (в марте и декабре), не только проходило на междугороднем уровне и было поддержано большинством университетов, но и, очевидно, основывалось на непосредственном взаимодействии студенческих орга-

низаций разных учебных заведений. Вместе с этим стоит отметить существенную разницу между протестами в Казани и Санкт-Петербурге. Если в столице студенты ставили радикальную повестку, пытаясь продолжить революционную борьбу народников, то казанцы выступали с более умеренными требованиями, рассчитанными прежде всего на улучшение положения высшего образования, начавшего испытывать негативное влияние устава 1884 г. и других законодательных актов, контролировавших в т. ч. и состав студенчества.

Дальнейшее обращение к изучению протеста высшей школы 1887 г. именно на национальном уровне, по нашему убеждению, позволит по-новому посмотреть на его характер и оценить его подлинный масштаб.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Баринов Д. А. (2015) «Студенческие землячества Санкт-Петербургского университета в период подполья (1884–1906 гг.)». *Клио*. № 10. С. 93–100.

Корбут М. К. (1930) *Казанский государственный университет им. В. И. Ульянова-Ленина за 125 лет. 1804/05–1929/30*. Т. 1. Казань: Изд-во Казан. ун-та.

Нафигов Р. И. (1980). «Казанская сходка 4 декабря 1887 года». *Вопросы истории*. № 1. С. 91–103.

Ростовцев Е. А. (2017) *Столичный университет Российской империи: учное сословие, общество и власть (вторая половина XIX — начало XX в.)*. М.: РОССПЭН.

Смирнова В. (1949) «Студенческое движение в Казанском университете в 1887 г.». *Вопросы истории*. № 10. С. 82–95.

#### **НИКОЛАЙ ИВАНОВИЧ БЕЗЛЕПКИН / Nikolaj Bezlepkin**

Доктор философских наук, профессор

Военная академия связи имени Маршала Советского Союза С. М. Будённого (Санкт-Петербург) / Military Academy of Telecommunications named after Marshal of the Soviet Union S. M. Budyonny (St. Petersburg)

nick-bezlepkin@yandex.ru

## **ФИЛОСОФИЯ В АКАДЕМИЧЕСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ**

### **Philosophy in Academic University**

*Keywords:* a philosophy institutionalization in Russia, Wolf's philosophy.

*Abstract:* The philosophy institutionalization in Russia is connected with the Academic university formed under Peter I's decree. Teaching philosophy in it was carried out by professors from Germany, adhering to philosophical doctrine Hr. Wolf. Wolf's doctrine personified advantages of the European system of teaching metaphysics, was inseparably linked with development of natural sciences, represented the rationalized

teologism option. It stimulated development of the domestic philosophizing based on critical assimilation of fruits of the Western European education.

*Ключевые слова:* институализация философии в России, философия Вольфа.

Создание Академического университета по указу Петра I было первым существенным шагом по институализации философии в светских учебных заведениях России, воплотившим в себе достоинства европейской системы преподавания метафизики, неотрывно связанной с развитием естествознания, и сохранившим присущую русской философии ориентацию на насущные потребности общества. В Академическом университете философия впервые приобрела статус учебной дисциплины. На философском факультете были заложены основы систематического изучения философских наук в высших учебных заведениях России. «Философия навсегда и прочно связала свою судьбу с университетом... Университет служил для неё надёжным пристанищем; в нём она достигла степени профессиональной зрелости и органично вплеталась через высшее образование в процесс формирования человека, воспитания личности. Но и университет без философии, ...без философского факультета был бы неполным, незавершённым, в каком-то смысле недостроенным. Без него не могла реализоваться сама *идея* университета» (Вербицкая 1998, 6–7).

В основе философских курсов, читаемых в Академическом университете, лежала философия немецкого профессора Хр. Вольфа, которая на протяжении восемнадцатого столетия являлась официальной академической философией. Господство вольфианской философии в стенах Академического университета было вызвано не только присутствием в его стенах учеников и последователей Вольфа. Философия Вольфа представляла собой строго упорядоченную систему, в которой были систематизированы все области знания и был доведён до логического предела механистический метод мышления. Вольф сделал доступным и понятным широкому кругу людей с естественнонаучными и философскими интересами философию эпохи Просвещения, в которой сохранилось рационалистическое учение о природе, построенное на охвате всех отраслей знания, включая физику, механику, антропологию, логику, психологию, метафизику, право, политику. Для системы Вольфа было характерно понимание философии как вида всеобщей науки (естествознание, например, по Вольфу, есть только часть философии). Поэтому философия была объявлена им одновременно фундаментальной и универсальной наукой, главным признаком которой является дедуктивный метод. Выработанный Вольфом метод рациональной метафизики сыграл важную методологическую роль в окончательном и основательном вытеснении схоластико-аристотелевской философии и превращении философии во всеобщую науку. Для России, в которой отсутствовали традиции схоластического теоретизирования и существо-

вала потребность в рациональном методе, философская система Вольфа получила благодатную почву для распространения.

Господство вольфианской философии в программах Академического университета связано также с тем, что она стремилась примирить науку с религией. Вольф придал богословию в своей системе наукообразный вид, рационализировал его. Просветительски рационализированный Вольфом вариант теологизма импонирует российским мыслителям и естествоиспытателям. Так, его философско-религиозные воззрения оказали влияние на Н. И. Новикова и его круг.

В то же время вольфовский метод удовлетворял официальную российскую власть и Академию наук ещё и тем, что он не был ориентирован на переустройства общества. «Вольфовский метод вполне удовлетворял российское естествознание XVIII в., так как позволил сделать независимыми от социально-политических и мировоззренческих проблем объекты собственно физических, химических, математических и других исследований, во многом способствовал разделению натурфилософии на собственно философию и естествознание». (Артемьева 1996, 49).

Между тем, «в России XVIII столетия вольфианство не было сколько-нибудь влиятельным течением» (Замалеев 1998, 76). Вольфианство было уделом в основном его учеников и последователей, которые по его рекомендации обосновались в Петербургской Академии наук. Российские учёные и философы критически относились к философии Вольфа. Известен отзыв Ф. Прокоповича о ней, который говорил, что философия Вольфа годится для начинающих, а не для учёных (Чистович 1868, 626). Столь же критическим было отношение к вольфианству Ломоносова, который в письме к Л. Эйлеру писал: «Хотя я твердо убеждён, что это мистическое учение должно быть до основания уничтожено моими доказательствами, но я боюсь опечалить старость мужу (т. е. Вольфу — Н. Б.), благодетеля которого по отношению ко мне я не могу забыть; иначе я не побоялся бы раздражить по всей Германии шершень-монадистов» (Ломоносов, 503).

Особая духовно-культурная ситуация, сложившаяся в XVIII в., способствовала, с одной стороны, проникновению в Россию новейших философских учений, с другой — стимулировала становление собственных философских систем, основанных на критическом усвоении плодов западноевропейского просвещения и развитии традиций отечественного философствования.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Артемьева Т. В. (1996) *История метафизики в России в XVIII веке*. СПб.  
Вербицкая Л. А. (1998) «Философия и университет». *Человек-Философия-Гуманизм*: Осн. доклады и обзоры Первого Российского философского конгресса. В 9 т. Т. 9. СПб. С. 3–9.

Замалеев А. Ф. (1998) *О русской философии: Статьи. Оппонентские отзывы*. СПб.: Изд-во СПбГУ.

Ломоносов М. В. (1957) *Полное собрание сочинений в 11 т.* Т. 10. М.; Л.: Изд-во АН СССР.

Чистович И. (1868) *Феофан Прокопович и его время*. СПб.: Издание императорской Академии наук.

**АРСЕНИЙ ФЕДОРОВИЧ БУСЛАЕВ / Arsenij Fedorovich Buslaev**

Научный сотрудник

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва) /

Orthodox St. Tikhon University of Humanities (Moscow)

arsenii\_buslaev@mail.ru

**ПРОФ. Ф. Ф. СИДОНСКИЙ И «УЗКИЕ ВРАТА» ЦЕНЗУРЫ**

**Prof. F. F. Sidonsky and “narrow gates” censorship**

*Keywords:* Professor F. F. Sidonsky, theological method, B. Lonergan, censorship.

*Abstract:* In the article author considers to clarifying the role of Professor F. F. Sidonsky in the history of Russian theology and philosophy: although modern researchers recognized him as the author of the first independent philosophical work in Russian, he was dismissed from the university. A theological method developed by him was almost the same as B. Lonergan’s method proposed almost a century later, is still little known.

*Ключевые слова:* Ф. Ф. Сидонский, богословский метод, Б. Лонерган, цензура.

В 1907 г. А. Никольский, проследившая связь академической философии с философией славянофильства, осмысливает ее как предшествующую, указывает на особую роль Ф. Ф. Сидонского, который «отразил в своем философском творчестве как раз те тенденции и круг проблем духовно-академической философии, которые затем перешли в русскую философию». Хотя в его статье не удается доказать это влияние, а исследователи говорят скорее о влиянии славянофилов и мирянского богословия на академического богословие. Упоминание Сидонского исследователи находят в воспоминаниях В. В. Стасова, А. Л. Катанского, А. И. Герцена («Былое и думы»), в дневниках А. В. Никитенко, М. П. Погодина. Такой строгий критик отечественной философии как Г. Шпет называет Сидонского «одним из тех, кто сделал первые наши шаги в направлении к серьезной философии», рассматривая многие его идеи в связи с идеями Я. Фриза, Х. Вейса, Э. Райнгольда, В. Круга и Г. Риттера.

Уже тот факт, что Сидонский произнес речь при отпевании И. Киреевского, одного из первых представителей славянофильства, не мог

не обратить на него внимание. Он возглавлял философский и богословский отделы «Энциклопедического лексикона» и написал около двух десятков статей, однако как и многие другие издательские проекты Сидонского, это издание столкнулось с проблемой цензуры.

Книга Сидонского «Введение в науку философии», за которую он получил Демидовскую премию, стала объектом критики со стороны, прежде всего, митр. Филарета за рационализированное раскрытие христианских понятий.

Однако в личности Сидонского, его философских трудах и стремлении к сотрудничеству с представителями интеллигенции, есть много общего с идеями другого церковного деятеля — ректора СПбДА И. Л. Янышева.

Сидонский представляет интерес и для истории богословия, так как он во многом предвосхитил «богословский метод сопоставления», который был артикулирован только в XX в. крупнейшим католическим теоретиком богословия Бернардом Лонерганом (он определяется как единственный метод, который можно считать присущим богословию по преимуществу). Сидонский представляет свой метод, «несколько неудачно названный» «метатетическим», который определяется им как «метод сличительный или сопоставительный», и утверждает необходимость постоянного сличения устанавливаемых разумом сверхчувственных истин со всем бытом данной нам действительности как своего рода психологический анализ, отталкивающийся от данных опыта.

Ум и философия, могут по Сидонскому, помочь религии обнаружить «недостойные наросты», ставшие частью традиции. Определяя то, что «в нашем положительном примешалось субъективного», философия тем самым возводит к нравственной свободе человечество.

**ДМИТРИЙ ВЛАДИМИРОВИЧ БОДНАРЧУК / Dmitrii Bodnarchuk**

Кандидат исторических наук

Санкт-Петербургский государственный университет / St. Petersburg State University  
d.bodnartchuk@spbu.ru

## **ИСТОРИКИ ПЕТРОГРАДСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ: СУДЬБЫ ПОСЛЕ 1917 ГОДА<sup>1</sup>**

### **Historians of the Petrograd theological Academy: destinies after 1917**

*Keywords:* Petrograd Theological Academy, historians, libraries, archives, repressions, emigration.

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 19-011-00782\19.

*Abstract:* This article is devoted to the fate of historians of the Petrograd Theological Academy after 1917. The text traces the life of eleven professional historians who had to look for a new “place” in life after the radical restructuring of the Russian state and the closure of religious schools. Historians, along with other Petrograd scholars, took part in the preservation of theological education in the former capital, but to no avail. Some scientists did not survive the hard years of the revolution and the Civil war and was killed. Some were able to get a job in the GPB, the archives of Petrograd, but were repressed in the late 20s, early 30s. Happy exceptions here is N. N. Glubokovsky, who was able to successfully continue his academic career in emigration, and FR. Vasily Maksimovich Veryuzhsky, who, as a priest (!), survived the 20s, 30s and became one of the lecturers of the Leningrad Theological Academy opened in 1946.

*Ключевые слова:* Петроградская Духовная академия, историки, библиотеки, архивы, репрессии, эмиграция.

Всего были обработаны материалы об одиннадцати профессиональных историках, работавших в Петроградской Духовной академии в период 1917–1918 гг. После закрытия Академии в 1918 г. они все столкнулись с новыми условиями государственного устройства, радикально отличавшимися от тех, к которым сотрудники Академии были привычны. Так что им пришлось заново выстраивать свою жизненную стратегию и пытаться встроиться в рамки нового, совсем не близкого им государства. Сразу отметим, что лишь один из 11, о. Василий Максимович Верюжский (Боднарчук, Ростовцев 2016–2019) вернулся с 1951 г. к преподаванию в воссозданной в 1946 г. Ленинградской Духовной Академии. Обеспечивая, таким образом, хотя бы символическую преемственность между историками Петроградской и Ленинградской духовных академий.

После закрытия Духовной академии в 1918 г. часть преподавателей приложила усилия для создания в Петрограде нового богословского учебного заведения для духовенства и мирян. Общими силами, учёные церковных и светских вузов Петрограда создали Высшие богословские курсы в Петрограде и Петроградский богословский институт. Но довольно быстро эти учебные заведения были закрыты. Там работали Иван Иванович Соколов (Соколов Иван Иванович (Боднарчук, Ростовцев 2016–2019) Иван Алексеевич Карабинов (Иоанн (Тарасов), свящ. 2014, 125–155), Александр Иванович Бриллиантов (Боднарчук, Ростовцев 2016–2019), Николай Никонорович Глубоковский (Кривоноженко, Ростовцев 2012–2019), Иван Саввич Пальмов (Боднарчук, Ростовцев 2016–2019), о. Василий Максимович Верюжский, о. Пётр Иванович Лепорский (Бохонский, Карпук 2015, 578–582). Однако Богословский институт был закрыт в 1923 г. Вскоре были закрыты и Высшие богословские курсы, возникшие на его основе. До закрытия института умерли о. Петр Лепорский и Иван Саввич Пальмов.



Сотрудниками Публичной библиотеки после закрытия Духовной Академии были Троицкий Иван Гаврилович (Боднарчук, Ростовцев 2016–2019), Соколов Иван Павлович (Поляков 2019), Титлинов Борис Васильевич (Сосницкий, Ростовцев 2016–2019), Бриллиантов Александр Иванович. При этом И. Г. Троицкий (ум. 1929) и И. П. Соколов (ум. 1921) проработали в ГПБ до конца жизни. Проф. Бриллиантов проработал в Библиотеке до 1 марта 1930 г., когда уволился по состоянию здоровья. В июле 1930 г. арестован по «академическому делу». Умер в 1933–1934 гг. Точная дата и место не известны.

Ещё одним прибежищем для бывших академических наставников стали архивы. Так, в архиве Балтийского судостроительного завода работал историк и литургист Иван Алексеевич Карабинов. В 1934 г. он был отправлен в ссылку в Тобольск, где также продолжил работать архивариусом до 1937 г., когда был расстрелян.

Другой профессор ПгДА, Борис Васильевич Титлинов в 1920–1922 гг. работал в Петроградском отделении Центрархива. После увольнения в 1922 г. Б. А. Титлинов смог продолжить свою преподавательскую деятельность в Обновленческом высшем богословском институте, где был ректором. Одновременно с этим он работал помощником библиотекаря в ГПБ. В 1930 г. был арестован, осужден на три года лишения свободы, но в 1932 г. освобожден. Дальнейшая судьба точно не известна. Есть сведения, что в 1937 проживал в г. Луга. В 1943 г. был заместителем бургомистра Луги во время фашистской оккупации. В феврале 1944 г. находился с супругой в Риге, ожидая эвакуации в Германию. Дальнейшая судьба не известна.

Преподавательскую деятельность сумели продолжить Николай Никанорович Глубоковский, в эмиграции в вузах Германии, Праги, Белграда, Софии, и Иван Иванович Соколов, преподававший в Ленинградском институте истории, философии, лингвистики до 1933 г., когда был арестован и в 1934 г. приговорён к 5 годам высылки в Башкирию. Умер в Уфе в 1939 г.

К тем, кто, к сожалению, так и не смог найти себе никакого «места» в новых условиях жизни, можно отнести известного специалиста по славянским переводам Библии Ивана Евсеевича Евсеева (Крацевский 2008, 279–281). В 1918 г., после закрытия Духовной академии он переехал в село Каменка Порховского уезда Псковской губернии для участия в создании народного университета. Это проект так и не был осуществлён. В период 1918–1921 гг. он неоднократно приезжал в Петроград, предлагал свою кандидатуру для работы в Библейской комиссии, но безуспешно. Денег для его содержания комиссия так и не нашла. Умер от отита в 1921 г.

На основании вышеизложенного материала можно выделить несколько общих черт в судьбах историков ПгДА после 1917 г. Часть из них

(Евсеев, Лепорский, Соколов, Пальмов) не смогла пережить тягот революции и времени Гражданской войны и умерли в период 1919–1923 гг. Те же, кто смог продолжить работу в разных научных учреждениях, таких как ГПБ, вузы Петрограда или архивы, не смогли избежать разгрома старой школы на рубеже 20–30 гг. XX века. Эмигрировать и продолжить академическую карьеру удалось только Н. Н. Глубоковскому.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Боднарчук Д. В., Ростовцев Е. А. (2016–2019) «Верюжский Василий Максимович (1874–1955)». *Петербургская историческая школа (XVIII — начало XX вв.): информационный ресурс. Биографика СПбГУ. Санкт-Петербургский университет*. URL: <https://bioslovhist.spbu.ru/histschool/2260-veruzskij-vasilij-maksimovic.html> (дата обращения 21.07.2019).

Боднарчук Д. В., Ростовцев Е. А. (2016–2019) «Соколов Иван Иванович (1865–1939)». *Петербургская историческая школа (XVIII — начало XX вв.): информационный ресурс. Биографика СПбГУ. Санкт-Петербургский университет*. URL: <https://bioslovhist.spbu.ru/histschool/2122-sokolov-ivan-ivanovic.html> (дата обращения 21.07.2019).

Иоанн (Тарасов), свящ. (2014) «Жизненный путь профессора Санкт-Петербургской духовной академии Ивана Алексеевича Карабинова (1878–1937)». *Христианское чтение*. № 4. С. 125–155.

Боднарчук Д. В., Ростовцев Е. А. (2016–2019) «Бриллиантов Александр Иванович (1867–1933)». *Петербургская историческая школа (XVIII — начало XX вв.): информационный ресурс. Биографика СПбГУ. Санкт-Петербургский университет*. URL: <https://bioslovhist.spbu.ru/histschool/2123-brilliantov-aleksandr-ivanovic.html> (дата обращения 21.07.2019).

Кривоноженко А. Ф., Ростовцев Е. А. (2012–2019) «Глубоковский Николай Никонорович (1863–1937)». *Сетевой биографический словарь историков Санкт-Петербургского университета (XVIII–XX вв.). Биографика СПбГУ. Санкт-Петербургский университет*. URL: <https://bioslovhist.spbu.ru/person/38-glubokovskiy-nikolay-nikonorovich.html> (дата обращения 21.07.2019).

Боднарчук Д. В., Ростовцев Е. А. (2016–2019) «Пальмов Иван Саввич (1855–1920)». *Петербургская историческая школа (XVIII — начало XX вв.): информационный ресурс. Биографика СПбГУ. Санкт-Петербургский университет*. URL: <https://bioslovhist.spbu.ru/histschool/2176-palmov-ivan-savvic.html> (дата обращения 21.07.2019).

Бохонский Д. О., Карпук Д. А. (2015) «Лепорский Петр Иванович». *Православная энциклопедия*. Т. XL. М.: Православная энциклопедия. С. 578–582.

Боднарчук Д. В., Ростовцев Е. А. (2016–2019) «Троицкий Иван Гаврилович (1858–1929)». *Петербургская историческая школа (XVIII — начало XX вв.): информационный ресурс. Биографика СПбГУ. Санкт-Петербургский университет*. URL: <https://bioslovhist.spbu.ru/histschool/2140-troickij-ivan-gavrillovic.html> (дата обращения 21.07.2019).

Поляков Э. Л. «Соколов Иван Павлович». *Сотрудники РНБ-деятели науки и культуры*. URL: [http://nlr.ru/nlr\\_history/persons/info.php?id=170](http://nlr.ru/nlr_history/persons/info.php?id=170) (дата обращения 21.07.2019).

Сосницкий Д. А., Ростовцев Е. А. (2016–2019) «Титлинов Борис Васильевич (1879 — не ранее 1944)». *Петербургская историческая школа (XVIII — начало XX вв.): информационный ресурс. Биографика СПбГУ. Санкт-Петербургский университет*. URL: <https://bioslovhist.spbu.ru/histschool/1400-titlinov-boris-vasilievich.html> (дата обращения 21.07.2019).

Кравецкий А. Г. (2008) «Евсеев Иван Евсеевич». *Православная энциклопедия*. Т. XVII. М.: Православная энциклопедия. С. 279–281.

### **ЕВГЕНИЙ ПАВЛОВИЧ ЕМЕЛЬЯНОВ / Evgenij Emel'yanov**

Кандидат исторических наук, доцент

Уральский федеральный университет им. Б. Н. Ельцина (Екатеринбург) /

Ural Federal University named after B. N. Yeltsin (Yekaterinburg)

[emeljanov@ycenter.ru](mailto:emeljanov@ycenter.ru)

## **КАКУЮ ИСТОРИЮ УЧИТЬ СОВЕТСКИМ ШКОЛЬНИКАМ? СОВЕЩАНИЕ НАУЧНО-ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ СЕКЦИИ ГУСА 24 МАРТА 1926 г.<sup>1</sup>**

### **What story to teach soviet schoolboys?**

### **Meeting of scientific-pedagogical section of gusa march 24, 1926**

*Keywords:* soviet marxism 1920s, State Academic Council, teaching history in school, social science.

*Abstract:* On March 24, 1926, the scientific-pedagogical section of the SAC held a meeting about history in social subjects. Following the meeting, it was decided that social science should include the historical part devoted to the history of the XVII–XX cc. The Bolsheviks believed that the study of antiquity is not necessary as soon as communism comes and the real history of humanity begins. But communism did not come, and already in the 1931 history again became a separate subject in Soviet schools.

*Ключевые слова:* советский марксизм 1920-х гг., Государственный учёный совет, преподавание истории в школе, обществоведение.

Настоящая революция всегда тотальна. Она охватывает все сферы жизни: от политической системы до школьной программы. Одной из

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке РНФ, проект № 19-18-00342 «Человек в своём времени: проблематизация темпоральности в европейском интеллектуальном пространстве первой трети XX в».

жертв большевистских реформ в сфере образования стала история. В 1920-е гг. вместо неё в советской школе было введено обществоведение. Эта замена была не единовременным актом, а процессом, постепенно охватывавшим различные типы и уровни советской школы. В 1921 г. обществоведение было включено в программы школ-семилеток, в 1923 г. в программы школ I ступени, а в 1925 г. в программы школ II ступени (Бущик 1961, 181, 195–196). Таким образом к 1926 г. курс истории исчез из школьной программы, а на смену ему пришли отдельные разделы курса обществоведения, дававшие социологический обзор основных этапов развития человечества. При этом основное внимание уделялось событиям недавнего прошлого, а материалы по древней и средневековой истории привлекались лишь эпизодически (Бущик 1961, 203–204).

Для всех направлений советской мысли 1920-е гг. были временем споров, поисков и сомнений, и ликвидация истории в школе также вызвала активную полемику в педагогической среде. Для прояснения места истории среди других предметов научно-педагогическая секция Государственного учёного совета (ГУСа) Наркомпроса РСФСР, занимавшаяся разработкой школьных программ, провела 24 марта 1926 г. совещание по вопросу об историзме в применении к обществоведческим дисциплинам II ступени.

Совещание открылось докладом Н. К. Крупской, возглавлявшей данную секцию. По её мнению, главным стержнем школьного обществоведения было изучение современности. Но для понимания современности всё равно требовалось знание истории. Поэтому Н. К. Крупская предлагала преподавать в школе историю ближайших эпох, начиная с возникновения крепостного права (Из работы 1926, 61–62). На совещании развернулись споры между сторонниками выделения истории в качестве отдельного предмета и сторонниками её сохранения в обществоведении, но в одном все участники совещания были едины: в школе нужна только история последних столетий. А. В. Луначарский, М. Н. Покровский и методист Б. Н. Жаворонков также, как и Крупская, утверждали, что школьникам необходимо изучать историю России, начиная с крепостного права (Из работы 1926, 65, 70, 77). Писатель Г. Лелевич добавлял, что школьники должны знать Ренессанс и крестьянскую войну в Германии.

На наш взгляд, такое радикальное сужение предметного поля истории было связано с особенностями восприятия своего времени, характерными для коммунистов 1920-х гг. Эта эпоха была наполнена ожиданиями скорого наступления коммунизма. При этом, по К. Марксу, только при коммунизме должна была начаться настоящая история человечества, а все предшествующие эпохи были лишь предысторией

(Маркс 1959, 9). Соответственно для советских школьников требовалось лишь знание ближайшего прошлого, необходимое для понимания разницы между капитализмом и коммунизмом.

Но вместе с тем, именно в 1920-е гг. рухнули первоначальные надежды большевиков на немедленное построение коммунизма в результате мировой революции (Драбкин 1998, 32–49). И хотя участники совещания подчёркивали, что советская революция не является продуктом национального исторического развития (Покровский), в школе должна изучаться история не только России, но и Запада (Г. О. Гордон), итоговая резолюция совещания, предложенная Луначарским гласила: в курсе обществоведения ученики должны получать целостное представление о происхождении советского строя, начиная с общественного уклада допетровской Руси. Изучение всеобщей истории до 7 года обучения было привязано к процессу установления советского строя, а на 8–9 году обучения было посвящено лишь важнейшим событиям революционного и рабочего движения (Из работы 1926, 77).

Таким образом, итоги совещания гласили, что историческая часть обществоведения будет посвящена в первую очередь истории России/СССР — страны победившей социалистической революции. На наш взгляд, это было связано с общим поворотом советской идеологии от мировой революции к построению социализма в отдельно взятой стране, официально объявленном в 1925 г. на XIV съезде ВКП (б). Но превращение СССР в самое передовое общество мира неизбежно ставило вопрос об исторических корнях этого общества, так же как отсрочка в наступлении коммунизма ставила вопросы об общем ходе исторических процессов. Всё это вело к восстановлению истории как отдельного школьного предмета, что и произошло в начале 1930-х гг. В 1931 г. история стала отдельным предметом школьной программы, а в 1934 г. было восстановлено полноценное преподавание истории с древнейших времён и до современности.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бушик Л. П. (1961) *Очерк развития школьного исторического образования в СССР*. М.: Изд-во АПН РСФСР.

Драбкин Я. С. (1998) «Идея мировой революции и её трансформации». *Коминтерн и идея мировой революции*. М.: Наука. С. 3–68.

Из работы (1926) «Из работы научно-педагогической секции». *На путях к новой школе*. № 5–6. С. 61–77.

Маркс К. (1959) «К критике политической экономии». Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. М.: Госполитиздат. С. 5–167.

**АЛЕКСЕЙ ВЛАДИМИРОВИЧ ЗАЦЕПИН / Aleksej Zacepin**

Кандидат философских наук, доцент

Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого / St.

Petersburg Polytechnic University of Peter the Great

za\_lex@mail.ru

## **К ВОПРОСУ О ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ К. Д. УШИНСКОГО**

### **To the question of the philosophy of education in the works of K. D. Ushinsky**

*Keywords:* philosophy of education, History of Russian philosophy.

*Abstract:* The article is dedicated to some analytic views of the prominent Russian educator K. D. Ushinsky's philosophy of education ideas. The material is based on K. D. Ushinsky's philosophical works and research papers dedicated to the Russian pedagogue and thinker.

*Ключевые слова:* философия образования, история русской философии.

Нельзя назвать ни одной статьи видного русского педагога-мыслителя К. Д. Ушинского по педагогическим вопросам воспитания и образования, в которых бы их содержание не предполагало, в той или иной связи, определенную философскую концепцию. Проследить основные философские позиции мыслителя можно в таких его работах, как «О нравственном элементе в русском воспитании», «Вопрос о душе в его современном состоянии», «Человек, как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии» и другие. Но и в иных сочинениях педагогического профиля автор большое внимание уделял ключевым философским проблемам и исходным мировоззренческим аспектам. Он нередко задавал себе и читателю вопросы: что такое мир? что такое материя? что такое душа, общество, человек? что такое истина, вера, религия и т. п.

Многие советские исследователи творчества Ушинского пытались выявить и сформулировать исходные положения философских воззрений педагога-мыслителя (Зацепин 2007, 34). Возможно, отчасти они были правы, выделяя у ученого его констатацию существования вне и независимо от нас реальной действительности, то есть бесконечной череды «фактов» природы и бытия человека. Действительно, пытаясь представить эти «факты» ничем иным как объектами человеческого познания, Ушинский отмечал, что в настоящее время возможна только такая философия, которая основывала бы формирование научного мирозерцания, с одной стороны, на фактах, добытых наблюдением над внешней для человека природой, а с другой — на фактах и явлениях психи-

ческого самонаблюдения. Но Ушинский, по большому счету, не был эмпириком в науке, простым собирателем и интерпретатором фактов. Мыслитель-педагог являлся видным теоретиком и реформатором педагогики, школьного и учительского образования, труды которого, по оценкам современников, произвели существенный переворот в отечественном педагогическом знании. Мысль его простиралась далеко за пределы педагогики, и оттого в ней самой он сумел увидеть обнадёживающие перспективы, связав это с развитием собственного философского миропонимания. Ушинский неоднократно указывал на то, что педагогическая наука во многом пребывает в младенческом состоянии, считая при этом, что одной из основных причин застоя в развитии является игнорирование философии как основы педагогики. «Положим, — писал он, — что вы не любите философию, не верите в психологию; но неужели вы думаете, что можно устраивать народное воспитание не сознавая ни цели, ни средств, ни почвы, на которой мы хотим работать? Недостаток философского образования, на которое до последнего времени смотрели у нас с каким-то недоверием и враждой, будет еще долго камнем преткновения в нашей воспитательной деятельности. И долго еще мы будем спорить о самых легких вопросах только потому, что не желаем вызвать наружу ту основную философскую идею...» (Ушинский 1988, Т. 2, 421). Ушинский, был убежден в том, что философия развивает мышление педагога, его логическую подготовку, что значительно помогает при отыскании определенных методов исследования, систематизировать явления и факты, умело оперировать ими в теории и на практике. Важным для мыслителя было ознакомление с разными философскими взглядами, школами, течениями, персоналиями, что исключало односторонне-тенденциозное направление знаний и мышления в педагогической практике.

Основываясь на том, что «педагогика — наука философская, требующая единства идей» (Ушинский 1988, Т. 6, 182), Ушинский, в решении конкретных, специальных проблем исходил из широкого понимания общих перспектив развития науки, а также необходимости философского истолкования этих вопросов. Глубокое проникновение в их истоки, на наш взгляд, позволило ему сделать не просто новые социально-педагогические, психолого-этические, дидактические, методические и методологические выводы и обобщения, но и создать оригинальную стройную педагогическую теорию, окончательная доработка которой оказалась под силу только современной науке. То есть, касаясь философии образования, Ушинский считал, что педагогика (в широком смысле) должна быть обобщением педагогического опыта, базироваться на философии, пользоваться данными ряда наук — анатомии, физиологии, психологии, истории и др. (Зацепин 2015, 110) Ушинский попытался обосновать педагогику именно как научную теорию воспитания: «Практическое значение науки

в этом и состоит, чтобы овладеть случайностями жизни и покорять их разуму и воле человека» (Ушинский 1988, Т. 5, 17). Здесь важно отметить тот факт, что, по словам ученого, педагогика не является собранием положений науки, но только собранием правил воспитательной (педагогической) деятельности. Педагогическая деятельность — суть специфически человеческая, коллективная деятельность, имеющая в виду человека и человеческую пользу; в естественной природе такого феномена нет. Существовая объективно, вне каждого из деятелей педагогической науки, подобно миру природы, она все-таки имеет искусственное человеческое происхождение. А это значит, что объективная педагогическая реальность была когда-то целями — образами сознания, идеальными конструкциями, которые взывали К. Д. Ушинского к их воплощению.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Зацепин А. В. (2007) «Философские воззрения русского педагога К. Д. Ушинского». *Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки.* № 2 (46). С. 34–38.

Ушинский К. Д. (1988) *Педагогические сочинения: В 6 т.* М.: Педагогика.

#### **АЛЕКСЕЙ ВАЛЕРЬЕВИЧ МАЛИНОВ / Alexey Malinov**

Доктор философских наук, профессор

Санкт-Петербургский государственный университет / St. Petersburg State University

Ассоциированный научный сотрудник

Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского

социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург) /

Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian

Academy of Sciences (St. Petersburg)

a.v.malinov@gmail.com

## **ИЗ ИСТОРИИ ПРЕПОДАВАНИЯ МЕТОДОЛОГИИ НАУКИ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ<sup>1</sup>**

### **From the history of teaching methodology of science at St. Petersburg university**

*Keywords:* philosophy of history, methodology, humanities, Kareev, positivism.

*Abstract:* The purpose of the publication is to reveal the contents of the unpublished manuscript of Nikolai Ivanovich Karev “General methodology of the humanities”.

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено в рамках гранта РФФИ «Методологическое наследие Н.И. Кареева: исследование, подготовка к изданию, комментарии» (№ 19-09-00109\19).



It is indicated that Kareev's manuscript completes his research on the questions of the philosophy of history, the theory of history, and the methodology of history. It is noted that Kareev was a follower of the philosophy of positivism, he saw in methodology a methodological function, above all. The development of methodological issues allows us to substantiate the status of history and other humanities as a science.

*Ключевые слова:* философия истории, методология, гуманитарные науки, Кареев, позитивизм.

Философия и методология науки — дисциплина, появившаяся в XX в. В ее истоках лежит позитивистское убеждение в том, что философии, в отличие от естествознания, не доступно истинное знание о мире. Философия либо синтезирует и обобщает знание (или знания), получаемое науками естественными, либо берет на себя методологическую функцию. В первом случае, философия пытается постичь общие законы природы, опираясь на законы частных наук, во втором случае, — разрабатывает методологию всякого научного познания, формулируя его общие принципы. В Петербургском университете одними из первых к исследованию методологических сторон научного исследования обратились историки, что было не случайно, поскольку они непосредственно опирались на достижения современной историографии (Безлепкина 2018, 156). Прежде всего, их интересовала возможность обосновать научный статус историографии, а затем и всего социогуманитарного знания. С 1906 г. курс «Методологии истории» в университете читал А. С. Лаппо-Данилевский. В его интерпретации методология истории фактически совпадала с теорией исторического познания; в ней преобладали гносеологические вопросы.

После смерти А. С. Лаппо-Данилевского методологический курс читал Н. И. Кареев. В 1922 г. он предпринял неудачную попытку издания его в виде учебного пособия «Общая методология гуманитарных наук». История работы Кареева над рукописью и причины, приведшие к отказу от публикации, отчасти уже отражены в исследовательской литературе (Долгова 2012а; Долгова 2012б; Долгова 2013). «Общая методология гуманитарных наук» была последней книгой Кареева в ряду его философско-исторических исследований. В 1883 г. он защитил первую в России диссертацию по философии истории «Основные вопросы философии истории». В последствие Кареев опубликовал ряд книг и статей, посвященных философско-исторической проблематике, вызвавших возражения со стороны его бывшего гимназического товарища В. С. Соловьева (Буллер 2015).

Философия истории, полагал Кареев, существенно дополняет историографию. Вне философии и методологии, т. е. гносеологии истории, не возможна история как наука. Эмпирический взгляд на историю видит лишь хаотичное множество отдельных фактов. Задача философии в

отношении истории состоит в том, чтобы привести эту совокупность разрозненных элементов к единству. Метафизика пытается усмотреть единство во внутренней основе самих процессов, в их субстанциональной взаимосвязи, в заключенном в них смысле, стремится вывести историю из одного начала. Научная философия, напротив, создает объективное единство рассмотрения истории, исходя из ее смысла для человека, т. е. судит исторические явления, каковы они на самом деле на основе представления о том, какими они должны быть. Философия истории представляет собой субъективное, смыслонаходящее отношение к последовательности фактов или объективной эволюции общества, устанавливаемой исторической наукой. «Историческая наука есть объективная феноменология жизни человечества; философия истории есть та же феноменология с субъективным элементом суда, оценки, критики явлений», — полагал историк (Кареев 1911, 98). Кареев неоднократно писал об истории как феноменологической науке, подразумевая под феноменологией изучение явлений. Иными словами, историк имеет дело не с самими историческими событиями, которые ему не доступны, по крайней мере, он не может быть наблюдателем или свидетелем тех происшествий, которые изучает, а с их явлениями в современной жизни, т. е. с остатками и следами событий прошлого (историческими источниками). Исторические источники и есть та данность, явленность прошлого, на основе которого возможно постижение истории. Феноменализм истории также означал, что история не относится к наукам номологическим, т. е. устанавливающим законы. Специфических законов истории, считал Кареев, не существует. В истории действуют законы социологии и психологии.

Начиная с первых своих философско-исторических опытов, Кареев ориентировался на тот образ и ту интерпретацию философии, которую предложил позитивизм. Разрабатывая преимущественно вопросы теории исторического процесса или, в его терминологии, историологии, он следовал концепции многофакторности исторического процесса, с точки зрения которой, в частности, критиковал материалистическое понимание истории (Михайлова 2015, 52). Вместе с этим, Кареев выступал с критикой и цивилизационного подхода (Н. Я. Данилевский), отстаивая всемирно-историческую точку зрения и указывая на преемственность в развитии различных народов и цивилизаций (Дорошкевич 2013, 66–67).

«Общая методология гуманитарных наук» была своеобразным итогом теоретико-методологических исследований Кареева. Она сохранилась в Научно-исследовательском отделе рукописей Российской государственной библиотеки (НИОР РГБ. Ф. 119. К. 39. Д. 1–15) в виде рукописных черновики, машинописных вариантов и типографских

гранок первых трех глав. «Общая методология» состоит из 400 параграфов, входящих в семь глав: «Понятие науки и классификация наук», «Логические предпосылки всякой методологии», «Гуманитарные науки, их классификация и методология», «Непосредственное наблюдение и констатирование фактов в гуманитарных науках», «Научная работа в области исторических повторений», «Теоретические гуманитарные науки», «Нормативное и прикладное знание в гуманитарных науках». Изучение и публикация книги Кареева еще только начинается. До сих пор были опубликованы лишь «Введение» и отдельные главы (Кареев 2011; Кареев 2013; Кареев 2017; Долгова, Малинов 2017).

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Безлепкин Н. И. (2018) «Историософская традиция в истории отечественной мысли». *Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология*. Т. 34. Вып. 2. С. 151–164. <https://doi.org/10.21638/11701/spbu17.2018.202>

Буллер А. (2015) «В. С. Соловьёв и вопросы теории истории». *Соловьёвские исследования*. № 3 (47). С. 6–20.

Долгова Е. А. (2012а) «Концепция “Общей методологии гуманитарных наук”»: Теоретические поиски в гуманитарном знании в 1920-е годы». *Стены и мосты: Междисциплинарные подходы в исторических исследованиях*. М.: РГУ. С. 222–234.

Долгова Е. А. (2012б) «Из истории издания работы Н. И. Кареева “Общая методология гуманитарных наук”. 1922–1924 гг.». *Вестник архивиста*. № 1. С. 239–245.

Долгова Е. А. (2013) «“Общая методология гуманитарных наук” Н. И. Кареева (1850–1931)». *Историческая психология и социология истории*. Т. 6. № 2. С. 185–198.

Долгова Е. А., Малинов А. В. (2017) «“Понять чужую душу”»: Фрагменты из неопубликованного труда историка, социолога, методолога науки Н. И. Кареева». *Вестник архивиста*. № 4. С. 236–247. DOI 10.28995/2073–0101–2017–4–236–247.

Дорошкевич Е. К. (2013) «Цивилизационный подход и всемирно-исторический процесс в теоретических исканиях русских историков-позитивистов». *Вестник Гродненского государственного университета имени Янки Купалы*. Серия 1. *История и археология. Философия. Политология*. № 3 (162). С. 64–73.

Кареев Н. И. (1911) «Философия, история и теория прогресса». *Собрание сочинений Н. И. Кареева*. Т. 1. *История с философской точки зрения*. СПб.: Кн-во «Прометей» Н. Н. Михайлова. С. 73–130.

Кареев Н. И. (2011) «Общая методология гуманитарных наук / подгот. текста А. В. Малинова». *Вече*. № 22. С. 147–174.

Кареев Н. И. (2013) «Понятие науки и классификация наук / Подгот. текста А. В. Малинова». *Клио*. № 2. С. 28–34.

Кареев Н. И. (2017) «Общая методология гуманитарных наук. Глава 2. Логические предпосылки всякой методологии / подгот. текста А. В. Малинова,

Е. А. Долговой». *Социологическое обозрение*. Т. 16. № 3. С. 327–365. DOI: 10.17323/1728–192X-2017–3-327–365

Михайлова Е. Е. (2015) «Особенности философии истории русского позитивизма». *Вече*. 2015. № 27(2). С. 48–57.

**ЕЛЕНА ЮРЬЕВНА МАШУКОВА / Elena Mashukova**

Кандидат философских наук, доцент.

Военно-космическая Академия имени А. Ф. Можайского (Санкт-Петербург) /

Military Space Academy named after A. F. Mozhaisky (St. Petersburg)

lilacrainbow@yandex.ru

## **ФИЛОСОФИЯ ПОД ЗАПРЕТОМ (К ВОПРОСУ О РАЗВИТИИ ФИЛОСОФСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В РОССИИ)**

### **Philosophy is forbidden (on the development of philosophical education in Russia)**

*Keywords:* philosophical education, philosophical circles, freedom of thought, original philosophy.

*Abstract:* The article proves that the systematic philosophical education was crucial for the formation of the original Russian philosophy. Meanwhile, philosophy in Russia has never developed freely, it was persecuted by the authorities not only as a model of free thinking, but also as a product of corrupting foreign influence, it is with the aggravation of relations with Europe that two crises of philosophy in Russia are associated. Nevertheless, the teaching of European philosophy became a school of thinking for Russian thinkers, who, mastering the best examples of European thought, created a distinctive Russian philosophy, the main features of which were the connection of philosophy with life, overcoming the one-sidedness of rationalism, the priority of moral issues.

*Ключевые слова:* философское образование, философские кружки, свободомыслие, самобытная философия.

Необходимо признать, что философское образование в России имело решающее значение для формирования русской философии, несмотря на ее очевидную детерминированность социальными факторами. Не случайно ее расцвет приходится на конец XIX в., а этому предшествовало как раз появление систематического философского образования.

Все исследователи отмечают, что философия в России никогда не развивалась свободно: в духовных академиях она была тесно связана

с богословием, в университетах зачастую зависела от политических условий, наиболее свободным образом она существовала только в литературе и публицистике, да и то, не всегда, вспомним хотя бы казус П. Я. Чаадаева.

Была ли какая-нибудь связь между этими областями культуры? Очевидно, что да... Необходимо отметить, что философское образование в духовных семинариях и академиях было достаточно основательным и серьезным, поэтому не случайно многие выпускники духовных академий стали впоследствии талантливыми преподавателями философии в университетах, в 30-е гг. XIX в. это были М. Г. Павлов, Н. И. Надеждин, О. М. Новицкий, С. С. Гогоцкий. Известно, что их лекции имели большой общественный резонанс, они обсуждались в салонах, откуда философские идеи проникали в литературу и публицистику и в конечном счете способствовали появлению самобытной русской мысли.

Известно, что развитие русской философии во многом опосредовано ее отношением к западно-европейской мысли. В университетах и духовных академиях преподавалась иностранная философия. Необходимо вспомнить, что философия подвергалась гонениям не только за вольнодумство и подрыв влияния церкви, но и как чисто западный феномен. Не случайно два кризиса философского образования в России (в 1821 и 1850), инициированные самодержавием, произошли на фоне резкого обострения отношений с Западной Европой.

И хотя освоение лучших образцов западно-европейской философии было великолепной школой мышления, самобытная русская философия формировалась как антитеза западно-европейской мысли. Это и концепция «цельного знания» славянофилов, призыв к «одействованию философии» у А. И. Герцена, попытка соединить философию и нравственность у «любомудров».

Формирование философского образования в России начинается с XVII в., когда были образованы два высших учебных заведения: Киево-Могилянская коллегия и Эллино-греческая школа, впоследствии Славяно-греко-латинская академия. Философия в них читалась по системе Фомы Аквинского и не должна была противоречить вере.

Развитие светского философского образования связано с деятельностью Академического университета в Петербурге. С 1726 г. в университете была поставлена задача преподавания логики, метафизики и нравоучительной философии, позже с 1748 г. к ним прибавилась история философии, а это уже практически полноценное философское образование. Преподавание на иностранных языках и отсутствие студентов привело к тому, что вскоре после смерти М. В. Ломоносова, университет закрылся, однако, необходимо признать, что это была первая попытка полноценного философского образования в России, правда не совсем удачная.

Дальнейшее развитие философского образования связано с Московским университетом, где курсы логики, метафизики и нравоучительной философии обязаны были прослушать все поступающие в университет студенты.

XIX в. — время постановки задачи создания самобытной русской философии. Это было время относительной свободы в преподавании, устав 1804 г. давал университету права самому решать многие вопросы внутренней жизни. Появляются яркие имена, такие как А. И. Галич, А. П. Куницын, оставившие глубокий след в сердцах и умах своих слушателей.

Первый кризис философского образования начался после заграничного похода русской армии в 1813–1815 гг., так в Санкт-Петербургском университете попечитель учебного округа Д. П. Рунич в 1821 г. представил к увольнению 11 профессоров, подозреваемых в вольнодумстве, в их числе были А. И. Галич и А. П. Куницын.

Но очевидно, так велика была общественная потребность в философии, что профессора Московского университета, которые читали нефилософские курсы, стали наполнять свои лекции философским содержанием.

По общественной значимости эти лекции были важнее лекций профессоров философии. И кружок «любомудров» и кружок Н. В. Станкевича, игравшие очень важную роль в формировании русской философии, сформировались из молодых людей, испытавших на себе влияние лекций М. Г. Павлова.

Жажда образования собственной философии была вызвана потребностью осмыслить свое положение в мире. В философии видели теорию, позволяющую объяснить устройство мира, а главное, развитие человеческой истории.

После революционных событий в Европе в 1848–1849 гг., западные влияния снова показались опасными. С 26 января 1850 г. по повелению Николая I кафедры философии в русских университетах были закрыты. Это было вторым кризисом философского образования в России. Так в России прекратилось преподавание философии — на целых 10 лет.

В 1860 г. по велению императора преподавание истории философии с логикой и психологией было возобновлено, в частности и для того, чтобы предотвратить нигилизм и атеизм в студенческой среде.

Последняя треть XIX в. ознаменовалась успешным развитием философского образования, демократический устав 1863 г., вернувший академические свободы в университеты способствовал этому процессу.

Многие выпускники юридических факультетов (где читалась история философии права) стали известными философами: С. Н. Булгаков, Б. П. Вышеславцев, И. А. Ильин, П. И. Новгородцев, Л. И. Петражиц-

кий, П. А. Сорокин, П. Б. Струве, Б. Н. Чичерин, Е. Н. Трубецкой, Л. И. Шварцман (Лев Шестов).

В связи с этим можно сказать, что в России было два периода, с которыми связан необычайный интерес к философии, это 30–40-е гг. XIX столетия, когда была поставлена задача формирования самобытной философии и «Серебряный век» русской культуры, когда эта задача, была выполнена.

Русская философия, получившая свое становление и развитие в творчестве философов Серебряного века, ставила своей задачей преодолеть односторонности рационализма, соединить философию с верой, с жизнью, сделать философию средством преобразования действительности, соединить ее с нравственной проблематикой.

**ИРИНА ПАВЛОВНА ПОТЕХИНА / Irina Potekhina**

Кандидат исторических наук, доцент

Санкт-Петербургский государственный технологический институт  
(технический университет) /

St. Petersburg State Institute of Technology

anscelida@inbox.ru

**ЧТО ЗНАЛИ О СРЕДНЕВЕКОВОМ ПАПСТВЕ  
В ПЕТЕРБУРГСКОМ — ПЕТРОГРАДСКОМ — ЛЕНИНГРАДСКОМ  
УНИВЕРСИТЕТЕ?<sup>1</sup>**

**What did they know about the medieval papacy  
at the university of St. Petersburg — Petrograd — Leningrad?**

*Keywords:* history of St. Petersburg University, history of the medieval papacy, history of the high school, St. Petersburg historical school, medieval studies in Russia.

*Abstract:* The purpose of this article is to investigate the history and content of scholarly studies devoted to the history of the medieval papacy at the St. Petersburg University from its beginning up to early Soviet times. To characterize the situation with local “papal studies” the author turns to inner university editions, known as “Public Science Teaching Announcements” and “Surveys of the Teaching of Sciences at the Imperial St. Petersburg / Petrograd University” and now accessible for a wide audience thanks to the portal «History St. Petersburg University in Virtual Space». The author also refers to the materials collected during the biographical and prosopographical studies of the Center for History of St. Petersburg State University and concentrated in a number of network dictionaries (“The Network Biographical

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 19-011-00782/19.

Dictionary of Professors and Teachers of St. Petersburg University” etc). On the basis of the data obtained, there can be drawn a conclusion about the extent to which the pre-revolutionary university research in the field of the history of the Holy See was developed and promising in reality, and the results of this development in the Soviet Era.

*Ключевые слова:* история Петербургского университета, история средневекового папства, история высшей школы, петербургская историческая школа, медиевистика в России.

Значение папства и католической церкви для истории западно-европейского Средневековья переоценить довольно сложно. Однако далеко не все национальные школы медиевистики одинаковым образом преуспели в «освоении» этого, без сомнения, важного исследовательского объекта. Не стала исключением здесь и русская медиевистика, несмотря на свое многолетнее и сравнительно продуктивное развитие давшая миру досадно мало исследований по истории св. Престола. Еще более своеобразной представляется та роль, которую в изучении этого явления сыграли ученые Северной Столицы — профессиональные медиевисты и историки церкви, воспитывавшиеся в стенах Петербургского/Петроградского, а потом и Ленинградского университета и/или работавшие там (а заодно и в других местных учебных и научных заведениях).

Оценить в совокупности «петербургский» вклад в папские медиевальные штудии в наши дни в известной мере позволяют новейшие сетевые базы данных, созданные (и создаваемые) сотрудниками Центра истории Санкт-Петербургского университета в период с 2011 г. по настоящее время (Ростовцев 2016; Dvornichenko, Rostovtsev, Varinov 2018; Потехина 2018а). Речь, в первую очередь, о фундаментальной электронной библиотеке портала «История Санкт-Петербургского университета в виртуальном пространстве» (История Санкт-Петербургского университета 2012–2019), отразившей широчайший спектр опубликованных источников и исследований по истории петербургской науки и высшей школы. Не менее значимы и биографические справки, размещенные в рамках сетевых библиографических словарей преподавателей и сотрудников университета (Сетевой биографический словарь профессоров 2012–2019; Сетевой биографический словарь историков 2012–2019; Петербургская историческая школа 2016–2019) и позволяющие буквально «воскресить из небытия» многих университетских ученых (это особенно актуально для историков послереволюционного времени, заметная часть которых, несмотря на всю советскую бюрократию, учет и контроль, почти что канула в неизвестность).

Как показывает анализ этих многообразных материалов, дисциплины, так или иначе касавшиеся истории средневекового папства, читались в Петербургском/Петроградском университете (на историко-филологи-



ческом факультете, а в 1835–1850 гг. на I-м отделении философского факультета) практически с самого момента его основания (см. подробнее: Potekhina 2019). Одновременно интересующая нас тема могла затрагиваться и в рамках курсов по светской (политической) истории, и в рамках богословских и церковно-исторических курсов. Однако, обращаясь к исследованиям, посвященным университету XIX в. (Григорьев 1870), можно предположить, что успех этого «затрагивания» в предоставлении какой-либо значимой и объемной информации о св. Престоле был сравнительно невелик. Между 1810-ми и 1840-ми гг. тема католической церкви оставалась для членов университета исключительно «маргинальной». Большинство из них в своих собственных научных исследованиях (и, по-видимому, также в лекциях) склонялись к проблемам и темам Античности (М. С. Куторги) или к истории Восточной и Русской православных церквей (Г. П. Павский, А. И. Райковский) (Окунь 1969, 50; Григорьев 1870, 91, 132, 217). Не проявлялось интереса к изучению «Латинского Запада» и «Латинской Церкви» и со стороны руководства университета и министерства народного просвещения (об их явной идеологической и религиозной ангажированности свидетельствует, по крайней мере, увольнение в 1821 г. профессора Е. Б. Раупаха, главного «специалиста» по мировой истории (Григорьев 1870, 35, 37–38; Марголис, Тишкин 2000, 153–154; Жуковская 2011, 74–75; Жуковская, Казакова 2018, 441–442). Ситуация с преподаванием и изучением истории Средних веков вообще и западных церковно-исторических сюжетов в частности начала постепенно меняться в 1850-е гг. с принятием на кафедру всеобщей истории ученика М. С. Куторги М. М. Стасюлевича, автора знаменитой хрестоматии «История Средневековья в ее писателях и исследованиях новейших ученых» (История Средних веков 1863–1865). Кроме того, в стенах историко-филологического факультета была выделена специальная кафедра истории церкви, «перехватившая» исторические курсы бывшей кафедры богословия (1863 г.). С середины 1870-х гг. «Обозрения преподавания наук» систематически сообщают нам названия дисциплин, преподаваемых профессорами этой кафедры, — среди них «История Западной Церкви», «История Западной Церкви по разделению церквей до Реформации» (И. Е. Троицкий), «История Вселенской церкви от Константина Великого до разделения церквей» (Б. М. Мелиоранский).

И все же до конца XIX в. работ по истории средневекового папства из-под пера петербургских университетских историков вышло немного. Это тем более удивительно, что в других университетских центрах Российской империи к тому времени уже существовала небольшая «армия» историков, посвятивших себя «папским» исследованиям, причем некоторые из них были выпускниками Санкт-Петербургского историко-филологического факультета, но начали изучать историю св. Престола

лишь по оставлении *alma mater* (см., например: Ростовцев 2012–2019; Бузескул 1929, 114). Подобным же образом петербургские историки не спешили заполнить и архивы Ватикана — хотя у русских ученых вообще была такая возможность, в особенности с 1881 г., когда папа Лев XIII (1878–1903) открыл для исследователей значительную часть Ватиканского секретного архива (*Archivum Secretum Apostolicum Vaticanum*, ныне *Archivio Segreto Vaticano (ASV)*) (Haskins 1896, 42–43; Boyle 1972, 14; Потехина 2018b, 9–17).

Некоторое оживление интереса к средневековому папству (прежде всего среди *светских* историков СПбУ) произошло только в 1890-е гг., когда серия курсов по позднесредневековой церкви была представлена профессором Г. В. Форстенем, ранее специализировавшимся на истории Балтийского региона (Кан 1979; Потехина 2012–2019). К сожалению, его собственному интересу не суждено было выйти за пределы лекционных занятий со студентами (и семинаров в 1904–1905 гг.), а интересы его многочисленных учеников практически не касались истории Западной церкви. То же можно сказать и об историке-слависте В. Э. Регеле (курс истории крестовых походов) и о профессоре И. Д. Андрееве, поступившем на кафедру церковной истории в 1909 г. и более десяти лет читавшем лекции по истории западного христианства и папства (его собственные научные интересы были сосредоточены исключительно на Византийской церкви).

В этом смысле более многообещающим казалось развитие «школы» профессора кафедры всеобщей истории И. М. Гревса, представляемого в историографии в роли основоположника петербургских профессиональных медиевистических исследований. Именно И. М. Гревс к началу 1910-х гг. воспитал среди своих учеников ряд специалистов, исследования которых оказались целенаправленно посвящены различным проблемам Западной Церкви. С точки зрения папской истории центральное место в его школе принадлежало П. Б. Шаскольскому, чья деятельность как в педагогической, так и в научной сферах была целиком посвящена средневековым понтификам (в центре внимания его статей и курсов были проблемы формирования монархической власти пап (Свешников 2002)). Другие ученики И. М. Гревса — Л. П. Карсавин, О. А. Добиаш-Рождественская — также не обошли вниманием «папские сюжеты», касаясь св. Престола (в своих публикациях, а также на курсах, преподаваемых в университете и других учебных заведениях Петербурга/Петрограда) в контексте собственных исследовательских тем.

Впрочем, политические и социокультурные изменения, произошедшие с установлением советского режима, фактически перечеркнули достижения (пусть и небольшие) этой молодой историографии. Физическое устранение и эмиграция одних специалистов, сокращение курсов,

преподаваемых другими, — все это не могло не сказаться негативным образом на освоении рассматриваемой нами темы. Вместе с тем, говорить о *полном* прекращении «папских штудий» среди петроградских/ленинградских ученых было бы ошибкой. По иронии судьбы, первая русскоязычная обобщающая работа по истории папства вышла в свет из-под пера именно *ленинградского* историка (приват-доцента ПУ в 1917 г., а затем профессора ЛГУ в 1936–1938 гг.) С. Г. Лозинского, творчество которого суждено было стать своеобразным «мостом» между дореволюционной наукой о церкви и ее советским марксистским «преемником» (Лозинский 1934; Амосова, Тихонов, Сосницкий 2016–2019).

Таким образом, обладая достаточно большим потенциалом и институциональными возможностями для развития, петербургские университетские исследования по истории средневекового папства в течение долгого времени развивались довольно вяло — и парадоксальным образом дали первый заметный результат лишь после распада классических основ местной исторической школы.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Boyle L. E. (1972) *A Survey of the Vatican Archives and of its Medieval Holdings*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.

Dvornichenko A. Yu., Rostovtsev E. A., Varinov D. A. (2018) «“Petersburg Historical School” XVIII — early XX Century: Historiographical Context and Research Methods». *Bylye Gody*. Vol. 49. Iss. 3. P. 1046–1060.

Haskins C. H. (1896) «The Vatican Archives». *The American Historical Review*. Vol. 2. № 1. P. 40–58.

Potekhina I. P. (2019) «The History of the Medieval Papacy at the Imperial St. Petersburg University». *Вестник Санкт-Петербургского университета. История*. Т. 64. № 1. С. 136–158.

Амосова А. А., Тихонов И. Л., Сосницкий Д. А. (2016–2019) «Лозинский Самуил Горациевич (1874–1945)». *Петербургская историческая школа (XVIII — начало XX вв.): информационный ресурс*. Биографика СПбГУ. Санкт-Петербургский университет. URL: <http://bioslovhist.spbu.ru/histschool/1534-lozinskiy-samuil-goratsiyevich.html> (дата обращения: 20.07.2019).

Бузескул В. П. (1929) *Всеобщая история и ее представители в России в XIX и начале XX века*. Часть первая. Л.: Издательство Академии наук СССР.

Введение (2015) — *Введение в историю Церкви. Часть 2: Обзор историографии по общей истории Церкви: Учебное пособие*. Под ред. В. В. Симонова. СПб. [б.и.].

Григорьев В. В. (1870) *Императорский С.-Петербургский университет в течение первых пятидесяти лет его существования*. СПб.: Тип. В. Безобразова.

Жуковская Т. Н. (2011) *Университеты и университетские традиции в России: курс лекций*. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского гос. ун-та.

Жуковская Т. Н., Казакова К. С. (2018) *Anima universitatis: студенчество Петербургского университета в первой половине XIX века*. М.: Новый хронограф.

История Санкт-Петербургского университета (2012–2019) История Санкт-Петербургского университета в виртуальном пространстве (культурное наследие, музейные коллекции, биографика). *Санкт-Петербургский университет*. URL: <http://history.museum.spbu.ru/> (дата обращения: 15.07.2019).

История Средних веков (1863–1865) *История Средних веков в ее писателях и исследованиях новейших ученых*. СПб.: Тип. И. Огризко. Т. 1–3.

Кан А. С. (1979) *Историк Г. В. Форстен и наука его времени*. М.: Наука.

Лозинский С. Г. (1934) *История папства*. М.: Типогр. Издательства «Гудок».

Марголис Ю. Д., Тишкин Г. А. (2000) «Единым вдохновением»: *Очерки истории университетского образования в Петербурге в конце XVIII — первой половине XIX в.* СПб.: Изд-во СПбГУ.

Окунь С. Б. (1969) «Основание Санкт-Петербургского университета и начальный период его деятельности (1819–1855)». *История Ленинградского университета. 1819–1969. Очерки*. Л.: Изд-во Ленинградского университета. С. 11–62.

Петербургская историческая школа (2016–2019) Петербургская историческая школа (XVIII — начало XX вв.): информационный ресурс. *Биографика СПбГУ. Санкт-Петербургский университет*. URL: <http://bioslovhist.spbu.ru/histschool/index.html> (дата обращения: 05.08.2019).

Потехина И. П. (2012–2019) «Форстен Георгий Васильевич (1857–1910)». *Сетевой биографический словарь историков Санкт-Петербургского университета (XVIII–XX вв.)*. *Биографика СПбГУ. Санкт-Петербургский университет*. URL: <http://bioslovhist.spbu.ru/person/1568-forsten-georgiy-vasil-yevich.html> (дата обращения: 12.07.2019).

Потехина И. П. (2018a) «Портал “Биографика СПбГУ” и новые возможности в изучении петербургской медиевистики». *Средние века*. Т. 79. № 3. С. 180–195.

Потехина И. П. (2018b) *Богатство и бедность святого Петра. Административно-финансовая система средневекового папства (VI–XIV вв.)*. СПб.: Евразия.

Ростовцев Е. А. (2012–2019) «Бильбасов Василий Алексеевич (1837–1904)». *Сетевой биографический словарь историков Санкт-Петербургского университета (XVIII–XX вв.)*. *Биографика СПбГУ. Санкт-Петербургский университет*. URL: <http://bioslovhist.spbu.ru/person/1075-bil-basov-vasiliiy-alekseyevich.html> (дата обращения: 16.07.2019).

Ростовцев Е. А. (2016) «Проблематика проектов по университетской истории и истории высшей школы (Санкт-Петербургский университет)». *Новое прошлое / The New Past*. № 3. С. 145–158.

Свешников А. В. (2002) «П. Б. Шаскольский как историк раннего папства». *Античный вестник: Сборник научных трудов*. Вып. 6. С. 18–26.

Сетевой биографический словарь историков (2012–2019) Сетевой биографический словарь историков Санкт-Петербургского университета (XVIII–XX вв.). *Биографика СПбГУ. Санкт-Петербургский университет*. URL: <http://bioslovhist.spbu.ru/history.html> (дата обращения: 15.07.2019).

Сетевой биографический словарь профессоров (2012–2019) Сетевой биографический словарь профессоров и преподавателей Санкт-Петербургского

университета (1819–1917). *Биографика СПбГУ. Санкт-Петербургский университет*. URL: <http://bioslovhist.spbu.ru/university.html> (дата обращения: 15.07.2019).

**ЕЛЕНА СЕРГЕЕВНА ПРОТАНСКАЯ / Elena Protanskaia**

Доктор философских наук, профессор

Санкт-Петербургский государственный институт культуры /

St. Petersburg State Institute of Culture

proels2007@yandex.ru

**О ЦЕННОСТИ ПЕДАГОГИЧЕСКОГО ОПЫТА  
РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА ЭПОХИ МОДЕРНА**

**On the Value of the Pedagogical Experience  
of the Russian Society of the Modern Era**

*Keywords:* modern education, anti-pedagogy, A. Makarenko, A. Neill, education in the XXI century.

*Abstract:* The events of 1917 — a reappraisal of values and the destruction of the foundations of society turned into a catastrophe for the education system in Russia. However, it was his modernization — the elimination of illiteracy, the creation of written languages for 50 nations, the experience of Makarenko and followers not only contributed to overcoming the devastation in the minds and economy of the country, but also created a precedent for a new type of person that was ahead of the time of the educational system that was directed towards the future. This experience is especially relevant today.

*Ключевые слова:* модерн в образовании, антипедагогика, А. Макаренко, А. Нилл, образование в XXI в.

События 1917 с их пафосом переоценки ценностей и разрушением экономики, социальных устоев, ментальности общества обернулись катастрофой для системы образования в России (запрет на высшее образование и репрессии дворян, духовенства, массовая эмиграция учителей, интеллигенции, закрытие гимназий и т. д.). Однако именно модернизация образования — реформа языка, ликвидация неграмотности, создание письменных языков для многих народов, опыт Макаренко и последователей — не только способствовали преодолению разрухи в умах и экономике страны, но и создали прецедент личности нового типа. К этому времени в разных странах сложился запрос на отказ от старой школы с доминированием в ней диктата взрослых с их правом наказания, окрика, навязывания строгих правил поведения, регламента

и набора предметов для освоения. В опыте колоний Макаренко (с 1920), трудовой школы выразился не только призыв к отрицанию классической педагогики, но и сформировался прецедент опережающей время «префигуративности» (М. Мид) воспитательной системы, устремленной в будущее. Диалог с воспитанниками, их самоуправление, основанные на понимании специфики психологии возраста и её возможности явили пример воплощения чаяний о «новых людях», звучащих в утопиях и мечтах Парижской коммуны, идеях императрицы Екатерины II и многих других. Это время открытия школы Саммерхилл (1921), девизом которой стало «воспитание свободой», Вальдорфских школ (первая в 1919) и развитие идей свободного воспитания, родившихся в России в идеях и опыте Л. Толстого, С. Т. Шацкого, К. Н. Вентцеля и др. Вне зависимости от разницы теоретического обоснования все эти попытки были основаны на признании права ребенка на мнение, интерес, права принимать решения о своей жизни — на детском самоуправлении, на уверенности в возможностях и способностях каждого, на вере в его творческий потенциал саморазвития. Каждая из этих школ была по-своему и успешна, некоторые — как у Макаренко и Нилла работали с теми, от кого отказались другие — учителя, родители, общество, и воспитали вполне социализированных и успешных людей. Этот опыт школ, организации детских коллективов показал высокий воспитательный потенциал совместной работы детей, ценность трудового воспитания, сочетающегося с эстетическим развитием, многообразием форм общения. Он показал ценность личности педагога, владеющего не столько методиками, сколько умением организовывать и поощрять совместную деятельность детей, умением вдохновлять, слушать и слышать.

Сложилась традиция «антипедагогики» и она заслуживает внимания.

Сегодня, в эпоху глобализации, очевидно, что система образования не может оставаться прежней. Информационное общество с его неисчерпаемыми ресурсами, сложившимися практиками изучения спроса и предложения индивидуального контента готовы к продаже любому человеку любой информации. К тому же финансовый успех вполне заменяет необходимость свидетельства об образовании. Известно, что некоторые люди, повлиявшие на ход истории, являющиеся примером для многих, вообще не имели высшего, а иногда и среднего образования — Ж.-Ж. Руссо, Л. Толстой, С. Джобс, Б. Гейтс... И таких становится все больше. Общество должно осознать, какая система образования ему необходима: как она должна быть организована, каковы требования к работающим в ней людям и ожидаемые результаты. Очевидно, что школы и вузы будут не только конкурировать с другими источниками информации, но и должны стать образцами продуктивной работы

в информационном поле, сохраняя и раздвигая компонент естественно-го общения детей и взрослых в совместном созидательном процессе культурного развития.

**ИННА БОРИСОВНА РОМАНЕНКО / Inna Romanenko**

Доктор философских наук, профессор  
Российский государственный педагогический университет  
им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург) /  
Herzen State Pedagogical University of Russia (St. Petersburg)  
in\_romanenko@rambler.ru

**ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ ПРИНЦИПЫ В ФИЛОСОФИИ  
В. В. РОЗАНОВА<sup>1</sup>**

**Educational principles in the philosophy of V. V. Rosanov**

*Keywords:* anthropology of youth, Russian philosophy, philosophy of education, educational principles, V. V. Rosanov.

*Abstract:* The paper deals with the problem of V. V. Rosanov anthropological and philosophical concept of youth. It is established on the basis of interdisciplinary approach to the philosophy of education which was set out in his famous work “The Twilight of Enlightenment”. Three principles of learning and organization of educational process as well as various problems of education and socialization of the young people are analyzed in the paper.

*Ключевые слова:* антропология юности, философия образования, русская философия, образовательные принципы, В. В. Розанов.

Актуальность В. В. Розанова как философа, работающего в этой узкой, очень специфичной области состоит в том, что он знал технологию гимназического образования изнутри и рассматривал педагогику не как ремесло, а как искусство воспитания личности. Искусство очень тонкое и ответственное... В. В. Розанова беспокоит то, что гимназическое образование — это всегда закабаление, гнет, насилие. Свободы, творчества, радости там очень мало, а часто они и вовсе отсутствуют. Причины кризиса европейского образования он видит в том, что европейская цивилизация является по существу эклектической цивилизацией, возведенной на определенных основаниях и слагающейся из разнород-

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00759а «Формирование постматериальных ценностей молодежи в образовательном пространстве и молодежных субкультурах: социокультурная аналитика состояний развития и прогностика социальных рисков».

ных частей: греко-римском, мистико-христианском элементах и на фундаменте (элементе) твердого научного знания. Отметим, что каждый из названных культов сформировался в определенную историческую эпоху. Превращению обучения в более последовательный процесс способствуют разработанные В. В. Розановым три принципа преподавания учебных дисциплин в гимназиях: принцип индивидуальности, принцип целостности и принцип единства типа. В. В. Розанов последовательно разворачивает содержание каждого принципа.

Принцип индивидуальности у В. В. Розанова касается двух моментов, как самого ученика, так и организации процесса обучения. В отношении учащегося принцип индивидуальности утверждает, что по своей природе семья и церковь наиболее индивидуальны в способах своего воздействия на ученика, потому что они *внутренне субъективны*, т. е. знают человека в лицо, а не только по фамилии. В. В. Розанов призывает не доверять большим, строго организованным, хорошо дисциплинированным школам, где процесс обучения поставлен на поток и ученика знают в основном по фамилии, а не по имени и в лицо. В организации процесса обучения этот принцип также имеет свое применение.

Принцип целостности требует неторопливого обучения, чтобы всякое входящее в душу знание или впечатление не прерывалось другим впечатлением до тех пор пока, оно окончательно не встроится в имеющийся ряд знаний или представлений. Данный принцип содержит требование «отсутствия разорванности в знаниях» или в художественном чувстве. Нельзя до бесконечности дробить знания и ощущения, т. к. раздробленные знания не удерживают культурного значения. Вывод мыслителя сводится к тому, что дробление является разрушительным по отношению к силе знания. Школа, где не используется в воспитании и обучении принцип индивидуальности — не воспитывает, а где не используется принцип целостности знаний — не сообщает убеждений. Принцип целостности по существу направлен против вещей, известных каждому взрослому человеку с детства: против множественности уроков и предметов изучения, против обилия и бесконечного чередования уроков на протяжении учебного дня. В. В. Розанов убежден, что как бы ценны не были знания и сведения, приобретаемые таким образом, в итоге лягут они на равнодушную, индифферентную почву. Поэтому лучшей является не та школа, которая горизонтально расширяет курсы и множит предметы изучения, а та, которая их суживает и углубляет.

Принцип единства типа состоит в требовании, чтобы все образующие впечатления, входящие в душу ученика, были непременно одного типа, т. е. они должны идти из источника одной исторической культуры, где все они развились как факты, сведения или воззрения. Нужно оставить



попытки, настаивает В. В. Розанов, соединить христианство с древностью или Жития Святых с алгеброю, думая, что все это также удобно совмещается в душе ребенка как учебник алгебры и катехизис совмещаются в его школьном портфеле. Никогда таким индифферентным вместилищем не станет сам человек. С отвращением он выкинет из себя все содержимое и останется опустошенным, открытым для чуждых влияний.

**ЕВГЕНИЙ АНАТОЛЬЕВИЧ РОСТОВЦЕВ / Evgenii Rostovtsev**

Доктор исторических наук, профессор

Санкт-Петербургский государственный университет /

St. Petersburg State University

Ассоциированный научный сотрудник

Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского

социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург) /

Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology,

Russian Academy of Sciences (St. Petersburg)

e.rostovtsev@spbu.ru

**САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ — ЛЕНИНГРАДСКАЯ  
ИСТОРИЧЕСКАЯ ШКОЛА (1917–1934):  
СОВРЕМЕННАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ  
И АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ<sup>1</sup>**

**St. Petersburg — Leningrad historical school (1917–1934):  
Modern historiography and actual problems of reaserch**

*Keywords:* Petersburg historical school, Leningrad historical school, history of historical science, Soviet historiography, St. Petersburg (Petrograd, Leningrad) University.

*Abstract:* The focus of the research is an analysis of historiography and research prospects of studying the history of the St. Petersburg / Petrograd / Leningrad historical school. The author proposes to consider this historiographical phenomenon based on prosopographic methods, analyzing the biographical data bases prepared in the framework of collective research projects. The author highlights the main problems that, from his point of view, should be at the center of such research. Among them — the problem of institutional transformations of the science of Petrograd–Leningrad in 1917–1934, changes in the staff of the corporation of historians, the problem of ideological / socio-political order in the Soviet historical science of the post-revolutionary period.

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 19-011-00782/19.

*Ключевые слова:* петербургская историческая школа, ленинградская историческая школа, история исторической науки, советская историография, Санкт-Петербургский (Петроградский, Ленинградский) университет.

Изучение научной элиты в социально-политическом контексте и схолярная проблематика в исторических науках в целом — одна из наиболее востребованных тем в современной историографии (Корзун, Мягков 2013; Свешников 2012). Тема «петербургской исторической школы» обсуждается в литературе на протяжении уже более века. Начало этих дискуссий связано с известными текстами классиков российской исторической науки (Милюков 1892; Пресняков 1920; Платонов 1918; Милюков 1990), их осмыслением/интерпретацией в советскую эпоху (Валк 1948; Цамутали 1986, 80–150; Чирков 1990) и бурными дискуссиями постсоветского времени (Ананьич, Панеях 2000; Панеях 2000; Шмидт 1999; Цамутали 1993; Цамутали 1996; Брачев 2001; Трибунский 2001 и др.). Обращаясь к содержанию этих споров, очень жарких на начало 2000-х гг., нельзя не отметить, что их участники порой основывались на самых разных критериях, характеризующих понятие школы, — методологическом, персональном, институциональном, концептуально-тематическом, общественно-политическом и др. (Ростовцев 2005; Свешников 2016, 13–42). Согласно доминирующей в историографии (хотя и очевидно упрощенной) установке, «источниковедческая», ориентированная на немецкую историко-филологическую школу петербургская корпорация историков противостояла «московской», чья роль, прежде всего, заключалась в создании схем российской истории. С этим положением можно не соглашаться, но, так или иначе, несмотря на многочисленные дискуссии, абсолютное большинство историографов конца XIX — начала XXI в. (П. Н. Милюков, А. Е. Пресняков, С. Н. Валк, Д. Н. Альшиц, С. О. Шмидт, А. Н. Цамутали, Б. В. Ананьич, В. М. Панеях, М. Б. Свердлов, В. С. Брачев, С. В. Чирков и мн. др.) сходятся в главном — петербургская дореволюционная историография имела свою специфику, свои особые черты, отличные от черт второй крупнейшей российской школы — московской. В недавнем проекте, посвященном исследованию петербургской исторической школы дореволюционного периода, была предпринята попытка проанализировать ее структуру, состав и тематику исследований в длительной динамике (XVIII — начало XX в.) на основе просопографического подхода. Несмотря на то что база данных (Петербургская историческая школа (XVIII — начало XX в.) 2016–2019), созданная исследователями, еще требует пополнения и углубленного анализа, такой подход представляется плодотворным, так как не навязывает в качестве господствующего тот или иной элемент дискурса школы (Dvornichenko, Rostovtsev, Barinov 2016; Дворниченко, Ростовцев, Баринов 2018; Дворниченко, Ростовцев, Баринов 2019; Potekhina 2019 и др.).

Коренной вопрос проекта, посвященного исследованию сообщества историков Петрограда — Ленинграда (1917–1934), заключается в том, продолжены ли были традиции петербургской исторической школы в эпоху социальных катаклизмов революционных и постреволюционных лет? Историографические представления в этом отношении различны — для некоторых исследователей (см., напр.: Жуковская 1997) советская эпоха решительно покончила с старыми школами и традициями, для других исследователей (см., напр.: Ананьич, Панях 2006) ученые петербургской — петроградской школы мужественно продолжали нести «знамя» школы в условиях тоталитарного режима. Просопографическое исследование позволит ответить на несколько важных вопросов, связанных как с институциональной, так и со scholarной и предметно-тематической преемственностью корпорации петроградских/ленинградских историков разных поколений.

Прежде всего речь идет о процессе перераспределения историков между научными институциями Петрограда/Ленинграда в условиях административных трансформаций 1920-х — 1930-х гг. Известно, что в рамках поколения 1917 г. с Петроградским университетом в том или ином качестве (разные факультеты, разный статус, основное или дополнительное место службы) было связано примерно 50 % историков Петрограда (подсчитано по: Петербургская историческая школа (XVIII — начало XX в.) 2016–2019). Важно понять, как менялась ситуация в условиях известных трансформаций конца 1910-х — начала 1930-х (объединение гуманитарных факультетов в один, постепенное «выдавливание» социальных и гуманитарных наук из университета; трансформация академических учреждений, создание новых советских институций и т. п.).

Другой важный аспект исследования — тема кадровой преемственности и преемственности поколений петроградской/ленинградской исторической школы. В настоящее время формируется база данных «Историки Петрограда-Ленинграда» (*Сетевой ресурс «Историки Петрограда — Ленинграда» (1917–1934). Авторский коллектив: В. В. Андреева, Д. А. Баринов, Д. В. Боднарчук, Т. Н. Жуковская (отв. ред.), И. П. Потехина, Е. А. Ростовцев (отв. ред.), И. Л. Сидорчук, Д. А. Сосницкий, И. Л. Тихонов (отв. ред) и др.*). Словник для этого ресурса включает около 1100 персоналий, при этом поколение историков, работавших в Петрограде 1917 г., насчитывает 446 человек. Наши подсчеты показывают, что из них 329 человек продолжали свою профессиональную деятельность до 1924 г., 238 до 1934 г., 116 до 1944 г., 67 до 1954 г., 37 до 1964 г., 8 до 1974 г., 2 до 1984 г. (подсчитано по: Петербургская историческая школа (XVIII — начало XX в.) 2016–2019). Однако эти данные сами по себе еще не свидетельствуют о неразрывности традиций школы. Предстоит выяснить основные коллективные тренды, связанные

с судьбой этого поколения (работа в научных учреждениях Петрограда — Ленинграда, эмиграция/ внутренняя миграция, естественная убыль и политические репрессии). Эти изыскания могут помочь ответить и на важные вопросы о судьбе научных школ в той или иной области, устойчивости корпоративных традиций и т. п.

Наконец, важным полем исследования является роль социально-политического/идеологического заказа в формировании профессиональной повестки дня историков Петрограда — Ленинграда в 1917–1934 гг. Известно, что многие исследователи «старой школы» значительно меняли как тематику, так и методологию исследования под влиянием вненаучных факторов. Рассмотрение механизмов этой эволюции и изменения горизонтов науки в целом (учитывая специфику дореволюционного и советского поколений) — также важный элемент изучения эволюции петербургской исторической школы в раннесоветский период.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Dvornichenko A.Iu., Rostovtsev E. A., Barinov D. A. (2016) «The department of Russian history at St. Petersburg University (1821–1917): a group portrait». *Vestnik of Saint Petersburg University. History*. Issue 3. P. 46–56.

Potekhina I. P. (2019) «The History of the Medieval Papacy at the St. Petersburg University (1819–1917)». *Vestnik of Saint-Petersburg University. History*. Vol. 64. Issue. 1. P. 136–158.

Ананьич Б. В., Панях В. М. (2000) «О петербургской исторической школе и ее судьбе». *Отечественная история*. № 5. С. 105–113.

Ананьич Б. В., Панях В. М. (2006) «Историческая наука в Академии и академических учреждениях Петербурга». *Труды объединенного научного совета по гуманитарным проблемам и культурному наследию*. СПб.: Наука, С. 15–47.

Брачев В. С. (2001) «Наша университетская школа русских историков» и ее судьба. СПб.: Стомма.

Валк С. Н. (1948) «Историческая наука в Ленинградском университете за 125 лет». *Труды юбилейной сессии ЛГУ. Секция исторических наук*. Л.: Изд-во ЛГУ. С. 3–79.

Дворниченко А. Ю., Ростовцев Е. А., Баринов Д. А. (2018) «“Петербургская историческая школа” XVIII — начала XX вв.: историографический контекст и методы исследования». *Былые годы*. Т. 49. Вып. 3. С. 1046–1060.

Дворниченко А. Ю., Ростовцев Е. А., Баринов Д. А. (2019) «Опыт коллективного портрета историков столичного университета Российской империи». *Вестник Санкт-Петербургского университета. История*. Т. 64. № 1. С. 24–52.

Жуковская Т. Н. (1997) «Некоторые размышления о “петербургской школе”». *Третьи мартовские чтения памяти С. Б. Окуня. Материалы научной конференции*. СПб.: Контрфорс. С. 8–14.

Корзун В. П., Мягков Г. П. (2013) «Научные школы в российской исторической науке (опыт историографического осмысления последних десятилетий)». *Journal of Modern Russian History and Historiography*. Vol. 6. P. 158–201.

Миллюков П. Н. (1990) *Воспоминания*. М.: Современник. Т. I. С. 161–163.  
Миллюков П. Н. (1892) «Рец. на: Середонин С. М. Сочинение Джильса Флетчера “Of the russe common wealth” как исторический источник». *Русская мысль*. № 2. Библиографический отдел. С. 64–66.

Панях В. М. (2000) *Творчество и судьба историка: Борис Александрович Романов*. СПб.: Дмитрий Буланин.

Петербургская историческая школа (2016–2019) *Петербургская историческая школа (XVIII — начало XX в.): информационный ресурс / Ред. коллегия: Т. Н. Жуковская, А. Ю. Дворниченко (руковод. проекта, отв. ред.), Е. А. Ростовцев (отв. ред.), И. Л. Тихонов. Биографика СПбГУ. Санкт-Петербургский государственный университет*. [Электронный ресурс]. URL: <http://bioslovhist.spbu.ru/histschool.html> (дата обращения: 01.07.2019).

Платонов С. Ф. (1918) «Рец. на: соч. А. Е. Преснякова “Образование Великокорусского государства. Очерки по истории XIII–XV ст.”». *Международная политика и мировое хозяйство*. Пг.: Муравей. Кн. 8. С. 99–100.

Пресняков А. Е. (1920) *Речь перед защитой диссертации под заглавием «Образование Великокорусского государства»*. Пг.: Девятая гос. тип.

Ростовцев Е. А. (2005) «Дискурс “петербургской исторической школы” в научной литературе». *Фигуры истории или общие места историографии. Вторые Санкт-Петербургские чтения по теории, методологии и философии истории*. Отв. ред. А. В. Малинов. СПб.: Северная звезда. С. 303–341.

Свешников А. В. (2016) *Иван Михайлович Гревс и петербургская школа медиевистов начала XX в. Судьба научного сообщества*. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив.

Свешников А. В. (2012) «Научная школа как конструкция. О приемах формирования петербургской школы медиевистов начала XX века». *Journal of Modern Russian History and Historiography*. Vol. 3. P. 142–156.

Трибунский П. А. (2001) «П. Н. Миллюков о петербургской исторической школе». *История дореволюционной России: мысль, события, люди: сб. науч. трудов кафедры Древней и средневековой истории Отечества*. Вып. 1. Рязань: Ряз. гос. пед. ун-т. С. 5–12.

Цамутали А. Н. (1986) *Борьба направлений в русской историографии в период империализма*. Л.: Наука.

Цамутали А. Н. (1993) «Петербургская историческая школа». *Интеллектуальная элита Санкт-Петербурга*. Ч. 1. СПб.: Изд-во Санкт-Петербург. ун-та экономики и финансов. С. 138–142.

Цамутали А. Н. (1996) «Глава петербургской исторической школы: Сергей Федорович Платонов». *Историки России. XVIII — начало XX века*. М.: Науч.-изд. центр «Скрипторий». С. 538–552.

Чирков С. В. (1990) «Археография и школы в русской исторической науке XIX — начала XX века». *Археографический ежегодник за 1989 г.* М.: Наука. С. 19–27.

Шмидт С. О. (1999) «Жизнь и творчество историка С. Ф. Платонова в контексте проблемы “Петербург — Москва”». *Россия в XIX–XX веках. Проблемы истории, историографии и источниковедения*. М.: Русский мир. С. 533–537.

## **ИЛЬЯ ВИКТОРОВИЧ СИДОРЧУК / Ilya Sidorchuk**

Кандидат исторических наук, доцент

Санкт-Петербургский государственный университет / St. Petersburg State University

Ассоциированный научный сотрудник

Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского

социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург) /

Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian

Academy of Sciences (St. Petersburg)

i.sidorchuk@spbu.ru

### **«РУССКИЙ» КОНФЛИКТ В «НЕМЕЦКОМ» УНИВЕРСИТЕТЕ: 1911 г. В ЮРЬЕВЕ<sup>1</sup>**

#### **“Russian” conflict in “German” university: 1911 in Jur’ev**

*Keywords:* Jur’ev University, high school and government, students, the revolutionary movement, the crisis of 1911.

*Abstract:* The article is devoted to the history of the crisis of higher school in 1911 during the Ministry of L. A. Casso at the University of Jur’ev. The position of this research center was unique in many ways: on the one hand, it was the oldest University in the country, with deep German traditions, on the other — it was on the periphery, and by the beginning of the XX century there were diasporas of representatives of different nationalities and the majority were Russian. Consideration of the materials stored in the Estonian historical archive and in the Russian state historical archive shows that 1911 in the provincial Jur’ev was quieter than in St. Petersburg or Moscow. Despite the liberal views of the majority of teachers, it did not lead to significant conflicts with the power, as it was in 1905–1907. Probably, the role played and their multi-ethnicity composition, when the total for the corporation interests were added specific to their nationality. The situation was similar among students. Radicals did not manage to break the schedule of the University, and their proclamations and appeals did not enjoy unconditional support. Also successfully operated the police, efficiently suppressing a variety of revolutionary actions.

*Ключевые слова:* Юрьевский университет, высшая школа и власть, студенчество, революционное движение, кризис 1911 г.

К 1911 г. современный Тартуский университет носил имя Юрьевского. Его положение в Империи во многом было уникальным: с одной стороны, он являлся старейшим университетом в стране, с глубокими немецкими традициями, с другой — он находился на периферии, а к началу XX в. в нем существовали диаспоры представителей различных национальностей — евреев, эстонцев, латышей, грузин, поляков. Также многонациональным и поликультурным был профессорско-преподавательский состав. Русификация университета привела к существенному

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 17-01-00222-ОГН «Кризис высшей школы 1911 г.».

росту числа русских преподавателей, в основном разделявших либеральные взгляды (Тамул 2009, 609). Отчасти это предопределило отсутствие единого вектора в отношениях между учащимися, профессурой и властью. Одновременно события Первой русской революции ознаменовались в Юрьеве высокой революционной активностью студенчества и конфликтами профессуры, поддерживавшей либерального ректора Е. В. Пассека, с Министерством народного просвещения (Тамул 2009, 622–636).

В самом начале 1911 г. до университета донеслось эхо бурных событий столиц, Санкт-Петербурга и Москвы. 14 января Лифляндский губернатор в письме сообщал Юрьевскому полицмейстеру и уездному начальнику о распоряжении Совета Министров от 7 января, запрещающем сходки и собрания в высших учебных заведениях. О них должно было немедленно уведомлять полицию. Подобная мера была «вызвана необходимостью дать возможность трудиться и заниматься наукой учащимся, ищущим знания и оградить их от насилия лиц, преследующих в учебных заведениях другие, противогосударственные цели». Все собрания студентов должны были немедленно прекращаться полицией, а нарушители отчислены (Циркуляры..., 308).

Вследствие постановления Совета Министров ректор Юрьевского университета В. Г. Алексеев опубликовал объявление, согласно которому, так же, как и в других университетах страны, «в университетских помещениях временно воспрещаются всякие студенческие собрания ненаучного характера. Виновные в нарушении сего постановления подлежат исключению из Университета». Также строжайше воспрещалось входить в университетские помещения посторонним лицам (Резолюции..., 6).

О беспорядках, подобных петербургским или московским, применительно к тихому Юрьеву речь не шла. При этом говорить о полном отсутствии политической активности среди студентов также не приходится. Согласно студенческой переписи, проведенной в 1907 г. М. Бенасиком, среди студентов находились лица, «разделяющие взгляды более чем 30 партий», наиболее популярной политической силой были социал-демократы. Наименьшее число левых было среди немцев (чуть больше 37 %), а наибольшее — евреев и кавказских народов (больше 77 % и 88 % соответственно). Среди русских, составлявших больше половины общего числа студентов — около 70 %. Правые политические взгляды пользовались наибольшей поддержкой среди немцев — более 43 % (Бенасик 1909, 71–76).

Организующим центром студенческой активности являлся Коалиционный комитет Юрьевского университета. Его членами в начале февраля был распространен целый ряд листовок противоправительственного содержания. Секретная полицейская переписка сообщает, что



1 февраля в университете было вывешено революционное воззвание. Также во время перерыва между лекциями группа студентов 2 курса обсуждали вопрос о забастовке, причем большинство собравшихся эту идею поддержало (Секретная переписка... 9–9 об.). Студенты выступали за полную автономию высшей школы, соблюдение Временных правил от 27 августа 1905 г. Стремление к отмене занятий они объясняли тем, что студенчество «не может и не будет заниматься наукой при отсутствии неприкосновенности личности, свободы слова, собраний и союзов». Также они призывали профессуру поддержать их: «Выступая на защиту свободы высшей школы, защищая свою и Вашу честь, студенчество ждет от Вас ответа. Оно спрашивает, окажете ли Вы теперь ему поддержку и тем укрепите то искреннее уважение и доверие к Вам, которое выросло после введения университетской автономии». Студенты выражали надежду, что у профессуры не возникнет желания читать лекции «перед переодетыми полицейскими и агентами охранного отделения под защитой винтовок стражников» (Резолюции... 19; Прокламация... 9). Некоторые члены «коалиционного совета» за попытки срыва лекций и распространение прокламаций были исключены (Письмо Министру... 8–8 об.).

Несмотря на активность ряда студентов, их действия не приводили к массовому срыву занятий. Как и в столицах, распространенным способом нарушить ход обучения служили «химические атаки» — распыление в лекционных аудиториях неприятно пахнущих веществ. Например, 3 февраля на лекции психиатра В. Ф. Чижа, известного своими консервативными взглядами и считавшего всех революционеров алкоголиками и душевнобольными вырожденцами (Сироткина 2008, 50), раздались взрывы, и кто-то отравил воздух сероводородом. Тем не менее, большинство присутствовавших студентов не поддержало начинания и осталось в аудитории — лекция была продолжена (Секретная переписка... 30).

Свою роль в профилактике беспорядков сыграла и полиция, проводившая обыски в студенческих обществах и на квартирах студентов с сомнительной репутацией. Особое волнение вызывали члены грузинской и еврейской общин. Чаще всего они не приносили полиции никаких «уловов», хотя и приводили к превентивным арестам. Из запрещенного полиция находила лишь нелегальную литературу. Под особый контроль брались «гастролеры» — приезжавшие в Юрьев студенты из других регионов, особенно из числа евреев.

Очередного всплеска активности полиции ожидала в мае. Так, в секретном циркуляре Полицейстерам и Уездным Начальникам Лифляндской губернии говорилось о том, что «революционные организации прилагают особые усилия к устройству возможно более широкого че-



ствования дня первого мая» и организация забастовки (Секретная переписка... 168). Однако никаких крупных событий в этот день не состоялось. В целом попытки срыва занятий в первую половину года оканчивались неудачно, хотя исключения и высылки студентов продолжались до мая.

Иллюстрацией масштаба революционной активности студентов служат события поздней осени 1911 г. Если для Санкт-Петербурга и Москвы они стали периодом демонстраций, поводом для которых стала годовщина смерти Л. Толстого, то Юрьев ограничился «Делом Доскинского», когда студента университета обвинили в организации несогласованной сходки. Он был приговорен мировым судьей к штрафу в 16 рублей. После подачи апелляции Съезд Мировых судей студента оправдал (Дело по обвинению...).

Таким образом, 1911 г. в провинциальном Юрьеве прошел тише, чем в Петербурге или Москве. Несмотря на либеральные взгляды большинства преподавателей, к существенным конфликтам с МНП, как это было в 1905–1907 гг., это не привело. Вероятно, свою роль играл и их полинациональный состав, когда к общим для корпорации интересам добавлялись характерные для их национальности. Схожей была ситуация и в среде студенчества. Радикалам из его числа не удалось нарушить распорядок работы университета, а их прокламации и воззвания не пользовались безоговорочной поддержкой. Также успешно действовала полиция, оперативно пресекая различные акции.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бенасик М. (2009) *Студенчество в цифрах по данным переписи 1907 г. в Юрьеве*. СПб.: Издание Общества Юрьевских студентов.

«Дело по обвинению Василия Доскинского». *Eesti Ajalooarhiiv (EAA)*. 417.1.8224.

«Письмо Министру народного просвещения от МВД. 18 февраля 1911 г.». *Российский государственный исторический архив (РГИА)*. Ф. 733. Оп. 201. Д. 214.

«Прокламация Коалиционного комитета Императорского Юрьевского университета». *РГИА*. Ф. 733. Оп. 201. Д. 214.

«Резолюция коалиционного совета университета (1911)». *EAA*.402.7.756.

«Секретная переписка (1911)». *EAA*.325.1.1039.

Сироткина И. (2008) *Классики и психиатры: Психиатрия в российской культуре конца XIX — начала XX века*. М.: НЛЮ.

Тамул С. (2009) «Тарту и его университеты (1905–1918 годы)» *Университет и город в России (начало XX века)*. М.: НЛЮ. С. 584–702.

«Циркуляры, списки заключенных студентов и переписка с М. Н. П., губернатором и др. об организации студенческих обществ, полицейском надзоре [Секретная переписка П. 1903–1916]». *EAA*.402.7.490.

**ДМИТРИЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ СОСНИЦКИЙ / Dmitry Sosnitsky**

Кандидат исторических наук, научный сотрудник  
Санкт-Петербургский государственный университет /  
St. Petersburg state University

Ассоциированный научный сотрудник

Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского  
социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург) /  
Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian  
Academy of Sciences (St. Petersburg)  
st003114@spbu.ru

## **ЦИФРОВОЙ ПОВОРОТ В ПРОСОПОГРАФИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ<sup>1</sup>**

### **The digital turn in prosopographic studies of the Higher School**

*Keywords:* prosopography, history of the Higher School, biography, “Biografika of SPbU”, sociology of science, historiography.

*Abstract:* This article presents a brief historiographic review of modern Russian research projects aimed at creating collective biographies of Universities staff and other scientific organizations. The main directions of research in the field of sociology of science are determined. The article provides a detailed description of the content of a number of research projects on the creation of a collective biography of professors and lecturers of St. Petersburg University, the results of which are reflected on the portal “Biografika of SPbU”.

*Ключевые слова:* просопография, история высшей школы, биографика, «Биографика СПбГУ», социология науки, историография.

Создание коллективных портретов академических сообществ неоднократно становилось целью различных научно-исследовательских проектов. Подобные работы можно отнести к такой исследовательской проблематике, как *социология науки*. Главной задачей таких биографических проектов является поиск ответа на вопрос: кем являлись профессора и преподаватели высших учебных заведений, сотрудники научно-исследовательских институтов, научные работники крупнейших библиотек? Ответ на этот вопрос позволит пролить свет на то, «как делается» наука на определенном хронологическом этапе? В чем особенности структуры научного сообщества? Какие связи объединяют исследователей в рамках научно-исследовательских школ?

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 19-011-00782\19 «Историческая наука Петрограда-Ленинграда (1917–1934): центры, направления исследований, коллективная биография».

Можно выделить несколько различных типов исследований, в той или иной мере касающихся разработки данной проблематики. К *первой группе* можно отнести работы, в которых рассматривается коллективная биография относительно небольшой академической группы (к числу таких работ можно отнести, например: Рафикова 2016). Ко *второй группе* исследований следует причислить теоретические и методологические изыскания, в рамках которых разрабатываются вопросы методики проведения подобных биографических изысканий. Эта группа работ весьма обширна и содержит сюжеты, связанные с классификацией (Медведева 2016), понятийным аппаратом (Рябкова 2015) и основными подходами (Бакун 2018, Меркулов 2014) к проведению биографических исследований. Часть работ посвящена историографии биографических и просопографических исследований (см., например: Бекжанова 2014, Александров 2008). В *третью группу* выделим труды, отображающие результаты различных научно-исследовательских проектов по составлению коллективного портрета того или иного академического сообщества. Подобные проекты и исследования, созданные в результате их реализации, и являются предметом этого краткого историографического очерка.

В статье Н. Н. Алеврас, Н. В. Гришиной и А. М. Скворцова (Алеврас 2016) реконструируется процесс создания базы данных об историках, защищавших свои диссертации в Санкт-Петербургском, Московском, Казанском, Новороссийском, Киевском, Дерптском, Харьковском и Варшавском университетах в XIX–начале XX вв. Итогом реализации этого проекта посвящена статья Н. Н. Алеврас и О. В. Выдрина (Алеврас 2018). В рамках проведенного Е. А. Вишленковой и И. А. Лягушкиным исследования, была создана база данных исследований ученых-зоологов, участвовавших в тринадцати съездах русских естествоиспытателей и врачей. Было определено социальное представительство таких съездов, особенности участия в них (Лягушкин 2013). Обстоятельствам смен преподавателями высшей школы мест службы посвящено исследование М. В. Лоскутовой (Лоскутова 2009).

В данный момент в России существует несколько проектов, посвященных составлению коллективных биографий. В Центре истории Санкт-Петербургского государственного университета на протяжении уже нескольких лет реализуется комплекс научно-исследовательских работ, посвященных биографии преподавателей высшей школы (о результатах деятельности Центра истории СПбГУ см.: Потехина 2018, Потехина 2016, Ростовцев 2013, Ворочай 2016). Остановимся подробнее на результатах реализации этих проектов.

На портале «Биографика СПбГУ» (Биографика СПбГУ 2012–2019) представлено 4 базы данных: а) Словарь историков Санкт-Петербургского

университета (XVIII–XX вв.); б) Словарь профессоров и преподавателей Санкт-Петербургского университета (1819–1917); в) Биографический словарь философов Петербургского университета; г) Петербургская историческая школа (XVIII — начало XX вв.): информационный ресурс. На данный момент в базе данных содержится более 2100 биографий ученых — представителей различных научных и образовательных учреждений Санкт-Петербурга на протяжении трех последних столетий. Уникальность ресурса «Биографика СПбГУ» заключается в том, что в нем представлены не только биографии выдающихся ученых, но и рядовых тружеников науки, далеко не всегда занимавших высокие места в иерархии научных и образовательных учреждений.

Отличительной особенностью портала является система поиска персоналий по ряду критериев. Наряду с полнотекстовым поиском, расширенный поиск позволяет группировать персонажей по ряду параметров: а) Фамилия, имя, отчество; б) Факультет преподавания; в) Подразделение; г) Годы жизни; д) Образование (название вуза); е) Год окончания вуза; ж) Годы работы в Санкт-Петербургском/Петроградском/Ленинградском университете; з) Наименование читаемого курса; и) Годы читаемого курса; к) Ученик; л) Учитель. В словаре «Петербургская историческая школа (XVIII — начало XX вв.)» также доступен поиск по организации и по периоду научной деятельности ученого. Кроме того, доступно комбинирование критериев, что позволяет создавать выборки персоналий по тому или иному признаку. Этот уникальный технический инструментарий позволяет проводить исследования по воссозданию коллективного портрета ученых. В зависимости от поставленных целей, система дает возможность делать выборки преподавателей, работавших в одной организации или определять всех учеников того или иного известного ученого. Предоставляемый сайтом «Биографика СПбГУ» инструментарий в сфере профессионального поиска, значительно упрощает и совершенствует работу по созданию биографических исследований.

Основной задачей подобных биографических словарей преподавателей высшей школы должна быть возможность учитывать при реконструировании коллективного биографического портрета такие количественные показатели, как количество читаемых курсов, наград и премий, размер зарплаты, число иностранных языков, которыми владеет исследователь, количество учеников и опубликованных работ. Поиск по большей части из этих критериев доступен на сайте «Биографика СПбГУ».

Проект «Биографика СПбГУ» предлагает исследователю определенную типологизацию исследовательского материала. Благодаря большому выбору критериев отбора в поисках по формулярам,

исследователь может получить максимально точный результат по своему запросу.

Центром истории Санкт-Петербургского университета создан в 2011 г. и до настоящего времени поддерживается ресурс «История Санкт-Петербургского университета в виртуальном пространстве (культурное наследие, музейные коллекции, биографика)» (История 2011–2019). Являясь обширной электронной библиотекой исследований по истории высшей школы (в библиотеке размещено более 3000 документов по этой теме), сайт «История Санкт-Петербургского университета в виртуальном пространстве» оказывается серьезным вспомогательным инструментом при проведении исследований. Два ресурса объединены перекрестными ссылками, которые позволяют не затрачивая дополнительного времени обращаться к полнотекстовому документу. Ярким примером такой взаимосвязи ресурсов являются отсылки на личные карточки преподавателей Петроградского/Ленинградского университета 1920–1930-х гг., содержащиеся во многих биографиях, размещенных на портале «Биографика СПбГУ». На сайте «История Санкт-Петербургского университета в виртуальном пространстве» размещена вся отсканированная коллекция этих архивных документов, а система гиперссылок в биографических словарях, позволяет исследователю сразу же переходить к нужному материалу, не тратя времени на дополнительные поиски.

Подводя итоги данного краткого очерка, хочется отметить, что исследование в области социологии науки является перспективным направлением. В свете этого создание ресурсов, содержащих детальное описание биографий ученых и открывающих новые возможности в сопоставлении фактов их биографий, представляется весьма актуальным и востребованным.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Алеврас Н. Н., Выдрин О. В. (2018) «База данных по диссертационной культуре российских ученых-историков (1814–1919): информационный ресурс и опыт его анализа». *Актуальные проблемы и современные подходы к преподаванию: сборник научных статей*. Челябинск: Печатный двор. С. 10–18.

Алеврас Н. Н., Гришина Н. В., Скворцов А. М. (2016) «К созданию коллективного портрета историков-соискателей ученых степеней в России XIX — начала XX в.: разработка базы данных и предварительный анализ». *Учитель истории в социокультурном пространстве Евразии в конце XX — начале XXI в.: материалы Всероссийской научно-практической конференции*. Казань: Казанский (Приволжский) федеральный университет. С. 32–40.

Александров Е. П. (2008) «Историческая биография как историографическая проблема: к изучению вопроса». *Ученые записки Российского государственного социального университета*. № 4 (60). С. 223–227.

Бакун Д. Н., Ермолаева М. А., Шегай О. Е. (2018) «Биографика ученых — деятелей книжной культуры: основные подходы к изучению». *Книга. Исследования и материалы*. № 1. С. 103–108.

Бекжанова Н. В., Жабрева А. Э., Сидоренко Н. А. (2014) «Деятели отечественной науки, техники, медицины на страницах изданий коллективной биографии второй половины XX века». *Библиографические чтения памяти Константина Илларионовича Шафрановского (1900–1973)*. М.: Библиотека Российской академии наук. С. 23–30.

«Биографика СПбГУ» (2012–2019) Отв. ред. Е. А. Ростовцев. URL: <https://bioslovhist.spbu.ru/>. Дата обращения: 20.07.2019.

Ворочай В. В. (2016) «Университетская философия в контексте социальных процессов: интеллектуальная история и коллективная биография». *Мысль. Журнал Петербургского философского общества*. № 20. С. 155–160.

«История Санкт-Петербургского университета в виртуальном пространстве» (2011–2019) Отв. ред. Е. А. Ростовцев. URL: <http://history.museums.spbu.ru/>. Дата обращения: 20.07.2019.

Лоскутова М. В. (2009) «Географическая мобильность профессоров и преподавателей российских университетов второй половины XIX века: постановка проблемы и предварительные результаты исследования». *«Быть русским по духу и европейцем по образованию»: университеты Российской империи в образовательном пространстве Центральной и Восточной Европы XVIII — начала XX в.* М.: РОССПЭН. С. 183–221.

Лягушкин И. А., Вишленкова Е. А. (2013) «Профессиональная самоорганизация русских ученых (опыт просопографического анализа зоологической секции на съездах русских естествоиспытателей и врачей второй половины XIX — начала XX века)». *История и историческая память*. № 7–8. С. 172–190.

Медведева Е. В. (2016) «Классификация биографий как один из методов биографики в контексте исследований библиотечной отрасли». *Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение*. № 2 (22). С. 198–205.

Меркулов С. А., Казакова Е. А. (2014) «Эволюция взглядов и трансформация подходов в составлении строго документированных научных биографий». *Вестник Томского государственного университета. История*. № 2 (28). С. 64–47.

Потехина И. П. (2018) «Портал «Биографика СПбГУ» и новые возможности в изучении петербургской медиевистики». *Средние века*. Т. 79. № 3. С. 180–195.

Потехина И. П. (2016) «История Санкт-Петербургского университета как предмет коллективных исследовательских проектов». *Клио*. № 8 (116). С. 14–21

Рафикова Г., Ибрагимов Ф. (2016) «Биографика Казанского университета: Андерсоны». *Гасырлар авазы*. № 1–2. С. 134–142.

Ростовцев Е. А., Амосова А. А., Янченко Д. Г. (2013) «Проекты по истории Санкт-Петербургского университета на историческом факультете». *Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История*. Вып. 3. С. 203–206.

Рябков В. М. (2015) «Понятие, объект, предмет в исследовании биографики социально-культурной деятельности». *Вестник современной науки*. № 8(8). С. 125–130.

**ИГОРЬ ЛЬВОВИЧ ТИХОНОВ / Igor Tikhonov**

Доктор исторических наук, профессор

Санкт-Петербургский государственный университет /

St. Petersburg State University

I.Tikhonov@spbu.ru

## **СТАНОВЛЕНИЕ АРХЕОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ПЕТРОГРАДЕ (1918–1925)<sup>1</sup>**

### **The formation of the Archaeological education in Petrograd (1918–1925)**

*Keywords:* Petrograd, Archaeological Institute, Petrograd University, Archaeological Department, education, archaeology.

*Abstract:* The report analyzes the problems of teaching archaeology at the Petrograd archaeological institute and Petrograd University. At the Archaeological institute, archaeology was understood as a complex of auxiliary historical disciplines studying different types of sources. In 1918, the reform of the Institute began, which significantly raised the level of education. There were created the Archaeological and Archeographic faculties. In 1922, the Institute was incorporated into the University, forming the Archaeological Department of the Faculty of social sciences, which set the task of training professional archaeologists.

*Ключевые слова:* Петроград, Археологический институт, Петроградский университет, Археологическое отделение, образование, археология.

Вопрос о преподавании археологии в русских университетах обсуждался уже на первых Всероссийских археологических съездах. Хотя предлагаемая кафедра археологии так и не появилась в университетах в дореволюционный период, археология в начале XX в. была довольно широко представлена в разных учебных курсах Санкт-Петербургского университета. На историко-филологическом факультете лекции и семинары по классической археологии вели С. А. Жебелев, М. И. Ростовцев, Б. В. Фармаковский; по славяно-русской и первобытной археологии — А. А. Спицын. На факультете восточных языков занятия по археологии Закавказья вели Н. Я. Марр и И. А. Орбели, на кафедре географии и этнографии физико-математического факультета курсы по первобытной археологии читал Ф. К. Волков (Тихонов 2003, 61–130). С 1878 г. работал Петербургский археологический институт, ориентированный в основном на подготовку архивистов. Возникновение системы подготовки профессиональных археологов происходило уже в новых условиях послереволюционного времени. Две революции 1917 г., сломавшие старый

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ (проект № 19-011-00782\19).

бюрократический аппарат, «развязали руки» инициативе научного общества.

Весной 1918 г. началась реорганизация Археологического института, в котором преподавание археологии до этого времени было весьма скромным. Инспирирована она была самими членами института, которые стремились превратить его в полноценное высшее учебное заведение и доказать полезность существования для новой власти. Уже с начала 1918 г. Археологический институт сотрудничал с ней, выполняя ее распоряжения. В марте Наркомат Просвещения даже предоставил институту новое помещение на Фонтанке, 22.

Основными направлениями реорганизации стали: превращение института в специальное высшее учебное заведение, увеличение срока обучения до 3 лет, расширение учебного плана и разделение на факультеты. Первоначально рассматривался проект разделения института на три отделения: археологическое, археографическое, истории искусств, но в итоге к 1920 г. было создано два факультета: археографический и археологический с 11 кафедрами. Значительно расширился состав преподавателей, к 1921 г. в Археологическом институте стало 25 профессоров, 5 преподавателей, 2 ассистента, по сравнению с 1914 г. (7 профессоров, 6 преподавателей и 4 лектора). Профессорами института стали А. А. Миллер, Б. В. Фармаковский, С. А. Жебелев, Д. В. Айналов, Н. П. Сычев, Г. И. Боровко, К. К. Романов, Н. Н. Бауер. Продолжал преподавать А. А. Спицын.

Учебный план факультета, включавший в себя как общие, так и частные дисциплины, позволял обеспечить высокий уровень археологического преподавания и подготовки кадров археологов. Но уже с 1920 г. обсуждался вопрос об объединении Петроградского Археологического института с Российской Академией истории материальной культуры. В итоге, в мае 1922 г. было принято решение о включении института в Университет и создании на его базе Археологического отделения Факультета общественных наук. Это решение продолжало политику укрупнения учебных заведений, так еще в 1919 г. в Петроградский университет были влиты Высшие Женские (Бестужевские) Курсы и Психо-Неврологический институт. 30 июня 1922 г. состоялось совещание руководства института с ректором Петроградского университета по вопросу преобразования института в Археологическое отделение университета. На нем было определено: «Отделению предоставить полную внутреннюю автономию. Отпускаемые на его личный состав 40 платежных единиц распределяются по его усмотрению. Сохраняется помещение, канцелярия, бухгалтерия и хозяйственная часть прежнего Института. Все служащие его признаются состоящими на службе в Петроградском университете» (ЦГА СПб. Ф. 2559. Оп.1. Д. 104. Л. 32) Те есть Археологический институт был вовсе не закрыт



новой властью, как утверждают некоторые современные авторы, а включен в состав университета, Безболезненности этого слияния способствовало и то обстоятельство, что многие профессора института одновременно являлись и профессорами университета. Первыми студентами археологического отделения также стали слушатели бывшего Петроградского археологического института. Среди них был и М. И. Артамонов, позднее возглавивший кафедру археологии на историческом факультете.

Включением института в состав университета был реализован проект создания университетской структуры по подготовке профессиональных археологов. На археологическом цикле обучалось свыше 60 студентов. Учебный план цикла предусматривал на 1 и 2 курсах лекции по методологии археологических дисциплин, археологии русской и классического мира, доисторической археологии, археологии Древнего Востока и Европы и др. С 3-го курса студенты специализировались в рамках группы русско-византийской археологии, группы Дальнего Востока и классического мира, группы доисторической археологии, здесь продолжалось чтение лекций по отдельным разделам археологии и активно использовался семинарский метод в преподавании. Всего в течение 1924/25 учебного года на археологическом отделении велось 36 семинаров по различным разделам археологии. Преподавательский состав пополнился П. П. Ефименко, О. Ф. Вальдгауером, Б. Л. Богаевским, К. Э. Гриневичем, И. А. Орбели, Н. Д. Флитнер, И. И. Мещаниновым.

Летом 1925 г. отделения языкознания, литературы и археологическое были выделены из состава ФОН и образовали факультет языкознания и материальной культуры (ямфак). Учебный план отделения истории материальной культуры на 1925/26 учебный год отличался от прежнего некоторым сокращением как общего числа курсов, так и специальных дисциплин. Однако окончательный учебный план был утвержден ГУСом только в 1927 г. и в нем мы снова встречаем значительное число лекций и семинаров по разделам археологии (до 20 часов в неделю на 3 и 4 курсе). Срок обучения на ямфаке был увеличен до 4-х лет, вводились дипломные работы, как итог обучения студентов. Открылась аспирантура, первыми аспирантами стали Т. С. Пассек, Б. А. Латынин, М. К. Каргер.

Археологическое отделение и затем ямфак создали очень эффективную систему подготовки кадров для отечественной археологии. Там получили отличное образование многие выдающиеся представители первого поколения советских археологов. Но постоянно усиливающаяся идеологизация гуманитарного образования и «реформаторский зуд» сделали свое дело. Летом 1929 г. ямфак был преобразован в историко-лингвистический факультет, где на отделении истории еще продолжал работать цикл материальной культуры с кафедрами: доисторической

археологии, античной археологии, русского искусства и материальной культуры, истории материальной культуры Востока. Однако, в следующем году этот факультет был выделен из состава ЛГУ и образовал самостоятельный Историко-лингвистический институт, что привело к фактическому прекращению преподавания археологии (Равдоникас 1949, 5). В 1932 г. все имевшиеся в институте археологические коллекции были переданы в Эрмитаж (Тихонов 2013). В результате к середине 1930-х гг. кафедре археологии на историческом факультете, по сути дела, пришлось создавать заново.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Равдоникас В. И. (1949). «Археология в Ленинградском государственном университете». *Ученые записки Ленинградского университета*. № 85. Сер. истор. наук. Вып. 13. С. 3–11.

Тихонов И. Л. (2003). *Археология в Санкт-Петербургском университете. Историографические очерки*. СПб.: Изд-во СПбГУ.

Тихонов И. Л. (2013) «Археологические коллекции в музеях Императорского Санкт-Петербургского университета». *Клио. Журнал для ученых*. № 10 (82). С. 49–53.

---

**РОССИЙСКО-ПОЛЬСКИЙ  
НАУЧНЫЙ КРУГЛЫЙ СТОЛ  
ПОЛЬСКО-РУССКИЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЫ  
В РУССКОЙ И ПОЛЬСКОЙ КУЛЬТУРЕ.  
К 160-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ  
Ф. Ф. ЗЕЛИНСКОГО (1859–1944)  
И 90-ЛЕТИЮ СО ДНЯ СМЕРТИ  
И. А. БОДУЭН-ДЕ КУРТЕНЭ (1845–1929)**

---

**ANDRZEJ WADAS / Анджей Вадас**

PhD, преподаватель

Jesuit University Ignatianum in Cracow (Poland) /

Иезуитский Университет в Кракове — Академия Игнатианум (Польша)

andrzejwadas@yahoo.co.uk

**THE SEED OF ANTIQUITY AND THE EBB AND FLOW OF WISDOM.  
TADEUSZ ZIELINSKI AND SHAKESPEARE**

**Семена античности и упадок и расцвет мудрости.  
Фадей Зелинский и Шекспир**

*Ключевые слова:* Фадей Зелинский, Уильям Шекспир, классические исследования, греческая и римская культура.

*Аннотация:* Двоякая цель доклада — посмотреть, какое влияние оказал Уильям Шекспир на произведения Фадея Зелинского (1859–1944), и, наоборот, как его классические исследования обогатили наше понимание пьес Шекспира. В более узком контексте Зелинский помещает английского автора в лагерь писателей-неогуманистов, которые, будучи протестантами, отошли от старой религии, но не отделились от классической науки. Шекспир, как Данте и Гете, хорошо сохранил семя античности.

*Keywords:* Tadeusz Zielinski, William Shakespeare, classical studies, Greek and Roman culture.

The twofold aim of this paper is to look at the influence William Shakespeare had on Tadeusz Zielinski's works, and, conversely, how his classical studies enriched our understanding of Shakespeare's plays. Tadeusz Zielinski (1859–1944) was a towering figure in the classical studies in Europe in the first half of the twentieth century. In his native country he is regarded by many as the best classical scholar Poland has ever had. Born in a Polish gentry family, raised in Petersburg in the German and Russian cultures, he completed his Greek and Latin studies at the university in Leipzig. During his *Wanderjahre* he continued his field education in Greece and Italy. Then he put it into strenuous and laborious practice during more than five decades of teaching at various institutions of higher learning. Over thirty years of his teaching career he dedicated to the Bestuzhev's Higher Courses for

Women in Saint Petersburg. Another twenty years of his busy academic life was devoted to teaching at Warsaw University.

All the glories and miseries of this life had been showered on him in great abundance before he earned for himself a place in the eternal hall of fame. Educated in multi-lingual environment, his Polish language, which was his mother tongue, was soon to be replaced by Russian and German, in which he reached the level of mastery and elegance matched by few native speakers. His interest in the English language and culture was multifaceted and stemmed both from his natural curiosity and academic interests. It was his desire to learn it since his sophomore years in Leipzig and he continued improving the command of it throughout his life. And even though he never reached in it such the same competency as in German, Russian or French, he could easily read and communicate in it. Always looking at Greece and Italy as his spiritual homeland, Zielinski believed that in our lifetime we have two mothers: the physical and the spiritual ones, of which the latter one is Antiquity. Yet, he seriously studied Anglo-Saxon culture as he was well aware that its writers were schooled in classical tradition and the English grammar schools could were the halls in which Greek and Latin languages were heard, spoken and written. There should be no surprise then that references to English literary and scholarly works are numerous and duly referred to in the corpus of his works. Quoted, analyzed, contrasted and compared to the classical writers are, among others, Milton, Byron, Dickens. However, the Anglo-Saxon writer to whom he refers most often is William Shakespeare. And there is no doubt that for Zielinski the author of Hamlet is the embodiment of the classical spirit at its best, so much so that apart Dante and Goethe, he is regarded by him as the most important writer of medieval and modern times alike. Zielinski often contrasts his plays, be it Romeo and Juliet, Julius Caesar, Othello, Pericles of Athens, Titus Andronicus, Hamlet, The Merchant of Venice, Titus Andronicus, Anthony and Cleopatra with classical texts of Greek and Roman antiquity juxtaposing them with and explaining them through such immortal classical writers as Homer, Aeschylus, Ovid and Seneca. Not once does he stress the point that Shakespeare was immersed in classical tradition and can hardly be understood without his classical mentors such as, among others, Plutarch, Ovid and Seneca. His plays are worth studying because they offer to seekers of wisdom a penetrating insight into the whole spectrum of human nature. Since Shakespeare's plays have retained undiminished respect and value for centuries they have been tested and verified as true by the generations of readers. Moreover, they are immersed in Greek mythology and show great interest in both Greek and Roman history, so much so that they can serve as a mirror of world history and the school of politics.

Taking a broader perspective, Zielinski sees in Shakespeare's texts psychological, spiritual and intellectual continuity of the classical tradition. In the narrower context, however, he situates the Bard in the camp of neo-humanist

writers, who, being Protestants, departed from old religion, but not separated themselves from classical learning. Shakespeare, as Dante and Goethe, well preserved the seed of Antiquity. To paraphrase another classical writer, what Sophocles, Aeschylus and Euripides long ago heard on the Aegean, the turbid ebb and flow of human misery and greatness, we do also find expressed in the lines of the Swan of Avon by the distant northern sea. His right to greatness and immortality has solely to do with a quality of his writing, and that quality is firmly rooted, like an English oak tree, in being loyal and faithful to the Ancient Greek heritage. And it was due to that loyalty and faithfulness that he was elevated high and above other modern writers. It is beyond doubt that Zielinski could agree with Matthew Arnold's tribute paid to the poet: "all pains the immortal spirit must endure, all weakness which impairs, all griefs which bow, find their sole speech in that victorious brow".

### **BOGDAN SOBIŁO / Богдан Собило**

Преподаватель

Jesuit University Ignatianum in Cracow (Poland) / Иезуитский Университет

в Кракове — Академия Игнатианум (Польша)

sobilo@wp.pl

### **TADEUSZ ZIELINSKI (1859–1944) AND HIS CONTACTS WITH CRACOW SCHOLARS**

#### **Фаддей Францевич Зелинский (1859–1944) и его контакты с краковскими учеными**

*Ключевые слова:* Фаддей Зелинский, Краков, ученые-классики.

*Аннотация:* В сообщении рассматриваются академические и социальные контакты Фаддея Зелинского с его краковскими коллегами. Профессора Ягеллонского университета имели с Зелинским схожий социальный и образовательный бэкграунд, и их жизненный опыт во многом был сопоставим с жизненным опытом Зелинского. Многие из них прошли обучение в немецкоязычных колледжах, и многие из них завершили свою университетскую подготовку в немецких университетах в Берлине, Геттингене, Вене или Лейпциге. Этот общий интеллектуальный опыт нашел свое выражение в сходной академической подготовке, тех же академических наставниках и руководителях, а также в общем круге друзей.

*Keywords:* Tadeusz Zielinski, Cracow, classical scholars.

Tadeusz Zielinski, rightly praised as "the greatest philologist of the Slavic race", spent his youth and mature years of scholarly activity "in Saint Petersburg, the capital of the Russian Empire. Born in an impoverished Polish gentry family, he shared a fate characteristic to many of his genera-

tion, who came to live in the times when the Polish nation was deprived of its own state. Zielinski was fluent in three languages from an early age: Polish, Russian and French. His future course of life was partly determined by his father's decision to send the boy to a German gymnasium in Saint Petersburg. It turned out to be beneficial in many ways as it helped an open-minded student to master, among other things, the German language and culture. After receiving a scholarship from the Russian government, he studied classical philology at leading German universities in Leipzig and Berlin. After returning to Saint Petersburg, he was very active both as a classical philologist and a social activist. His work "The Ancient World and Us", written in Russian, was translated into seventeen languages.

The 1917 Revolution and the events that followed it prompted Tadeusz Zielinski to leave Russia and return to Poland. He was offered a position at Warsaw University, which was looked at that time as the centre of academic life of the newly reborn Polish State. Zielinski himself was welcomed and feted by its representatives with all due respect as the greatest Polish philologists of all time. The first years of his work in Warsaw were crucial for the re-construction of the reborn state and the academic institutions. Apart from Warsaw, another important focus of scholarly, scientific and academic life of the country was at Cracow, which was symbolized by such institutions as the Jagiellonian University and the Academy of Arts and Sciences founded in 1872. Tadeusz Zielinski soon became a member of the latter one and actively participated in its activities by giving lectures and sending texts for publications. Also, in the next two decades, he represented Poland at several international congresses and conferences held at various academic institutions in Europe.

Along Lvov, the Cracow community of classical scholars exercised a leading role in the intellectual life of the country. The professors at the Jagiellonian University shared with Zielinski similar social and educational background and their life experience was in many ways comparable to that of Zielinski. A large number of them were trained in the German-language colleges, and many of them completed their university training at German universities in Berlin, Göttingen, Vienna or Leipzig. This pattern can be easily traced in the lives of such eminent Latinist, Hellenist and Byzantinist scholars as Kazimierz Morawski, Leon Sternbach and Tadeusz Sinko. And this common intellectual experience found its expression in a similar academic training, the same academic mentors and masters, and a shared circle of friends. On the whole, it was very helpful in facilitating and strengthening Tadeusz Zielinski's academic and social contacts with his Cracow colleagues. Also, the oldest university in Poland, duly appreciated his scholarly achievements and paid a well-deserved tribute to his distinguished career by granting him the title of doctor honoris causa. The customary laudatory address given for this occasion emphasized Zielinski's ties with the circle of Cracow philologists and his contribution to the development of Polish classical studies.

The paper is based on the manuscripts and printed materials from the Library of the Polish Academy Arts and Sciences, the Archives of the Jagiellonian University, the State Archives in Krakow and printed correspondence of Zielinski. In a nutshell, it argues that Tadeusz Zielinski, professor at the Imperial University of Saint Petersburg and the University of Warsaw, was brought up as a Pole in Russia, but shaped intellectually and academically in Germany. However, he considered himself to be a heir and a prophet of the great ideas of Antiquity. His personal and scientific fate can be paraphrased with the words of the Roman poet Ennius: *Quintus Ennius tria corda habere sese dicebat, quod loqui Graeca et Osce et Latine sciret* (Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, XVII, 17, 1).

**БОРИС КИРИЛЛОВИЧ ДВИНЯНИНОВ / Boris Dvinyaninov**

Аспирант

Русская христианская гуманитарная академия /

Russian Christian Academy of the Humanities

raziel777@bk.ru

## **ГЕРМЕТИЧЕСКИЕ ШТУДИИ Ф. Ф. ЗЕЛИНСКОГО**

### **Hermetic studies of T. S. Zieliński**

*Keywords:* T. S. Zieliński, Hermetism, Hermeticism, Hermes Trismegistus, Corpus Hermeticum, Arcady, Strasbourg cosmogony, Hermetic studies.

*Abstract:* Contribution to the development of the study of ancient Hermetism of Tadeusz Stefan Zieliński. Arcadian “proto-Hermetism”, its features and influence on Hermetism late antiquity. The Strasbourg cosmogony, the influence on the texts of the Corpus Hermeticum and its place among other conceivably early hermetic texts. The transformation of the image of Hermes from the god-cosmocrat to the sage-teacher. Grounds for the separation of Low and High Hermetism. The impact of research T. S. Zieliński to further study Hermetism.

*Ключевые слова:* Ф. Ф. Зелинский, герметизм, герметицизм, Гермес Трисмегист, Герметический корпус, Аркадия, Страсбургская космогония, герметические штудии.

Вклад в развитие исследования античного герметизма Фаддея Францевича Зелинского. Герметизм как «соперник христианства». Аркадский «протогерметизм», его особенности и влияние на герметизм поздней Античности. Греческие и египетские корни герметизма в трактовке Ф. Ф. Зелинского. Страсбургская космогония, влияние на тексты Герметического корпуса и ее место среди других предположительно ранних герметических текстов. Трансформация образа Гермеса от бога-космократора к мудрецу-учителю. Ученики Гермеса Трисмегита и их мифо-



логические прототипы. Основания для разделения на Низкий практический и Высокий философский герметизм. Неопубликованные на русский язык работы Ф. Ф. Зелинского о герметизме. Влияние исследований Ф. Ф. Зелинского на дальнейшее изучение герметизма.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Гермес Трисмегист (2001) *Гермес Трисмегист. Высокий герметизм*. Пер. с др. греч. и лат. Л. Ю. Лукомский. СПб.: Петербургское Востоковедение; Азбука.

Гермес Трисмегист и герметическая традиция (2012) *Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада*. Пер. сост. и коммент. К. Богуцкий. М.: Новый Акрополь.

Зелинский Ф. Ф. (1995) «Гермес трижды Величайший». Зелинский Ф. Ф. *Из жизни идей*. Т. 3. *Соперники христианства*. СПб.: Алетейя.

Зелинский Ф. Ф. (1996) *Соперники христианства*. СПб.: Школа-Пресс.

Zielinski T. (1905) «Hermes und die Hermetik: 1. Das hermetische Corpus». *Archiv fur Religionswissenschaft*. Bd. 8. Leipzig. S. 321–372.

Zielinski T. (1906) «Der Ursprung der Hermetik». *Archiv fur Religionswissenschaft*. Bd. 9. Leipzig. S. 25–60.

Zielinski T. (1939) «Cosmogonie de Strasbourg». *Scientia*. Paris; Milan. S. 63–69, 13–121.

#### **ВАЛЕНТИНА МИХАЙЛОВНА ДИАНОВА / Valentina Dianova**

Доктор философских наук, профессор

Санкт-Петербургский государственный университет /

St. Petersburg State University

Ассоциированный научный сотрудник

Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского

социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург) /

Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology,

Russian Academy of Sciences (St. Petersburg)

v\_dianiva@mail.ru

#### **ПОГРАНИЧЬЕ В СУДЬБЕ И ТВОРЧЕСТВЕ МАРИАНА ЗДЗЕХОВСКОГО**

#### **Borderlands In The Destiny And Work Of Marian Zdziechowski**

*Keywords:* Marian Zdziechowski, Slavdom, Rakow.

*Abstract:* The report is devoted to Marian Zdziechowski, one of the Polish Slavophiles, and a combination of different Slavic cultures in his biography, his theory and life trajectory.

*Ключевые слова:* Мариан Здеховский, славянство, Раков.

«Родом я с минщины» — так представлял себя порой профессор Мариан Здеховский (1861–1938). Литературовед, философ, публицист, автор более десятка книг, многочисленных статей в периодических изданиях начала XX века, позиционировал себя в качестве человека, посвятившего себя изучению славянства. В этой обширной теме наиболее острой была тема примирения двух братских народов: поляков и русских. Полагаем, в этом сказалось время и место его рождения, особенности получения образования и условия последующей творческой деятельности.

М. Здеховский окончил русскую минскую гимназию, учился в Петербургском университете, получил диплом Императорского Дерптского университета (ныне Тартуский университет, Эстония). Его многогранная научная, публицистическая и общественная деятельность носила трансграничный характер. В Кракове в Ягеллонском университете он получил научную степень, преподавал, был Председателем научно-просветительской организации *Klub Słowiański w Krakowie* (Славянский клуб в Кракове). В России он активно печатался в журналах «Московский еженедельник», «Северный вестник», «Новое звено». В Вильно в университете Стефана Батория он возглавлял кафедру всеобщей литературы (переименованную в 1920 г. в кафедру сравнительного литературоведения), был избран деканом гуманитарного факультета, затем ректором.

На протяжении многих лет такой трансграничной творческой деятельности летние месяцы М. Здеховский неизменно проводил в родовом поместье под Минском. Польские помещики Здеховские приобрели здесь поместье в 1804 г. Эта местность, именуемая Раков, вошла в состав России после второго раздела Речи Посполитой. Для М. Здеховского, который приезжал сюда из Петербурга или Дерпта, из Кракова или из Вильно, Раков становился на какое-то время литературными пенатами. Из почтовой станции Ракова отправлял М. Здеховский письма Л. Н. Толстому, сюда же приходила ответная корреспонденция.

Сейчас о роде Здеховских свидетельствует лишь несколько надписей о захоронениях на местном католическом кладбище. На фундаменте усадебного дома возведено здание историко-этнографического музея, но исчезла еще недавно существующая на его фасаде табличка с именем Здеховского. В самом музее вообще нет упоминания о нем.

## **КШИШТОФ ДУДА / Krzysztof Duda**

PhD, заместитель декана философского факультета  
Иезуитский Университет в Кракове — Академия Игнатианум (Польша) / Jesuit  
University Ignatianum in Cracow (Poland)  
krzysztof.duda@ignatianum.edu.pl

## **ЯН НЕЦИСЛАВ БОДУЭН ДЕ КУРТЕНЭ О ГАЛИЦКОЙ ФАЛЬШИ И СОБСТВЕННОМ БЫТИЕ В ПРАВДЕ**

### **Jan Niecisław Baudouin de Courtenay about the Galician falsehood and his own being in the truth**

*Keywords:* Jan Niecisław Baudouin de Courtenay, truth, freedom, Galicia, Krakow, Lviv, Catholic Church, apostasy

*Abstract:* I want to present Baudouin de Courtenay in the context of his struggle for the truth in social life. He seems to go beyond his epoch in calling for personal freedom and man's genuine being. By condemning such behaviour he at the same time exposes the obscurantist and subservient attitudes of Poles living under the Austrian partition. He performs a deconstruction of the pseudo-Catholic and loftily patriotic behaviours indicating their egalitarian moral attitude marked by self-interest. The criticism that Baudouin de Courtenay made was not only his objection towards a particular situation which he experienced himself but an expression of his personal conviction that living in the truth is something that man experiences most in himself. It is in this context that the second part of the writing will be presented. Towards the end of his life, Baudouin de Courtenay announces his apostasy from the Catholic Church. Prior to taking this course of action he makes a very detailed description of his beliefs, voices criticism of the church institutions and indicates his reasons. This free and well thought-out choice is like a summary of his struggle for the truth which is expressed in acts of choice.

*Ключевые слова:* Ян Нецислав Бодуэн де Куртенэ, правда, свобода, Галиция, Краков, Львов, Католическая церковь, вероотступничество

Ян Нецислав Бодуэн де Куртенэ известен, прежде всего, как выдающийся лингвист. Однако его исследования выходили далеко за рамки языковых исследований. Я хочу представить Бодуэна де Куртенэ в контексте его борьбы за правду в общественной жизни. Свои исследования в этой области он основывал на собственном опыте. Отсюда его подход можно назвать подлинным экзистенциализмом. Бодуэн де Куртенэ — помимо критики существующего состояния общества — кажется, выходит за пределы своей эпохи в призыве к личной свободе и подлинному бытию человека. Исходной точкой его бытия в правде является критика фальши в финансовой области. Осуждая такое поведение, он одновременно раскрывает обскурантно-униженное отношение поляков, живущих под властью Австрийской империи во время раздела Речи Посполитой. Он пытается показать, что это является абсолютно разрушительным для будущих поколений. Указывает, что эпигоны наследуют не только псевдо-паттерны,

но — что еще хуже — углубляют деморализацию народа. Автор в критике не выбирает средств. Он осуществляет деконструкцию псевдокатолических и возвышенных патриотических поведений, указывая на их эгалитарную и характеризующуюся своекорыстием моральную базу. Представителей правящего слоя, подданных австрийской короны, которые совершают обычные и примитивные налоговые мошенничества, он осуждает резкими эпитетами. Он пишет о них: „Если же вы признаете существующий порядок, включая налоговые требования, справедливым, то вы должны согласиться со мной, что вы являетесь либо самыми обычными, жалкими мошенниками, либо же скрытыми «бунтовщиками», протестующими таким же самым образом против «нынешнего общественного порядка», что и «идейные», фальшивомонетчики и мошенники на рынке ценных бумаг, что и «идейные» грабители касс, взломщики банков и т. д.» (Бодуэн де Куртенэ 1898, 22–23).

Критика, которую провел Бодуэн де Куртенэ, была не столько его противостоянием конкретной ситуации, которую он испытал сам, сколько выражением его личной убежденности в том, что жизнь в правде — это то, что человек испытывает наиболее в самом себе. В этом контексте будет представлена вторая часть работы. Бодуэн де Куртенэ в конце своей жизни совершил вероотступничество от Католической церкви. Предпринимая этот акт, он ранее сделал очень подробное описание своих убеждений, критику церковных учреждений и указал, какие мотивы его к этому привели. Этот свободный и осознанный выбор является своего рода заключением его борьбы за правду, которая выражается в актах выбора.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бодуэн де Куртенэ Я. (1898) *Один из признаков оппортунистическо-благонамеренной морали*. Краков. С. 22–23.

---

### РУССКИЙ ЛОГОС — 2: МОДЕРН — ГРАНИЦЫ КОНТРОЛЯ

Russian Logos — 2: Modernity — Limits of Control

*Материалы международной философской конференции 25–28 сентября 2019 г.*

Корректра Л. Г. Савельевой; верстка М. Г. Столяровой

Подписано в печать 19.09.2019. Формат 60 × 84<sup>1/16</sup>. 43,25 усл. печ. л. Тираж 66 экз.

Печать офсетная. Бумага офсетная. Заказ № 488к

Издательство РГПУ им. А. И. Герцена. 191186, Санкт-Петербург, наб. р. Мойки, 48

Типография РГПУ им. А. И. Герцена. 191186, Санкт-Петербург, наб. р. Мойки, 48